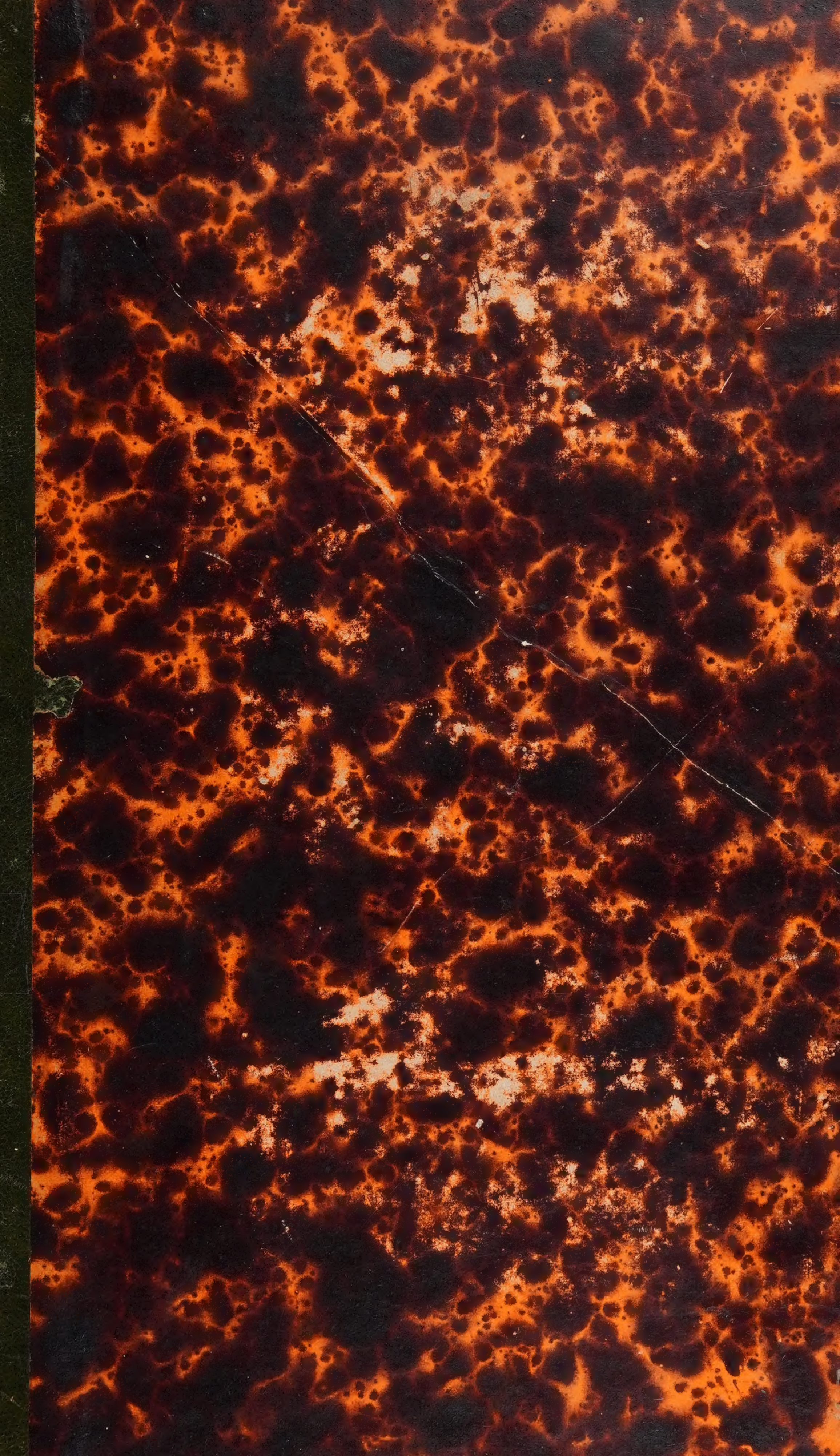



PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

PATROLOGIÆ

CURSUS COMPLETUS

SIVE

BIBLIOTHECA UNIVERSALIS, INTEGRA, UNIFORMIS, COMMODA, ŒCONOMICA,

OMNIUM SS. PATRUM, DOCTORUM SCRIPTORUMQUE ECCLESIASTICORUM

QUI

AB ÆVO APOSTOLICO AD INNOCENTII III TEMPORA

FLORUERUNT;

RECUSIO CHRONOLOGICA

OMNIUM QUÆ EXSTITERE MONUMENTORUM CATHOLICÆ TRADITIONIS PER DUODECIM PRIORA ECCLESIÆ SÆCULA,

JUXTA EDITIONES ACCURATISSIMAS, INTER SE CUMQUE NONNULLIS CODICIBUS MANUSCRIPTIS COLLATAS, PERQUAM DILIGENTER CASTIGATA;
DISSERTATIONIBUS, COMMENTARIIS LECTIONIBUSQUE VARIANTIBUS CONTINENTER ILLUSTRATA;
OMNIBUS OPERIBUS POST AMPLISSIMAS EDITIONES QUÆ TRIBUS NOVISSIMIS SÆCULIS DEBENTUR ABSOLUTAS DETECTIS, AUCTA;
INDICIBUS PARTICULARIBUS ANALYTICIS, SINGULOS SIVE TOMOS, SIVE AUCTORES ALICUJUS MOMENTI SUBSEQUENTIBUS, DONATA;
CAPITULIS INTRA IPSUM TEXTUM RITE DISPOSITIS, NECNON ET TITULIS SINGULARUM PAGINARUM MARGINEM SUPERIOREM DISTINGUENTIBUS SUBJECTAMQUE MATERIAM SIGNIFICANTIBUS, ADORNATA;
OPERIBUS CUM DUBIIS TUM APOCRYPHIS, ALIQUA VERO AUCTORITATE IN ORDINE AD TRADITIONEM ECCLESIASTICAM POLLENTIBUS, AMPLIFICATA;
DUOBUS INDICIBUS GENERALIBUS LOCUPLETATA: ALTERO SCILICET RERUM, QUO CONSULTO, QUIDQUID UNUSQUISQUE PATRUM IN QUODLIBET THEMA SCRIPSERIT UNO INTUITU CONSPICIATUR; ALTERO SCRIPTURÆ SACRÆ, EX QUO LECTORI COMPERIRE SIT OBVIUM QUINAM PATRES ET IN QUIBUS OPERUM SUORUM LOCIS SINGULOS SINGULORUM LIBRORUM SCRIPTURÆ TEXTUS COMMENTATI SINT.
EDITIO ACCURATISSIMA, CÆTERISQUE OMNIBUS FACILE ANTEPONENDA, SI PERPENDANTUR: CHARACTERUM NITIDITAS, CHARTÆ QUALITAS, INTEGRITAS TEXTUS, PERFECTIO CORRECTIONIS, OPERUM RECUSORUM TUM VARIETAS TUM NUMERUS, FORMA VOLUMINUM PERQUAM COMMODA SIBIQUE IN TOTO OPERIS DECURSU CONSTANTER SIMILIS, PRETII EXIGUITAS, PRÆSERTIMQUE ISTA COLLECTIO, UNA, METHODICA ET CHRONOLOGICA, SEXCENTORUM FRAGMENTORUM OPUSCULORUMQUE HACTENUS HIC ILLIC SPARSORUM, PRIMUM AUTEM IN NOSTRA BIBLIOTHECA, EX OPERIBUS AD OMNES ÆTATES, LOCOS, LINGUAS FORMASQUE PERTINENTIBUS, COADUNATORUM.

SERIES SECUNDA,

IN QUA PRODEUNT PATRES, DOCTORES SCRIPTORESQUE ECCLESIÆ LATINÆ A S. GREGORIO MAGNO USQUE AD INNOCENTIUM III.



ACCURANTE J.-P. MIGNE,

BIBLIOTHECÆ CLERI UNIVERSÆ,

SIVE

CURSUUM COMPLETORUM IN SINGULOS SCIENTIÆ ECCLESIASTICÆ RAMOS EDITORE.

PATROLOGIÆ TOMUS

PETRI LOMBARDI NECNON DIVI THOMÆ AQUINATIS TOMUS PRIMUS.

VENEUNT 4 VOLUMINA VIGINTI ET QUATUOR FRANCIS GALLICIS.

EXCUDEBATUR ET VENIT APUD J.-P. MIGNE EDITOREM,
IN VIA DICTA *D'AMBOISE*, PROPE PORTAM LUTETIÆ PARISIORUM VULGO *D'ENFER* NOMINATAM,
SEU PETIT-MONTROUGE.

1853

MONITUM.

Quibus de causis amborum Scholæ magistrorum fœtus celebratissimos recudere aggrediamur, infra statim (col. 9 10) lectores nostros edocebimus. Hic obiter tantùm monere sufficiat quam in nostro labore viam tenuerimus. Illud imprimis sedulò curavimus, ut plerasque sive antiquas sive recentiores editiones compararemus, eâ mente ut, collatis invicem omnibus, omnium defectus et vitia, si quæ occurrerent, vitaremus, omniumque divitiis ditaremur. Et hâc quidem agendi ratione deprehendimus, in pristinis præsertim editionibus, scriptores non paucos, qui in illustrandis commentandisve Lombardo ac D. Thomâ insudârunt, multa de suo tum ad margines adjunxisse, tum etiam quandoque in serie orationis, adhibitis quibusdam signis, interposuisse, quæ aut dubiam, aut difficiliorem sanè auctoris utriusque intelligentiam redderent. Has inter molestas rerum varietates, nobis religioni maximè fuit ut integerrimos expurgatissimosque auctores ambos exhiberemus, quorum sensus nullâ alienâ interpretatione, nullisve aut pauculis notationum punctis obscuraretur, seu æquivocas lectiones admitteret.

Sententiarum libros quatuor typis mandamus juxta novissimam maximèque accuratam editionem, nempe Antuerpiensem anni 1757, quam elaboravit clarissimus Joannes Aleaume, Parisiensis Theologiæ professor, qui summo studio præstitit, ut non liber modò, sed etiam capita cujusque auctoris à Magistro citati ob oculos proponerentur : quâ in re quantùm apud theologiæ studiosos meruerit vir optimus, judicabit quisquis incredibilem et confragosam locorum asperitatem attenderit, quæ omnia senticosa neglectaque in præcedentibus editionibus ostendebat. Nobis insuper adjumento non mediocri fuit antiqua quædam necnon emendatissima editio *gothicis*, ut vocant, characteribus expressa Parisiis anno MDXXXVIII.

Quod ad *Summam Theologicam* attinet, quis in hoc recudendo opere susceptus labor, quantaque insumpta cura et diligentia fuerit, certos lectores efficiet sequens monitum Venetæ præfixum editioni an. 1787, quam non paucis mendis typicis expurgatam, et ad severiorem codicum infra memoratorum fidem collatam revocatamque referimus. Hanc porrò præfationem habet illa editio :

« Post innumeras ferè *Summæ Theologicæ* D. Thomæ Aquinatis editiones, quas inter nonnullæ clari nominis viris curantibus prodière, illud tantùm superesse videbatur, ut ex iis optima deligeretur, quam fide summâ recudendam curaremus. Cùm verò collatio variorum exemplorum in veterum auctorum operibus adhibita valdè prosit ipsorum sinceritati et nitori, huic methodo institimus. Cùm itaque inter cæteras editio in-12 Patavina anni 1712 absolutissima censeretur, hanc quidem exemplaris loco adhibuimus, sed ad illustrandum, pristinæque sinceritati reddendum D. Thomæ textum (à quâ descivisse suspicabantur nonnulli), eorum omnium laboribus usi sumus, qui vel *Summam Theologicam* cum laude ediderunt, vel in eam pro eâ quâ pollebant doctrinâ, et codicum bonæ notæ copiâ, crisin exercuêre. Præcipui sunt Franciscus Garcias, Gregorius Donatus, Lovanienses ac Duacenses Theologi, Joannes Nicolai et Thomas Madalena, cujus postremi *Observationes litterales in D. Thomæ Summam*, è codice præsertim Alcanitiensi erutæ, et publici juris factæ Cæsaraugustæ anno 1719, utilissimæ alioquin, in Patavinis posterioribus editionibus prætermissæ omninò fuêre. Quâ de re uberiorem notitiam qui cupit, legat Dissertationem huic nostræ editioni annexam, quæ *de Summæ Theologicæ editionibus* agit (1). Itaque horum omnium diligentissimâ institutâ collatione, variantes alicujus momenti lectiones ad calcem paginarum apposuimus, eâ in textu retentâ quæ aut communissima, aut probatissima visa est. Magnum aliundè hùc ornamentum accessisse ex doctissimi Bernardi Mariæ de Rubeis, ordinis Prædicatorum, Dissertationibus, negaverit nemo.

« Illud advertendum, cùm in notis *Theologi* citantur, de *Lovaniensibus* atque *Duacenis* id esse intelligendum, licèt non ubique exprimantur; item nomine *editionis Romanæ* intelligi eam quæ sub Pio V, anno 1570, curata est, aliis enim Romanis editionibus annus apponitur; cùm scribitur *edit. Patav.*, tum eam quæ anno 1698, in-fol., tum aliam quæ 1712, in-12, è typis Patavinis prodiit, comprehendi. Sic verò legenda compendiaria codicum signa :

« *Cod. Alcan.*, codex Alcanitiensis.
« — *Camer.*, Cameracensis.
« — *Tarrac.*, Tarraconensis.
« — *Colon.*, Coloniensis.
« — *Rom.*, Romanus.

« Eorum tandem commoditati prospicientes, qui nihil præter *Theologicam Summam* penès se habuerint, in citandis opusculis D. Thomæ eum ordinem secuti sumus, quem post Romanam editiones plurimæ servant. »

Prodit itaque denuò tantis virorum doctissimorum laboribus, nostrisque demùm curis elaboratum immortale utriusque Scholæ magistri opus; nec ullum hisce nostris temporibus magis accommodatum fidenter affirmamus, in quibus, pro maximâ cleri catholici laude, in omni ferè Galliæ exterarumque gentium diœcesi collationes ecclesiasticæ institutæ sunt. Et hâc quidem solâ animadversione satis invitatum unumquemque sacerdotem arbitramur, ut *Sententiarum* libros necnon *Summam Theologicam* sibi comparet, eòque majori diligentiâ requirat, quòd hæc nostra editio cæteras omnes in plurimis longè superet, sive ob voluminum formam, characterumque nitorem, et accuratissimam textûs emendationem, sive ob tenue pretium quo venumdantur à nobis absolutissima hæc opera, quorum magis ac magis rarescunt castigatæ editiones. Illum insuper sanioris theologiæ fontem purissimum discipulis suis commendabunt seminariorum professores; imò, ni nostra nos spes fallat, confidimus fore ut ipsis sæcularibus viris gratissimum accedat illud opus, hoc præsertim ævo quo ad æquiorem judicii trutinam revocantur mediæ ætatis auctorum fœtus saluberrimi, jusque suum doctoribus omni laude prædicandis restituitur. M.

(1) Hanc et infra memoratas doctissimi Mariæ de Rubeis Dissertationes reperient nostri lectores ad calcem tomi quarti et ultimi hujus editionis. Omnes hortamur ut priusquàm ad *Summam Theologicam* accedant, exquisitas hasce consulant lucubrationes, quas omnimodâ, et præsertim quæ ad crisin attinet, scientiâ refertas, ac singulari sermonis amœnitate styli que munditiâ elaboratas legisse certè juvabit.

Excudebat Migne,
in viâ dictâ D'AMBOISE, hors la barrière d'Enfer.

Petrus Lombardus, bp of Paris, 12th cent.

PETRI LOMBARDI

NOVARIENSIS,

Cognomine Magistri Sententiarum,

EPISCOPI PARISIENSIS,

SENTENTIARUM

LIBRI QUATUOR,

PER JOANNEM ALEAUME, PARISIENSIS THEOLOGIÆ PROFESSOREM,
Pristino suo nitori verè restituti;

NECNON

DIVI THOMÆ AQUINATIS,

Doctoris Angelici, ordinis Praedicatorum,

SUMMA THEOLOGICA,

Ad manuscriptos codices à Francisco GARCIA, Gregorio DONATO, Lovaniensibus ac Duacensibus Theologis, Joanne NICOLAI, ac Thomâ MADALENA diligentissimè collata;

Novisque curis ac Dissertationibus à Bernardo MARIA DE RUBEIS illustrata.

ACCURANTE J.-P. MIGNE,

BIBLIOTHECÆ CLERI UNIVERSÆ,

SIVE

CURSUUM COMPLETORUM IN SINGULOS SCIENTIÆ ECCLESIASTICÆ RAMOS EDITORE.

TOMUS PRIMUS,

COMPLECTENS QUATUOR SENTENTIARUM LIBROS
NECNON SUMMÆ THEOLOGICÆ PRIMAM PARTEM.

4 VOL. PRIX : 24 FR.



EXCUDEBATUR ET VENIT APUD J.-P. MIGNE EDITOREM,
IN VIA DICTA *D'AMBOISE*, PROPE PORTAM LUTETIÆ PARISIORUM VULGO *D'ENFER* NOMINATAM,
SEU PETIT-MONTROUGE.

1853

ELENCHUS OPERUM

QUÆ IN HOC PRIMO VOLUMINE CONTINENTUR

PETRUS LOMBARDUS.

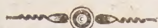
Petri Lombardi Vita.
Libri Sententiarum quatuor.

S. THOMAS AQUINAS.

D. Thomæ Aquinatis Vita.
Summæ Theologicæ pars prima

Imprimerie Migne, au Petit-Montrouge.

PETRI LOMBARDI VITA.



Antequàm Petri Lombardi biographiam exhibeamus, liceat laboris quem nunc aggredimur rationes paucis exponere, quas si vel minimùm attendant lectores, nullius nobis defuturam assentationem, Deo juvante, intimis præcordiis confidimus. Edito scilicet à nobis *Cursu theologico*, perfectissimis omnium tractatibus elaborato, mirum sanè et incongruens visum esset, si theologorum principes nullâ ex parte apparuissent. Opportunum ergo ac quasi necessarium duximus Petri Lombardi quatuor *Sententiarum* libros, necnon D. Thomæ Aquinatis *Summam* ex integro recudere, stupenda prorsùs opera, quorum prius totam Europam per centum et quinquaginta annos rexit ac D. Thomam peperit; posterius verò, nempe *Summa Theologica*, ex quo in lucem edita est, totam Europam per quingentos annos continuos rexit, omnesque subsequentes theologos peperit. Quæ cùm ita sint, si theologorum agmen, omissis Petro Lombardo ac D. Thomâ, produxissemus, rivos, ut aiunt, sine fonte, corpus sine capite edidissemus. Quodnam enim opus theologicum ab his inclyti Parisiensis episcopi et Doctoris Angelici operibus alienum, nec omnimodæ eorum orthodoxiæ innixum jactitari potest? Quis theologus tùm antiquus cùm recens, gallicusve aut exterus, illos tanquàm suos magistros auderet non agnoscere? Omnes reipsà eò majorem vel minorem famam sibi propemodùm comparârunt, quò magis minùsve Petrum Lombardum et D. Aquinatem explanârunt aut interpretati sunt, aut eorum vestigiis institerunt. Ut verò aliquid amplius dicamus, cæteri omnes theologi à nemine penitùs et absolutissimè intelliguntur, nisi à quibus utriusque præstantissimi doctoris opera priùs prænoscuntur, quippe quæ ab omnibus omni ferè paginâ vel adducuntur, vel evolvuntur, vel jam planè inspecta supponuntur. Et hæc illorum cum Ecclesiâ similitudo, cujus ambo duæ firmissimæ sunt columnæ, ut cum eâ doctrinæ indefectibilitatem quodam modo participent. Quis enim non miretur, cùm post septem octove secula, vetustate oblivioneque tam multi auctores exoleverint, hâc nempe de causâ quòd à præsentibus rerum adjunctis alieni, plurimâ ex parte deficiant, ac sæpiùs, pro temporum ratione, arte criticâ judicioque careant; quis, inquam, non miretur hâc nostrâ ætate *Sententiarum* libros, *Summam*que *Theologicam* primo semper juventutis flore, ac pristinâ vitæ plenitudine virescere? Novellus namque theologiæ tiro, sicut et doctor sacrâ scientiâ excultissimus, hos assiduâ manu versant teruntque, ab his doctrinæ rudimenta percipiunt, et substantiales hauriunt delicias; hos prædicant in scholis professores, in concionibus memorant divini verbi præcones, in sacro tribunali duces habent et invocant confessarii, et qui controversiis incumbunt, validissima ab his mutuant argumenta. Nihil apud eos obsoletum, nihil infirmum reperias : ab integrâ eorum lectione cor suaviter demulcetur, animusque fructuosè instruitur.

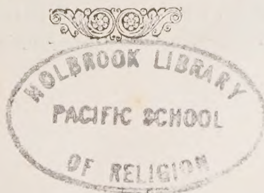
Nunc ad Petrum Lombardum redeat oratio (1).

Petrus Lombardus (cognomento Magister Sententiarum) *Lombardi* nomine vocatus est, quòd non longè à Novariensi civitate in Longobardiâ in lucem editus est. Primùm canonicus Carnutensis, tantâ nominis laude Lutetiæ Parisiorum inclaruit, ut scholiastes, seu scholæ Parisiensis præses electus, dein ad ejusdem urbis episcopatum evectus fuerit : quam quidem amplissimam dignitatem denegaverat Philippus, Ludovici Crassi filius, ac Ludovici Junioris frater, ut eam Petro magistro suo adjudicaret. Inclytam itaque sedem occupavit Petrus anno 1159, sed non nisi quinque annis Ecclesiam suam gubernavit, quippe qui supremum diem obiit anno 1164, æternâ præsul veneratione dignus, qui creditum sibi gregem doctrinâ simul et exemplis informare quàm maximè idoneus extitit.

Omnes ejus *Sententias* nôrunt, in quibus auctor ille universæ theologiæ summam ex sacris Litteris et orthodoxorum Patrum locis ac decretis mirabili compendio arteque complexus est, et apparentes in iis discrepantias clarâ methodo ac singulari sermonis luciditate conciliavit. Illud autem tanto successu peregit, ut agitatas inanis dialecticæ cavillationes penè expedierit, subdolasque in disputando artes minuerit, quibus hucusque circumstrepebant scholastica theologorum conventicula. Hinc postea sub insignibus ducis eundi ac per verba *Magistri* jurandi consuetudo apud omnes invaluit. Quidam tamen defectus in hoc opere occurrunt: celebris nempe theologus, omissis aliquando magni momenti quæstionibus, plurimas suâ quidem ætate graves, nostrâ verò sæpiùs inutiles evolvit, ac, dùm sensus figuratos argumentando prosequitur, firmis rationum momentis dogma assertum stabilire negligit. Hæc verò vitia facilè Petro condonabuntur, si ad tempus quo vixit respiciatur, et attendatur, eum, si unum forsan et alterum excipias, totam theologiam in unum quasi corpus primum contraxisse. Ipsi insuper nonnullæ exprobrantur opiniones quæ ab omnibus communiter non tenentur; et hæ quidem à nobis ad calcem operis infra subjicientur.

Præter Petri Lombardi *Sententias*, extant ejusdem *Commentaria in Psalmos*, Parisiis, 1541, in-fol., et *in Epistolas Pauli*, 1537, in-fol.

(1) D. Thomæ Aquinatis vitam infra describemus, cùm ad ejus *Summam* devenerimus.



PETRI LOMBARDI
IN LIBROS SENTENTIARUM
Prologus.



Cupientes aliquid de penuriâ ac tenuitate nostrâ cum pauperculâ in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere præsumpsimus; consummationis fiduciam, laborisque mercedem in Samaritano statuentes, qui, prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supererogranti cuncta reddere professus est. Delectat nos veritas pollicentis; sed terret immensitas laboris. Desiderium hortatur proficiendi, sed dehortatur infirmitas deficiendi (ex Aug., 3 libro de Trin., in proœmio), quam vincit zelus domûs Dei. Quo inardescentes, fidem nostram adversùs errores carnalium atque animalium hominum, Davidicæ turris clypeis munire, vel potiùs munitam ostendere, ac theologicarum inquisitionum abdita aperire, necnon et Sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiæ nostræ notitiam tradere studuimus (ex eodem Aug. loco citato; ex Hilario, in principio, 10 de Trin.). Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis, linguâ ac stylo nos servire flagitantium: quas bigas in nobis agitat Christi charitas. Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniæ atque contradictioni æmulorum semper fuisse obnoxium; quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque sit animorum sensus: ut cùm omne dictum veri ratione perfectum sit, tamen dùm aliud aliis aut videtur, aut complacet, veritati vel non intellectæ, vel offendenti, et impietatis error obnitatur, ac voluntatis invidia resultet; quam Deus seculi hujus operatur in illis diffidentiæ filiis, qui non rationi voluntatem subjiciunt, nec doctrinæ studium impendunt, sed his quæ somniàrunt sapientiæ verba coaptare nituntur, non veri, sed placiti rationem sectantes, quos iniqua voluntas non ad intelligentiam veritatis, sed ad defensionem placentium incitat; non desiderantes doceri veritatem, sed ab eâ ad fabulas convertentes auditum. Quorum professio est magis placita quàm docenda conquirere; nec docenda desiderare, sed desideratis doctrinam coaptare; habent rationem sapientiæ in superficie. Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax, ut sit in verbis pietas, quam amiserit conscientia, ipsamque simulatam pietatem, omni verborum mendacio impiam reddunt; falsæ doctrinæ institutis fidei sanctitatem corrumpere molientes, auriumque pruriginem, sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes, qui contentioni studentes, contra veritatem sine fœdere bellant. Inter veri namque assertionem et placiti defensionem pertinax pugna est, dùm se et veritas tenet, et se voluntas erroris tuetur. Horum igitur et Deo odibilem ecclesiam evertere, atque ora opilare (ne virus nequitiæ in alios effundere queant), et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore, hoc volumen, Deo præstante, compegimus, ex testimoniis veritatis in æternum fundatis, in quatuor libris distinctum. In quo majorum exempla doctrinamque reperies; in quo, per dominicæ fidei sinceram professionem, vipereæ doctrinæ fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandæ veritatis complexi, nec periculo impiæ professionis incerti, temperato inter utrumque moderamine utentes (ex August., in proœm., 3 de Trin.). Sicubi verò Patrum vox nostra insonuit, non à paternis discessit limitibus. Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multùm docto videri superfluus, cùm multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius; brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quærenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas quod quæritur offert sine labore (ex eodem loco supra citato). In hoc autem tractatu, non solùm pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desidero, maximè ubi profunda versatur veritatis quæstio, quæ utinam tot haberet inventores quot habet contradictores! Ut autem quod quæritur faciliùs occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur præmisimus.

DE MYSTERIO TRINITATIS.
LIBER PRIMUS.

DISTINCTIO PRIMA.

1. Veteris ac novæ legis continentiam, diligenti indagine, etiam atque etiam considerantibus nobis, præviâ Dei gratiâ, innotuit sacræ paginæ tractatu circa res, vel signa præcipuè versari; ut enim egregius doctor Aug. ait in libro de Doct. christ., omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res etiam per signa discuntur. Propriè autem hìc *res* appellantur, quæ non ad significandum aliquid adhibentur; *signa* verò, quorum usus est in significando. Eorum autem aliqua sunt, quorum omnis usus est in significando, non in justificando; quibus non utimur nisi aliquid significandi gratiâ, ut aliqua sacramenta legalia. Alia quæ non solùm significant, sed conferunt quod intùs adjuvet, sicut evangelica sacramenta. Ex quo apertè intelligitur quæ hìc appellentur signa, res illæ videlicet quæ ad significandum aliquid adhibentur. Omne igitur signum etiam res aliqua est. Quod enim nulla res est, ut in eodem Aug. ait (lib. et loc. citatis), omninò nihil est. Non autem è diverso omnis res signum est, quia non adhibetur ad significandum aliquid. Cùmque his intenderit theogolorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam, formam præscriptam in doctrinâ tenere advertet. De his ergo nobis aditum ad res divinas aliquatenùs intelligendas, Deo duce, aperire vo-

lentibus disserendum est: et primùm de rebus, postea de signis disseremus.

De rebus communiter agit.

2. Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Aug. ait (lib. 1, c. 3), quòd res aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum est, aliæ quæ fruuntur et utuntur. Illæ quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur, et quasi adminiculamur, ut ad illas res, quæ nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhærere possimus. Res verò quæ fruuntur et utuntur nos sumus; quasi inter utrasque constituti et angeli, et sancti. *Frui* autem est amore alicui rei inhærere propter seipsam. *Uti* verò, id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo fruendum est; aliàs abuti est, non uti: nam usus illicitus, abusus vel abusio nominari debet.

Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius, et Spiritus sanctus. Eadem tamen Trinitas quædam summa res est, communisque omnibus fruentibus, ea si tamen res dici debet, et non rerum omnium causa; si tamen et causa. Non enim facilè potest inveniri nomen quod tantæ excellentiæ conveniat, nisi quod meliùs dicitur Trinitas hæc unus Deus. Res autem quibus utendum est, mundus est, et in eo creata. Unde Aug. in eodem, lib. 1, c. 5: Utendum est hoc mundo, non fruendum, *ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciantur* (Rom. 2, 22), id est ut de temporalibus æterna capiantur. Item in eodem, c. 4: In omnibus rebus illæ tantùm sunt quibus fruendum est, quæ æternæ et incommutabiles sunt; cæteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem perveniatur. Idem Aug. in lib. 10 de Trin., c. 10: Fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit: utimur verò eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum est.

Item quid intersit inter frui et uti aliter quàm suprà.

3. Notandum verò quòd idem Aug. in libro 10, de Trin. c. 11, aliter quàm supra accipiens uti et frui, sic dicit: Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Frui autem est, uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei; ideoque omnis qui fruitur, utitur; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur, et fruitur, si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter ipsum sed propter aliud appetit. Et attende quia videtur Aug. dicere illos frui tantùm qui in re gaudent, non jam in spe: et ita in hâc vitâ non videmur frui, sed tantùm uti, ubi gaudemus in spe; cùm supra dictum sit, frui esse amore inhærere alicui rei propter se: qualiter etiam hìc multi adhærent Deo.

Determinatio eorum quæ videntur contraria.

4. Hæc ergo quæ sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes, nos et hìc, et in futuro frui; sed ibi propriè, et perfectè, et plenè, ubi per speciem videbimus quo fruemur; hìc autem, dùm in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeò plenè, unde in libro 10 de Trin., cap. 10: Fruimur cognitis in quibus voluntas est. Idem in lib. de Doct. christ. ait, lib. 1, cap. 30: Angeli illo fruentes jam beati sunt, quo et nos frui desideramus; et quantùm in hâc vitâ jam fruimur, vel per speculum, vel in ænigmate, tantò nostram peregrinationem, et tolerabiliùs sustinemus, et ardentiùs finire cupimus.

Alia determinatio.

5. Potest etiam dici quòd qui fruitur etiam in hâc vitâ, non tantùm habet gaudium spei, sed etiam rei, quia jam delectatur in eo quod diligit, et ita jam rem aliquatenus tenet. Constat igitur quòd debemus Deo frui et non uti. Illo enim, ut ait Aug., lib. 1 de Doct. christ., frueris, quo efficeris beatus, et in quo spem ponis, ut ad id pervenias. De hoc idem ait in lib. 1 de Doct. christ., cap. 31: Dicimus nos eâ re frui quam diligimus propter se, et eâ re fruendum nobis esse tantùm quâ efficimur beati; cæteris verò utendum (Aug. lib. eodem, c. 33). Frequenter tamen dicitur frui, cum delectatione uti. Cùm enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum gerit: si tamen per eam transieris, et ad illud ubi permanendum est eam retuleris, uteris eâ; et abusivè, non propriè, diceris frui. Si verò inhæseris atque permanseris, finem in eâ ponens lætitiæ tuæ, tunc verè et propriè frui dicendus es; quod non est faciendum nisi in illâ Trinitate, id est, summo et incommutabili bono.

Utrùm hominibus sit utendum, vel fruendum.

6. Cùm autem homines qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquæ sint, quæritur utrùm se frui debeant, an uti, an utrumque? Ad quod sic respondet Aug. in lib. de Doct. christ., c. 22: Si propter se homo diligendus est, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo (Hier. 17). Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cujus etiam spes hoc tempore nos consolatur. In homine autem spes ponenda non est, quia maledictus est qui hoc facit (cap. unico). Ergo si liquidè advertas, nec seipso quisquam frui debet, quia diligere se propter se non debet, sed propter illud quo fruendum est. Huic autem contrarium videri non debet quod Apost. ad Philemonem loquens ait: *Ita, frater, ego te fruar in Domino.* Quod ita determinat Aug. in lib. 1 de Doct. christ., c. 33: Si dixisset tantùm *te fruar*, et non addidisset *in Domino*, videretur finem dilectionis ac spem constituisse in eo; sed quia illud addidit *in Domino* se finem posuisse, eodemque frui significavit. Cùm enim (ut idem August. ait ibidem) homine in Deo frueris, Deo potiùs quàm homine frueris.

Hìc quæritur an Deus fruatur, an utatur nobis.

7. Sed cùm Deus diligat nos, ut frequenter Scriptura dicit, quæ ejus dilectionem erga nos multùm commendat, quærit Aug. ibid., c. 38, quomodò diligat: an ut utens, an ut fruens; et procedit ita: Si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Ait enim Propheta: *Bonorum meorum non eges.* Omne enim bonum nostrum vel ipse est, vel ab ipso est; non ergo fruitur nobis, sed utitur. Si enim nec fruitur, nec utitur, non invenio quomodò diligat nos. Neque tamen sic utitur nobis, ut nos aliis rebus. Nos enim res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur: Deus verò ad suam bonitatem usum nostrum refert. Ille enim miseretur nostrî propter suam bonitatem; nos autem nobis invicem propter illius bonitatem. Ille nostrî miseretur, ut se perfruamur; nos verò invicem nostrî miseremur, ut illo fruamur. Cùm enim nos alicujus miseremur, et alicui consulimus, ad ejus quidem facimus utilitatem, eamque intuemur (Aug. lib. 1 de Doct. christ., cap. 30). Sed nostra fit consequens, cùm misericordiam quam aliis impendimus non relinquit Deus sine mercede. Hæc autem merces summa est, ut ipso fruamur. Item quia bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus (ex eodem lib. c. 32). Porrò etiam quia justus est, non impunè mali sumus; et in quantum mali sumus, in tantum etiam minùs sumus. Ille ergo usus, quo nobis utitur Deus, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur; ad ejus verò tantummodò bonitatem (ex eodem lib. c. 32).

Utrùm utendum, an fruendum sit virtutibus.

8. Hìc considerandum est utrùm virtutibus sit utendum, an fruendum. Quibusdam videtur quòd eis sit utendum, et non fruendum: et hoc confirmant auctoritate Aug. qui, ut prætaxatum est (in num. 5 hujus primæ dist. Id habetur lib. 1 de Doct. christ., c. 33), dicit non esse fruendum nisi Trinitate, id est, summo et incommutabili bono. Item dicunt ideò non esse fruendum eis, quia propter se amandæ non sunt, sed propter æternam beatitudinem. Illud autem quo fruendum est, propter se amandum est. Sed quòd virtutes propter se amandæ non sint, imò propter beatitudinem solam, probant auctoritate Aug. qui, in lib. 13 de Trin., contra quosdam ait: Fortè virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic nobis persuadere audent, ut ipsam beatitudinem non

amemus; quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus. Ecce his verbis videtur Aug. cap. 8, ostendere quòd virtutes non propter se, sed propter solam beatitudinem amandæ sint. Quod si ita est, ergo eis fruendum non est. Aliis verò contra videtur, scilicet quòd fruendum eis sit, quia propter se petendæ et amandæ sunt. Et hoc confirmant auctoritate Amb., qui ait super illum locum Epistolæ ad Gal.: *Fructus autem Spiritûs est charitas, gaudium, pax, patientia*, etc.; at hìc non nominat opera, sed fructus, quia propter se petenda sunt: si verò propter se petenda sunt, ergo et propter se amanda (c. 5). Nos autem harum quæ videtur auctoritatum repugnantiam de medio eximere cupientes, dicimus quòd virtutes propter se petendæ et amandæ sunt, et tamen propter solam beatitudinem: propter se quidem amandæ sunt, quia delectant sui possessores sincerâ et sanctâ delectatione, et in eis pariunt gaudium spirituale. Veruntamen non est hìc consistendum, sed ultra gradiendum, non hìc hæreat dilectionis gressus, neque hìc sit dilectionis terminus; sed referatur hoc ad illud summum bonum, cui soli omninò inhærendum est, quia illud propter se tantùm amandum est, et ultra illud nihil quærendum est; illud est enim supremus finis. Ideò Aug. dicit (in num. 5, et lib. de Doct. christ., c. 33) quòd eas diligimus propter solam beatitudinem; non quin eas propter se diligamus, sed quia id ipsum quod eas diligimus, referimus ad illud summum bonum, cui soli inhærendum est et in eo permanendum, finisque lætitiæ ponendus: quare virtutibus non est fruendum. Sed, dicet aliquis: Frui est amore inhærere alicui rei propter se ipsam, ut prædictum est. Si ergo virtutes propter se amandæ sunt, et eis fruendum est. Ad quod dicimus, in illâ descriptione, ubi dicitur *propter seipsam*, intelligendum est tantummodò, ut scilicet ametur propter seipsam tantùm, ut non referatur ad illud, sed ibi ponatur finis, ut supra ostendit Aug., cap. 1, dicens: Si inhæseris atque permanseris finem ponens lætitiæ, tunc verè et propriè frui dicendus es; quod non est faciendum, nisi in illâ Trinitate, id est summo et incommutabili bono. Utendum est ergo virtutibus, et per eas fruendum summo bono; ita et de voluntate bonâ dicimus, unde Aug. in lib. 10 de Trin. ait: Voluntas est per quam fruimur; ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi fortè aliqua virtus sit Deus, ut charitas; de quâ post tractabitur, dist. 71, lib. 1.

Epilogus.

9. Omnium igitur quæ dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, hæc summa est: Quòd aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum est, aliæ quæ fruuntur et utuntur, et inter eas quibus utendum est, etiam quædam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiæ animi, quæ sunt naturalia bona. De quibus omnibus antequàm de signis tractemus, agendum est: ac primùm de rebus quibus fruendum est, scilicet de sanctâ atque individuâ Trinitate.

DISTINCTIO II.

DE MYSTERIO TRINITATIS ET UNITATIS.

1. Hoc quoque verâ ac piâ fide tenendum est, quod Trinitas unus sit et solus verus Deus, ut ait Aug. in lib. 1 de Trin., c. 2, scilicet Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et hæc trinitas unius ejusdemque substantiæ vel essentiæ dicitur, creditur et intelligitur; quæ est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur. Mentis enim humanæ acies invalida, in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. Item in lib. 1 Retract. c. 10: Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. De hâc re ergo summâ et excellentissimâ, cum modestiâ et timore agendum est, et attentissimis auribus atque devotis audiendum, ubi quæritur unitas Trinitatis, Patris scilicet, et Filii, et Spiritûs sancti; quia nec periculosiùs alicubi erratur, nec laboriosiùs aliquid quæritur, nec fructuosiùs aliquid invenitur. Proinde omnis qui audit et legit ea quæ de ineffabili et inaccessibili luce Divinitatis dicuntur, studeat imitari atque servare quod venerabilis doctor August. in 2 lib. de Trin. de seipso ait: Non pigebit me, inquit, sicubi hæsito quærere; nec pudebit, sicubi erro, discere. Quisquis ergo audit hoc vel legit, ubi pariter certus est, pergat mecum: ubi pariter hæsitat, quærat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me. Ita ingrediamur simul charitatis viam, tendentes ad eum de quo dictum est psal. 10: *Quærite faciem ejus semper.*

Quæ fuerit intentio scribentium de Trinitate.

2. Omnes autem catholici tractatores, ut in eodem primo lib. de Trin., c. 4, Aug. ait, qui de Trinitate, quæ Deus est, scripserunt, hoc intenderunt, secundùm Scripturas docere quòd Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, unius sint substantiæ et inseparabili æqualitate unus sint Deus: ut sit unitas in essentiâ, et pluralitas in personis, ideò que non sunt tres dii, sed unus Deus, licèt Pater Filium genuerit, et ideò Filius non sit qui Pater est; Filiusque à Patre sit genitus, et ideò Pater non sit qui Filius est; et Spiritus sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantùm Patris et Filii Spiritus, utrique coæqualis, et ad Trinitatis pertinens unitatem. Teneamus ergo Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum unum esse naturaliter Deum, ut ait August. in lib. de Fide ad Petrum, neque tamen ipsum Patrem esse, qui Filius est; nec Filium ipsum esse, qui Pater est; nec Spiritum sanctum ipsum esse, qui Pater est aut Filius. Una est enim Patris et Filii et Spiritûs sancti essentia, quam Græci ὁμουσίαν vocant; id quà non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus: quamvis sit personaliter alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

Quis ordo sit servandus cùm de Trinitate agitur.

3. Cæterum, ut in primo libro de Trin. Aug. docet, primò secundùm auctoritates sanctarum Scripturarum, utrùm fides ita se habeat demonstrandum est. Deinde adversùs garrulos ratiocinatores, elatiores magis quàm capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est; ut eorum inquisitionibus satisfacientes, mansuetos pleniùs instruamus, et illi si nequiverint invenire quod quærunt, de suis mentibus potiùs quàm de ipsâ veritate, vel de nostrâ assertione conquerantur.

Testimonia sanctorum de Trinitate.

4. Proponamus ergo in medium veteris ac novi Testamenti auctoritates, quibus divinæ unitatis atque Trinitatis veritas demonstretur, ac primùm ipsa legis exordia occurrant, ubi Moses ait, Deuter. 6: *Audi, Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est.* Item Exod. cap. 20: *Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terrâ Ægypti; non erunt tibi alii dii præter me.* Ecce hìc significavit unitatem divinæ naturæ. Deus enim, ut ait Amb. in primo lib. de Trin. (de Fide, lib. 1), nomen est naturæ. Dominus verò nomen est potestatis. Item alibi Deus loquens ad Moysen ait. Exod. 3: *Ego sum qui sum, et si quæsierint nomen meum, vade et dic eis: Qui est, misit me ad vos.* Dicens enim: *Ego sum*, non, *Nos sumus;* et *qui est*, non *qui sumus*, apertissimè declaravit unum solum Deum esse. In cantico etiam Exodi legitur, c. 15: *Dominus omnipotens nomen ejus;* non ait *Domini:* unitatem volens significare. Personarum quoque pluralitatem et naturæ unitatem simul ostendit Dominus in Gen., c. 1, dicens: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Dicens enim, *faciamus*, et *nostram*, pluralitatem personarum ostendit: dicens verò *imaginem*, unitatem essentiæ. Ut enim dicit Aug. in lib. de Fide ad Petrum, si in illâ naturâ Patris, et Filii, et Spiritûs sancti una esset tantùm persona, non diceretur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Cùm enim dicit *ad imaginem*, ostendit unam naturam esse, ad cujus imaginem homo fieret; cùm verò dicit *nostram*, osten-

dit eumdem Deum non unam, sed plures esse personas.

Apertè ostendit quòd nec solitudo, nec diversitas, nec singularitas ibi est, sed similitudo.

5. Hilarius quoque, in lib. 3 de Trin., dicit his verbis significari quòd in Trinitate nec diversitas est, nec singularitas vel solitudo; sed similitudo, et pluralitas sive distinctio; ait enim sic : Qui dixit : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, invicem esse suî similes, in eo quòd dicit imaginem et similitudinem nostram, ostendit. Imago enim sola non est, et similitudo sibi non est; neque diversitatem duobus admisceri ad alterius alterum similitudo permittit. Item idem in lib. 4, circa finem : Absolutiùs voluit intelligi significationem hanc non ad se esse referendam tantùm, dicendo : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* professio enim consortii sustulit intelligentiam singularitatis, quia consortium aliquod nec potest esse sibi ipsi solitario (circa medium), neque rursum solitudo solitarii recipit *faciamus;* neque quisquam alieno à se loquitur *nostram;* uterque ergo sermo scilicet *faciamus* et *nostram*, ut solitarium eumdemque non patitur, ita neque diversum à se, alienumque significat; solitario convenit *faciam* et *meam;* non solitario verò convenit dicere *faciamus* et *nostram;* uterque sermo ut non solitarium tantùm, ita neque differentem esse, vel diversum esse significat. Nobis quoque nec solitarius nec diversus est confitendus; ita ergo Deus ad communem sibi cum Deo imaginem, eamdemque similitudinem reperitur operari, ut nec significatio efficientis admittat intelligentiam solitudinis, nec operatio constituta ad eamdem imaginem vel similitudinem patiatur diversitatem divinitatis. In his verbis Hilar. pluralitatem personarum voluit intelligi nomine consortii, atque significavit nomine consortii vel pluralitatis non poni aliquid, sed removeri. Pluralitas enim vel consortium personarum cùm dicitur, solitudo vel singularitas negatur; cùm dicimus plures esse personas, significamus quòd non est una sola. Ideò Hilarius volens ista subtiliter et sanè intelligi, ait : Professio consortii sustulit intelligentiam singularitatis; non dicit : Posuit aliquid. Ita etiam cùm dicimus tres personas, singularitatem et solitudinem tollimus; et quòd Pater non est solus, nec Filius est solus, nec Spiritus sanctus est solus, significamus; et quòd nec Pater tantùm est et Filius, nec Pater tantùm et Spiritus sanctus, nec Filius tantùm et Spiritus sanctus. De hoc autem in sequenti pleniùs agetur (distinct. 19), ubi etiam secundùm quid similes dicantur tres personæ, et utrùm aliquo modo sit ibi diversitas vel differentia ostendetur.

Ad idem quod cœperat redit, ut alias auctoritates supponat.

6. Nunc verò ad propositum redeamus; et ad ostendendum personarum pluralitatem atque essentiæ divinæ unitatem, alias sanctorum auctoritates inducamus. Moyses dicit : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (Gen. 1); per Deum significans Patrem; per principium, Filium. Et pro eo quod apud nos *Deus* dicitur, Hebraica veritas habet *Heloym*, quod est plurale hujus singularis, quod est *hel*. Quod ergo non est dictum *hel*, quod est Deus; sed *heloym*, quod interpretari potest *dii* sive *judices*, ad pluralitatem personarum refertur. Ad quam etiam illud attinere videtur, quod diabolus per serpentem dixit : *Eritis sicut dii.* Pro quo in Hebraico habetur *heloym;* ac si diceret : *Eritis sicut divinæ personæ.* Ille etiam maximus prophetarum et regum David, qui suam cæteris præfert intelligentiam dicens psal. 67 : *Super senes intellexi*, unitatem divinæ naturæ ostendens ait psal. 80 : *Dominus nomen est illi;* non dicit *Domini.* Alibi etiam ejusdem unitatem et æternitatem simul ostendens ait ex personâ Dei *Israel, si me audieris, non erit in te Deus recens, neque adorabis Deum alienum.* Aliud horum, ut dicit Ambros., in lib. 1 de Trin. (de Fide, l. 1, c. 5), significat æternitatem; aliud unitatem substantiæ indifferentis, ut neque posteriorem Patre, neque alterius divinitatis Filium, vel Spiritum sanctum esse credamus; nam si Patre posterior est Filius, vel Spiritus sanctus, recens est; et si unius non est divinitatis, alienus est; sed nec posterior est, quia recens non est; nec alienus, quia ex Patre natus est Filius, ex Patre procedit Spiritus sanctus. Alibi quoque distinctionem personarum insinuans ait (psal. 66) : *Verbo Domini cœli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Alibi etiam ait : *Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus, et metuant eum omnes fines terræ.* Trina enim confessio Dei trinitatem exprimit personarum : unitatem verò essentiæ aperit, cùm singulariter subjungit *eum.* Isaias quoque dicit c. 6 se audîsse Seraphim clamantia : *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus.* Per hoc quod dicit ter *sanctus*, Trinitatem significat; per hoc quod subdit *Dominus Deus*, unitatem essentiæ. David quoque æternam Filii generationem apertè insinuat ex personâ Filii dicens (psal. 2) : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu; Ego hodiè genui te.* De hâc generatione ineffabili Isaias ait, cap. 53 : *Generationem ejus quis enarrabit?* In lib. quoque Sap. æternitas Filii cum Patre monstratur, ubi Sapientia ita loquitur : *Dominus possedit me ab initio viarum suarum; antequàm quidquam faceret à principio, ab æterno ordinata sum; antequàm terra fieret, necdùm erant abyssi, et ego jam concepta eram; necdùm fontes, necdùm montes aut colles, et ego parturiebar; adhuc terram non fecerat, et cardines orbis terræ, quando præparabat cœlos, aderam; quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens, et delectabar per singulos dies ludens coram eo.* Ecce aptum de æternâ geniturâ testimonium; quo ipsa Sapientia perhibet se ante mundum conceptam esse et parturiri, id est, genitam, et apud Patrem æternaliter existere. Ipsa etiam alibi ait (Eccl. 24) : *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam.* Micheas quoque propheta æternam Verbi generationem, et temporalem ex Mariâ, simul insinuavit dicens, c. 5 : *Et tu Bethleem Ephrata, parvulus es in millibus Juda : ex te egredietur qui sit dominator in Israel; et egressus ejus ab initio à diebus æternitatis.*

Specialia testimonia de Spiritu sancto.

7. De Spiritu sancto etiam expressa documenta in veteri Testamento habemus. In Gen. enim legitur (c. 1) : *Spiritus Domini ferebatur super aquas* Et David dicit psal. 138 : *Quo ibo à Spiritu tuo?* In lib. Sap. dicitur, cap. 1 : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum; benignus est enim Spiritus sapientiæ.* Isaias quoque ait cap. 61 : *Spiritus Domini super me.*

De testimoniis novi Testamenti.

8. Nunc verò post testimonia veteris Testamenti, de fide sanctæ Trinitatis et unitatis, ad novi Testamenti auctoritates accedamus; ut in medio duorum animalium, id est, testamentorum, cognoscatur veritas : et forcipe de altari sumatur calculus quo tangantur ora fidelium. Dominus itaque Christus unitatem divinæ essentiæ ac personarum trinitatem apertè insinuat, dicens apostolis : *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* In nomine utique ait, ut Ambros. ait in lib. 1 de Trin. (de Fide, l. 1, c. 1, 2), non in nominibus, ut unitas essentiæ ostendatur. Per nomina tria quæ supposuit, tres esse personas declaravit. Ipse etiam ait : *Ego et Pater unum sumus;* unum dixit, ut ait Ambr. in eodem, ne fiat discretio potestatis naturæ; et addidit, *sumus*, ut Patrem Filiumque cognoscas; scilicet ut perfectus Pater Filium perfectum genuisse credatur; et quòd Pater et Filius unum sint, non confusione personæ, sed unitate naturæ. Joannes quoque in Epistolâ 1 canonicâ ait : *Tres sunt qui testimonium perhibent in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.* Ipse etiam in initio Evangelii sui ait : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum;* ubi apertè ostendit Filium semper et æternaliter fuisse apud Patrem; et alium apud alium. Apostolus quoque apertè Trinitatem distinguit dicens, Gal. 4 : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra*, et alibi, Rom. 8 : *Si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum*

havitat in nobis, etc. Item alibi Trinitatem atque unitatem evidentissimè commendat dicens, Rom. 8 : *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria. Ex ipso* ait, ut Aug. in lib. 1 de Trin., c. 6, ait, propter Patrem ; *per ipsum* dicit, propter Filium; *in ipso*, propter Spiritum sanctum. Per hoc verò quòd non ait ex ipsis, per ipsos, et in ipsis, nec ait ipsis gloria, sed *ipsi*, insinuavit hanc Trinitatem unum Deum esse. Sed quia singulæ penè syllabæ novi Testamenti hanc ineffabilis unitatis atque Trinitatis veritatem concorditer insinuant, inductioni testimoniorum super hâc re supersedeamus, et rationibus congruisque similitudinibus ita esse, prout infirmitas nostra valet, ostendamus.

DISTINCTIO III.

INCIPIT OSTENDERE QUOMODO PER CREATURAM POTUERIT COGNOSCI CREATOR.

1. Apostolus namque ait, Rom. 1, *quòd invisibilia Dei à creaturâ mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspicuuntur ; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas.* Per creaturam mundi intelligitur homo, propter excellentiam quâ excellit inter alias creaturas; vel propter convenientiam quam habet cum omni creaturâ. Homo ergo invisibilia Dei intellectu mentis conspicere potuit, vel etiam conspexit, per ea quæ facta sunt, id est, per creaturas visibiles vel invisibiles. A duobus enim juvabatur : scilicet à naturâ, quæ rationalis erat; et ab operibus à Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Ideòque Apostolus dixit : *Quia Deus revelavit illis*, scilicet, dùm fecit opera, in quibus artificis aliquatenùs relucet indicium.

Prima ratio vel modus quomodo potuit cognosci Deus.

2. Nam sicut ait Ambros., ut Deus qui natura invisibilis est, etiam à visibilibus posset sciri, opus fecit quod opificem visibilitate suî manifestavit ; ut per certum, incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, sive cognoverunt, ultra omnem creaturam esse illum qui ea fecit, quæ nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quæcumque vis creatura, et faciat tale cœlum et terram; et dicam quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat super omnem creaturam esse illum qui ea fecit, ac per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit.

Secunda ratio quâ potuit cognosci, vel modus quo noverunt.

3. Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt : ut enim Aug. ait in lib. de Civ. Dei, viderunt summi philosophi nullum corpus esse Deum, et ideò cuncta corpora transcenderunt quærentes Deum ; viderunt etiam quidquid mutabile est, non esse summum Deum, omniumque principium : et ideò omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse, et à nullo fieri potuisse.

Tertia ratio vel modus.

4. Consideraverunt etiam quidquid est in substantiis, vel corpus esse, vel spiritum : meliùsque aliquid spiritum esse quàm corpus, sed longè meliorem qui spiritum fecit et corpus.

Quartus modus vel ratio.

5. Intellexerunt etiam corporis speciem esse sensibilem, et spiritûs speciem intelligibilem ; et intelligibilem speciem sensibili prætulerunt. Sensibilia dicimus quæ visu tactuque corporis sentiri queunt ; intelligibilia, quæ conspectu mentis possunt intelligi. Cùm ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minùsque speciosa essent ; si autem omni specie carere possent, omninò nulla essent ; viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideòque incomparabilis ; et illud esse rerum principium rectissimè crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent. Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Cùm ergo Deus una sit et simplex essentia, quæ ex nullâ diversitate partium vel accidentium consistit, pluraliter tamen dicit Apostolus, *invisibilia Dei*, quia pluralibus modis cognoscitur veritas Dei per ea quæ facta sunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor æternus ; ex magnitudine creaturarum, omnipotens; ex ordine et dispositione, sapiens ; ex gubernatione, bonus. Hæc autem omnia ad unitatem deitatis pertinent monstrandam.

Quomodò in creaturis apparet vestigium Trinitatis.

6. Nunc restat ostendere utrùm per ea quæ facta sunt aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit. De hoc Aug. in lib. 6, cap. 6, de Trin., ait : Oportet ut Creatorem per ea quæ facta sunt, intellectu conspicientes, Trinitatem intelligamus. Hujus enim Trinitatis vestigium in creaturis apparet. Hæc enim quæ arte divinâ facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem et ordinem. Nam quodque horum creatorum, et unum aliquid est, sicut sunt naturæ corporum et ingenia animarum; et aliquâ specie formatur, sicut sunt figuræ vel qualitates corporum, ac doctrinæ vel artes animarum ; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, et amores vel delectationes animarum, et ita in creaturis prælucet vestigium Trinitatis. In illâ enim Trinitate summa origo est omnium rerum, et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio. Summa autem origo, ut Aug. ostendit in lib. de verâ Religione, intelligitur Deus Pater, à quo sunt omnia; à quo Filius et Spiritus sanctus; perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nullâ ex parte ei dissimilis; quem cum ipso, et in ipso Patre veneramur; quæ forma est omnium quæ ab initio facta sunt, et ad unum referuntur, quæ tamen omnia nec fierent à Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summè bonus esset; qui et nulli naturæ quæ ab illo bona esset, invidit; et ut in bono ipso maneret, alia quantùm vellet, alia quantùm posset dedit, quæ bonitas intelligitur Spiritus sanctus, qui est donum Patris et Filii; quare ipsum donum Dei cum Patre et Filio æquè incommutabile, colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creaturarum unius substantiæ, Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem, à quo sumus; et Filium, per quem sumus; et Spiritum sanctum, in quo sumus, scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam quâ reconciliamur : unum scilicet quo auctore conditi sumus; et similitudinem ejus, per quam ad unitatem reformamur, et pacem, quâ unitati adhæremus : scilicet Deum qui dixit, Genes. 1 : *Fiat lux*, et Verbum, per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter est, et donum benignitatis ejus; quâ placuit quod ab eo per Verbum factum est, et reconciliatum est auctori ut non interiret. Ecce ostensum est qualiter in creaturis aliquatenùs imago Trinitatis indicatur ; non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit, sine doctrinæ vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo. Exod. 8. Adjuvamur tamen in fide invisibilium, per ea quæ facta sunt.

Quomodò in animâ sit imago Trinitatis.

7. Nunc verò ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humanâ quæ novit Deum, vel potest nôsse, Trinitatis imaginem reperiamus. Ut enim ait Aug. in. lib. 14 de Trinitate, cap. 8, licèt humana mens non sit ejus naturæ, cujus Deus est, imago tamen illius, quo nihil melius est, ibi quærenda et invenienda est, quo natura nostra nil habet melius, id est, in mente. In ipsâ etiam mente antequàm sit princeps Dei, ejus imago reperitur ; etsi enim amissâ Dei participatione deformis sit, imago Dei tamen permanet. Eo enim ipso imago Dei est

mens, quo capax ejus est, ejusque particeps esse potest. Jam ergo in eâ Trinitatem, quæ Deus est, inquiramus. Ecce enim mens meminit suî, intelligit se, diligit se; hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondùm quidem Deum, sed imaginem Dei. Hìc enim quædam apparet trinitas memoriæ, intelligentiæ et amoris. Hæc ergo tria potissimùm tractemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem. Hæc ergo tria, ut Aug. ait in lib. 10 de Trin., c. 21, non sunt tres vitæ, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, una essentia. Memoria verò dicitur ad aliquid, et intelligentia et voluntas sive dilectio similiter ad aliquid dicitur: vita verò dicitur ad seipsam et mens et essentia. Hæc ergo tria eo unum sunt, quo una vita, una mens, una essentia, et quidquid aliud ad seipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo verò tria sunt, quo ad se invicem referuntur.

Quomodò æqualia sint, quia capiuntur à singulis omnia et tota. (Ex August., lib. 10 de Trin., cap. 11.)

8. Æqualia etiam sunt non solùm singula singulis, sed etiam singula omnibus; alioquin non se invicem caperent; se autem invicem capiunt. Capiuntur enim et à singulis singula, et à singulis omnia. Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere.

Quomodò tota illa tria memoria capiat.

9. Totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini. Quod enim memoriæ meæ non memini, illud non est in memoriâ meâ: nihil autem tam in memoriâ est, quàm ipsa memoria; totam ergo memini. Item quicquid intelligo, intelligere me scio; et scio me velle quicquid volo, quicquid autem scio memini. Totam ergo intelligentiam totamque voluntatem meam memini.

Quomodò illa tria tota capiat intelligentia. (August. loc. cit.)

10. Similiter cùm hæc tria intelligo, tota simul intelligo, neque enim quicquam intelligibilium est quod non intelligam, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini, nec volo. Quicquid ergo intelligibilium non intelligo, consequenter etiam nec memini, nec volo. Quicquid ergo intelligibilium memini et volo, consequenter intelligo.

Quomodò illa tota capiat voluntas.

11. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam memoriam capit, dùm utor toto eo quod intelligo et memini; cùm itaque invicem à singulis et omnia et tota capiantur, æqualia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis: et hæc tria unum, una vita, una mens, una essentia. Ecce illius summæ unitatis atque Trinitatis ubi una est essentia et tres personæ, imago est humana mens, licèt impar. Mens autem hìc pro animo ipso accipitur, ubi est illa imago Trinitatis. Propriè verò mens dicitur, ut ait August., lib. 15 de Trin., c. 7, non ipsa anima, sed quod in eâ est excellentius, qualiter sæpè accipitur. Illud etiam sciendum est, quòd memoria non solùm est absentium et præteritorum, sed etiam præsentium, ut ait Aug. in lib. 14 de Trin., cap. 14, alioquin non se caperet.

Ex quo sensu illa tria dicantur esse unum et una essentia quæritur.

12. Hìc attendendum est diligenter ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam, intelligentiam, voluntatem esse unum, unam mentem, unam essentiam, quod utique non videtur esse verum juxta proprietatem sermonis. Mens enim, id est, spiritus rationalis, essentia est spiritualis et incorporea. Illa verò tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et à se invicem differunt; quia memoria non est intelligentia vel voluntas, nec intelligentia voluntas sive amor.

Quòd etiam ad se invicem dicuntur relativè.

13. Et hæc tria etiam ad seipsa referuntur, ut ait Aug. in lib. 9 de Trin., c. 3. Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodò amat vel meminit quod nescit? Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt à seipsis, et tamen eorum singulum, et simul omnia una essentia est, cùm et relativè dicantur ad invicem.

Hìc aperitur quod supra quærebatur, scilicet quomodò hæc tria dicantur unum.

14. Sed jam videndum est quomodò hæc tria dicantur una substantia. Ideò quia scilicet in ipsâ animâ vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quæ possunt adesse vel abesse; unde Aug. in lib. 9 de Trin., c. 5, ait: Admonemur, si utcumque videre possumus, hæc in animo existere substantialiter, non tanquàm in subjecto, ut color in corpore; quia etsi relativè dicuntur ad invicem, singula tamen substantialiter sunt in substantiâ suâ. Ecce ex quo sensu illa tria dicantur esse unum vel una substantia. Quæ tria, ut Aug. ait in lib. 15 de Trin., c. 4, in mente naturaliter divinitùs instituta quisquis vivaciter perspicit, et quàm magnum fit in eâ, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci, reminiscitur enim per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profectò reperit illius summæ Trinitatis imaginem.

Quòd in illâ similitudine est dissimilitudo. (Ex Aug., lib. 15 de Trin., c. 20.)

15. Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eâdem Trinitate factam ita ei comparet, ut omninò existimet similem, sed potiùs in qualicumque istâ similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat.

Prima dissimilitudo, (Ex eodem lib., c. 22.)

16. Quod breviter ostendi potest. Homo unus per ista tria meminit, intelligit, diligit; qui nec memoria est, nec intelligentia, nec dilectio, sed hæc habet. Unus ergo homo est, qui habet hæc tria, non ipse est hæc tria; in illius verò summæ simplicitate naturæ, quæ Deus est, quamvis unus sit Deus, tamen tres personæ sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus; et hæ tres personæ sunt unus Deus. Aliud est itaque Trinitas res ipsa, aliud imago Trinitatis in re aliâ: propter quam imaginem etiam illud in quo sunt hæc tria, imago dicitur, scilicet homo. Sicut imago dicitur et tabula et pictura quæ est in eâ; sed tabula nomine imaginis appellatur propter picturam quæ est in eâ.

Altera dissimilitudo. (Ex Aug., lib. 15 de Trin., c. 7.)

17. Rursùs ista imago quæ est homo habens illa tria, una persona est, illa verò Trinitas non una persona est, sed tres personæ, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Itaque in istâ imagine Trinitatis, non hæc tria unus homo, sed unius hominis sunt. In illâ verò summâ Trinitate, cujus hæc imago est, non unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus; et tres sunt illæ personæ, non una persona. Illa enim tria non homo sunt, sed hominis sunt, vel in homine sunt. Sed numquid possumus dicere Trinitatem sic esse in Deo, ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Absit ut hoc credamus! Dicamus ergo in mente nostrâ imaginem Trinitatis, sed exiguam, et qualemcumque esse; quæ summæ Trinitatis ita gerit similitudinem, ut ex maximâ parte sit dissimilis. Sciendum verò est quòd hæc trinitas mentis, ut ait Augustin., in lib. 14 de Trin., cap. 12, non propterea tantùm imago Dei est, quia suî meminit mens, et intelligit, ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare illum à quo facta est.

Alia assignatio trinitatis in animâ, scilicet mens, notitia, amor.

18. Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui trinitas in animâ, quæ est imago illius summæ et ineffabilis Trinitatis; ut enim ait Aug. in lib. 11 de Trin., cap. 4, mens, et notitia ejus, et amor, tria quædam sunt. Mens enim novit se, et amat se, nec amare se potest, nisi etiam noverit se. Duo quædam sunt mens et notitia ejus, ut habetur lib. 15 de Trin., c. 7. Item duo quædam sunt mens et amor ejus. Cùm

ergo se novit mens et amat se, manet trinitas, scilicet mens, amor, et notitia. Mens autem hìc accipitur non pro animâ, sed pro eo quod in animâ excellentius est.

Hæc autem tria cùm sint distincta à se invicem, dicuntur tamen esse unum; quia in animâ substantialiter existunt.

Quia mens vice Patris, notitia. Filii, amor, Spiritûs sancti accipitur. (Ex Aug., lib. 9 de Trin., c. 12.)

19. Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim cùm se cognoscit, notitiam suì gignit, et est sola parens suæ notitiæ. Tertius est amor, qui de ipsâ mente et notitiâ procedit, dùm mens cognoscit se et diligit se; non enim posset se diligere, nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, id est, notitiam suam: et ita amor quidam complexus est parentis et prolis.

Quòd non est minor mente notitia, nec amor utroque. (Ex eodem Aug. lib.)

20. Nec est minor proles parente, dùm tantam se novit mens, quanta est; nec minor est amor parente et prole, id est, mente et notitiâ, dùm tantùm se diligit mens, quantùm se novit et quanta est.

Quòd hæc tria in seipsis sunt. (Ex eodem lib., cap. 5.)

21. Sunt etiam hæc singula in seipsis, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitiâ, et notitia in mente noscente est. Ecce in his tribus qualecumque vestigium Trinitatis apparet.

Quomodò mens per ista proficit ad intelligendum Deum.

22. Mens itaque rationalis considerans hæc tria, et illam unam essentiam in quâ ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris; et videt unitatem in Trinitate, et Trinitatem in unitate. Intelligit enim unum Deum esse, unam essentiam, unum principium. Intelligit enim quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret; quia si aliquid deesset uni quod haberet alter, non esset ibi summa perfectio. Si verò nihil uni deesset quod haberet, alter cùm in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo unum esse Deum omnium auctorem, et vidit quia absque sapientiâ non sit, quasi res fatua; et ideò intellexit eum habere sapientiam, quæ ab ipso genita est: et quia sapientiam suam diligit, intellexit etiam ibi esse amorem.

Hìc de summâ Trinitatis unitate.

23. Quapropter juxta istam considerationem, ut ait Aug. in lib. 9 de Trin., cap. 1, credamus Patrem, et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum, universæ creaturæ conditorem et rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum sanctum vel Patrem esse, vel Filium; sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum. Ut enim ait ipse in libro de Fide, ad Petrum, una est natura sive essentia Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, non una persona. Si enim sic esset una persona, sicut est una substantia Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, veraciter Trinitas non diceretur. Rursùs quidem Trinitas esset vera, sed unus Deus Trinitas ipsa non esset, si quemadmodùm Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, personarum sunt ab invicem proprietate distincti, sic fuissent quoque naturarum diversitate discreti. Fides autem patriarcharum, prophetarum atque apostolorum unum Deum prædicat Trinitatem esse. In illâ ergo sanctâ Trinitate unus est Deus Pater, qui solus essentialiter de seipso Filium unum genuit; et unus Filius est, qui de uno Patre solus essentialiter natus; et unus Spiritus sanctus, qui solus essentialiter à Patre Filioque procedit. Hoc autem totum non potest una persona, id est gignere se, et nasci de se, et procedere de se; ut enim ait Aug. in lib.1, de Trin., c. 1, nulla res est quæ seipsam gignat ut sit.

DISTINCTIO IV.

HÌC QUÆRITUR UTRUM CONCEDENDUM SIT QUÒD DEUS SE GENUERIT.

1. Hìc est quæstio satis necessaria. Constat enim, et irrefragabiliter verum est, quòd Deus Pater genuit Filium. Ideò quæritur utrùm concedendum sit quòd Deus genuit Deum. Si enim Deus genuit Deum; videtur quòd aut se Deum, aut alium deum genuerit. Si verò alium deum genuit, non est tantùm unus Deus. Si autem seipsum Deus genuit, aliqua res se ipsam genuit. Ad quod et respondentes, dicimus sanè et catholicè concedi quòd unus unum genuit, quòd Deus Deum genuit; quia Deus Pater Deum Filium genuit. In symbolo quoque scriptum est: *Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero.* Quod verò additur: Ergo genuit se Deum vel alium deum; neutrum concedendum esse dicimus. Quòd alium deum non genuit, manifestum est, quia unus tantùm Deus est. Quòd autem seipsum non genuit, ostendit Aug. in lib. 1 de Trin., c. 1, dicens: Quia putant ejus potentiæ esse Deum, ut seipsum ipse genuerit, eò plus errant, quòd non solùm Deus ita non est, sed nec spiritualis, neque corporalis creatura. Nulla enim res est quæ seipsam gignat ut sit; et ideò non est credendum vel dicendum quòd Deus genuit se.

Alia quæstio de eodem.

2. Sed adhuc componunt garruli ratiocinatores dicentes: Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum qui est Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui non est Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater. Non ergo unus tantùm Deus est. Si verò genuit Deum qui est Deus Pater, ergo genuit seipsum. Ad quod respondemus determinantes istam propositionem, quam sic proponunt: Si Deus Pater genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Hoc enim sanè et pravè intelligi potest; et ideò respondendum est ita: Deus Pater genuit Deum qui est ipse Pater. Hoc dicimus esse falsum, et concedimus alteram, scilicet genuit Deum qui non est Pater; nec tamen genuit alterum Deum, nec ille qui genitus est, est alius Deus quàm Pater, sed unus Deus cum Patre. Si verò additur: Genuit Deum qui non est Deus Pater; hìc distinguimus, quia dupliciter potest intelligi. Genuit Deum qui non est Deus Pater, scilicet Deum Filium, qui Filius non est Pater, qui Deus est; hic sensus verus est. Si verò intelligatur sic: Genuit Deum qui non est Deus Pater, id est qui non est Deus qui Pater est, hic sensus falsus est. Unus enim et idem Deus est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et, è diverso, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus unus est Deus.

Opinio quorumdam dicentium tres personas esse unum Deum, unam substantiam; sed non è converso, scilicet unum Deum vel unam substantiam esse tres personas.

3. Quidam tamen veritatis adversarii, concedunt Patrem et Filium et Spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam; sed tamen nolunt concedere unum Deum sive unam substantiam esse tres personas; dicentes divinam substantiam prædicari de tribus personis, non tres personas de substantiâ divinâ. Fides autem catholica tenet ac prædicat, et tres personas esse unum Deum, et unam substantiam sive essentiam sive naturam divinam; et unum Deum, sive essentiam divinam, esse tres personas. Unde Aug., in lib. 1 de Trin., c. 6, ita ait: Rectè ipse Deus Trinitas intelligitur, beatus et solus potens. Ecce quàm expressè dixit *ipse Deus Trinitas*, ut ostenderet, et ipsum Deum esse Trinitatem, et Trinitatem ipsum Deum. Item in eodem: In verbis, inquit, illis Apostoli quibus de adventu Christi agens dicit: *Quem ostendit beatus et solus potens; rex regum et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem*, etc., nec Pater propriè nominatus est, nec Filius, nec Spiritus sanctus; sed beatus et solus potens, id est unus et solus Deus verus, qui est ipsa Trinitas. Ecce et hìc apertè dicit unum solum verum Deum, esse ipsam Trinitatem; et si unus Deus Trinitas est, ergo unus Deus est tres personæ. Item in lib. 5 de Trin., c. 8: Non tres deos, sed unum Deum dicimus esse ipsam præstantissimam Trinitatem. Item in libro qui dicitur Enchiridion, ad Laurentium, cap. 9: Satis est christiano, rerum creatarum causam visibilium sive invisibilium non nisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus

verus et unus; nullamque esse naturam quæ non aut ipse sit, aut ab ipso; eumque esse Trinitatem, Patrem scilicet et Filium et Spiritum sanctum. Item Aug. in sermone de Fide, cap. 7: Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem. Idem in lib. 6 de Trin.: Dicimus Deum solum esse ipsam Trinitatem. Ecce et his et aliis pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur dicendum esse et credendum quòd unus Deus et Trinitas, est una substantia tres personæ; sicut è converso Trinitas dicitur esse unus Deus, et tres personæ dicuntur esse una substantia.

Redit ad præmissam quæstionem, scilicet an Deus Pater se Deum, an alium deum genuerit.

4. Nunc ad præmissam quæstionem revertamur; ubi quærebatur an Deus Pater genuerit se Deum, an alium deum. Ad quod dicimus, neutrum fore concedendum. Dicit tamen Aug. in epistolâ 66 ad Maximum medicum, quòd Deus Pater se alterum genuit, his verbis: Pater ut haberet Filium de ipso, non minuit seipsum, sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus, quantus et solus. Quod ita intelligi potest, id est, de se alterum à se genuit; non utique alterum deum, sed alteram personam: vel genuit se alterum, id est, genuit alterum qui hoc est quod ipse. Nam etsi alius sit Pater quàm Filius, non est tamen aliud quàm Filius, sed unum.

DISTINCTIO V.

HIC QUÆRITUR AN PATER GENUIT DIVINAM ESSENTIAM, VEL IPSA FILIUM, AN ESSENTIA GENUIT ESSENTIAM, VEL IPSA NEC GENUIT, NEC GENITA EST.

1. Post hæc quæritur utrùm concedendum sit quòd Pater genuit divinam essentiam, vel quòd divina essentia genuit Filium, vel essentia genuit essentiam; an omninò non genuit, nec genita est divina essentia. Ad quod catholicis tractatoribus consentientes dicimus quòd nec Pater genuit divinam essentiam, nec divina essentia genuit Filium, nec divina essentia genuit divinam essentiam: hìc autem nomine essentiæ intelligimus divinam naturam, quæ communis est tribus personis, et tota in singulis. Ideò non est dicendum quòd Pater genuit divinam essentiam, quia si Pater diceretur genuisse divinam essentiam, divina essentia relativè diceretur ad Patrem, vel pro relativo poneretur. Si autem relativè diceretur, vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Ut enim ait Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 7, quod relativè dicitur, non indicat substantiam.

Secunda ratio.

2. Item, cùm Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quæ ipse est; et ita eadem res seipsam genuisset, quod Aug., lib. 1 de Trinitate, c. 1, negat, ut supra ostendimus.

Tertia ratio et potior.

3. Item, si Pater est genitor essentiæ divinæ, cùm ipse essentia divina sit, et Deus sit, eò quòd generat, et est et Deus est. Ita ergo non illud quod generatur, est à Patre Deus; sed Pater eò quòd generat, et est et Deus est; et si ita est, non genito gignens, sed gignenti genitus causa est, ut et sit et Deus sit. Simili ratione probat Aug., in lib. 7 de Trin., c. 1, quòd Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit; quia si eâ sapiens est, ea est; hoc enim est sibi esse, quod sapere. Quòd si hoc est sibi esse, quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit Pater, sapiens est. Quid enim aliud dicimus, cùm dicimus: Hoc illi est esse quod sapere, nisi: Eo est quo sapiens est (ibidem)? Ergo quæ causa illi est ut sapiens sit, etiam ipsa illi causa est ut sit. Si ergo sapientia quam genuit illi causa est ut sapiens sit, et causa illi est ut sit. Sed causam Patri quâ sit, à Patre genitam, nullo modo quisquam dixerit sapientiam, quid enim est insanius? Ita ergo si Pater genuit essentiam quâ est, essentia quam genuit causa est illi ut sit. Non ergo ipsam quæ est essentiam genuit. Nam in illâ simplicitate, ut inquit Aug., quia non est aliud sapere quàm esse, eadem est ibi sapientia quæ essentia; ideòque quod de sapientiâ, hoc de essentiâ dicimus. Sicut ergo non genuit sapientiam quâ sapiens est; ita nec essentiam quâ est. Ut enim sapientiâ sapiens est, et potentiâ potens; ita et essentiâ ipse est. Eademque sapientia est et potentia quæ essentia. Patet itaque ex prædictis quia Pater essentiam divinam non genuit.

Huic adversari videtur Augustinus.

4. Huic autem videtur contrarium quod Aug. ait in lib. unico de Fide et Symbolo, cap. 3. Deus cùm Verbum genuit, id quod ipse est genuit; nec de nihilo, nec de aliquâ jam factâ conditâque materiâ, sed de seipso id quod ipse est. Item, Deus Pater, qui verissimè se indicare animis cogituris et voluit et potuit, hoc ad seipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit. Ecce apertè dicit his verbis Deum Patrem genuisse illud quod ipse est. Illud autem quod ipse est, non est nisi divina essentia, videtur ergo divinam essentiam genuisse. Ad quod respondemus illa verba sic intelligenda esse, dicentes: Pater de seipso genuit illud quod ipse est, id est Filium, qui est illud quod Pater est. Nam quod Pater est, et Filius hoc est; sed non qui Pater est, et Filius hic est.

Alias partes quæstionis exequitur.

5. Ita enim non est dicendum quòd divina essentia genuit Filium; quia cùm Filius sit divina essentia, esset Filius res à quâ generatur et ita eadem res seipsam generaret. Ita etiam dicimus quòd essentia divina non genuit essentiam. Cùm enim una et summa quædam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res seipsam genuit, quod omninò esse non potest; sed Pater solus genuit Filium, et à Patre et Filio procedit Spiritus sanctus.

Quæ videantur prædictis esse contraria.

6. Prædictis autem videtur contrarium esse quod dicit Aug. in lib. 7 de Trin., c. 1. Hoc, inquit, est Deo esse, quod sapere; unde Pater et Filius simul sunt una sapientia, quia una essentia; et sigillatim sapientia de sapientiâ, sicut essentia de essentiâ. Ecce his verbis apertè dicit Aug. sapientiam de sapientiâ, et essentiam de essentiâ, ubi videtur significare quòd sapientia sapientiam, et essentia genuerit essentiam. Idem in lib. de Fide ad Petrum, cap. 15, ait: Sic Christum Dei Filium, id est unam ex Trinitate personam, Deum verum crede, ut divinitatem ejus de naturâ Patris natam esse non dubites. Hìc videtur dicere quòd natura Filii sit nata de naturâ Patris. Idem in lib. 15 de Trin., cap. 20, ait: Dicitur Filius consilium de consilio, et voluntas de voluntate; sicut substantia de substantiâ, sapientia de sapientiâ. Et hìc videtur dicere quòd substantia sit genita de substantiâ et sapientia de sapientiâ. Sed hoc ita determinamus: Sapientia de sapientiâ, et substantia de substantiâ est, id est Filius qui est sapientia, qui est substantia, est de Patre qui est eadem substantia et sapientia; et Filius qui est divinitas, natus est de Patre qui est natura divina. Et ut expressiùs dicamus, dicimus Filium sapientiam, esse de Patre sapientiâ; et dicimus Filium substantiam, esse genitum de Patre et à Patre substantiâ. Quòd autem ita intelligi debeat, Aug. ostendit in lib. 7 de Trin., c. 1 circa finem, dicens: Pater ipse sapientia est; et dicitur Filius sapientia Patris, quomodò dicitur lumen Patris, id est: Sicut lumen de lumine, et uterque unum lumen, sic intelligatur sapientia de sapientiâ, et uterque una sapientia et una essentia. Item: ideò Christus dicitur virtus et sapientia Dei, quia de Patre virtute et sapientiâ etiam ipse virtus et sapientia est; sicut ipse lumen de Patre lumine est, et ipse fons vitæ est apud Deum Patrem fontem vitæ. Filius ergo sapientia de Patre sapientiâ est, sicut Filius lumen de Patre lumine; et Deus Filius de Deo Patre, ut et singulis sit lumen et singulus Deus, singulus sapientia; et simul unum lumen, unus Deus, una sapientia. Ecce manifestè his verbis aperit Aug. ex quo sensu accipienda sint prædicta verba et his similia, scilicet cùm dicitur substantia de substantiâ, vel substantia genuit substantiam.

Quod videtur prædictæ expositioni contrarium.

7. Huic verò etiam id contrarium videtur, quod Hilarius ait in. lib. 4 de Trin., non longè à principio. Nihil, inquit, nisi natum habet Filius; et geniti honoris admiratio in honore generantis est. Cùm ergo Filius essentiam habeat (tota enim in eo est divina essentia), videtur quòd ipsa divina essentia nata sit. Item in lib. 5, circa finem, ait : Nativitas Dei non potest eam ex quâ provecta est non tenere naturam, nec enim aliud quàm Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit. Ecce hìc dicit nativitatem Dei provectam ex naturâ; et ita videtur ex his verbis atque prædictis natura Dei et genita, et genuisse. Quod apertiùs dicit in lib. 9 de Trin. Nos, inquit, unigenitum Deum in formâ Dei manentem, in naturâ hominis mansisse profitemur; nec unitatem formæ servilis in naturam divinæ unitatis refundimus, nec rursùm corporali insinuatione Patrem in Filio prædicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam, naturaliter in se gignentem habuisse naturam, quæ in formâ naturæ se gignentis manens, formam naturæ et infirmitatis corporalis accepit. Non enim defecerat Dei natura ne esset, sed in se humilitatem terrenæ nativitatis manens sibi Dei naturam susceperat, generis sui potestatem in habitu assumptæ humanitatis exercens. Ecce hìc apertè dicit, et naturam genuisse, et naturam genitam, et naturam assumpsisse naturam, quod à plerisque negatur. Item in eodem : Numquid unigenito Deo contumelia est, Patrem sibi innascibilem Deum esse, cùm ex innascibili Deo nativitas unigenita in naturam unigenitam subsistat. Ecce et hìc dicit unigenitam naturam.

Quomodò sint intelligenda præmissa verba Hilarii.

8. Sed quia hæc verba sanè vult intelligi, ipse idem dicit in lib. 4, circa medium : Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. Hæc ergo verba ita intelligi possunt : Nihil habet Filius nisi natum, id est, nihil habet secundùm quod Deus est, nisi quod nascendo accepit; et ipse nascendo Patris in se subsistentem naturam habuit, unde Hilarius addit in lib. 5, circa finem : Eamdem naturam habet genitus, quam ille qui genuit; ita tamen ut natus non sit ille qui genuit. Nam quomodò erit Pater ipse, cùm genitus sit? Sed in his ipsis subsistit ille qui genitus est, in quibus totus est ipse qui genuit; quia non est aliunde qui genitus est, et ideò non refertur ad aliud quod in uno subsistit, et ex uno. Ac sic in generatione Filii et naturam suam, ut ita dicam, sequitur indemutabilis Deus indemutabilem Deum gignens, nec naturam suam deserit ex indemutabili Deo indemutabilis Dei perfecta nativitas. Subsistente nergo in eo Dei naturam intelligamus, cùm in Deo Deus insit, nec præter eum qui Deus est, quisquam Deus alius sit : quia ipse Deus, et in eo Deus. Naturæ ergo Dei Patris veritas in Deo Filio esse docetur, cùm in eo Deus intelligitur esse qui Deus est. Est enim unus in uno, et unus ab uno.

Quòd legitur Pater de suâ substantiâ genuisse Filium, et Filium substantiæ Patris.

9. Dicitur quoque, et frequenter in Scripturâ legitur, Patrem de suâ substantiâ genuisse Filium, unde Aug. in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, ait : Pater Deus de nullo genitus Deo, semel de suâ naturâ sine initio genuit Filium Deum sibi æqualem, et eâdem quâ ipse naturaliter æternus est, divinitate coæternum. Ecce hìc dicit Aug. Filium genitum de naturâ Patris. Est autem una natura Patris, et Filii, et Spiritûs sancti. Si ergo de naturâ Patris genitus est Filius, genitus est de naturâ Filii et Spiritûs sancti; imò de naturâ trium personarum. Idem quoque Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 19 circa finem, dicit Christum esse Filium substantiæ Patris, et de substantiâ Patris genitum, tractans illud verbum Apostoli loquentis de Deo Patre sic : *Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii charitatis suæ.* Quod dictum est, inquit, *Filii charitatis suæ*, nihil aliud intelligitur quàm Filii sui dilecti, quàm Filii substantiæ suæ. Charitas quippe Patris, quæ in naturâ ejus est ineffabiliter simplici, nihil est aliud quàm ipsa natura atque substantia, ut sæpè diximus, et sæpè iterare non piget; ac per hoc, Filius charitatis ejus nullus alius est, quàm qui de substantiâ ejus est genitus. Ecce hìc apertè dicit Aug. Filium esse genitum de substantiâ Patris, et Filium substantiæ Patris. Idem quoque Aug. in lib. 3 contra hæreticum Maximum, c. 14, substantiam Dei genuisse Filium, et Filium genitum de substantiâ Patris asserit dicens : Carnalibus cogitationibus pleni, substantiam Dei de seipsâ gignere Filium non putatis, nisi hoc patiatur quod substantia carnis patitur quando gignit. *Erratis non scientes Scripturas neque virtutem Dei*, Matth. 22. Nullo enim modo verum Dei Filium cogitatis, si eum natum esse de substantiâ Patris negatis. Non enim jam erat hominis Filius, et Deo donante factus est Dei Filius : ex Deo natus, gratiâ, non naturâ. An fortè et si non hominis Filius erat, tamen jam aliqua erat qualiscumque creatura, et in Dei Filium Deo mutante conversa est? Sed nihil horum est : ergo aut de nihilo, aut de aliquâ substantiâ natus est. Sed ne crederemus vos putare de nihilo esse Dei Filium, affirmatis non vos dicere de nihilo esse Dei Filium. De aliquâ ergo substantiâ est; et si non de substantiâ Patris, de quâ sit dicite : *Sed non invenietis.* Jam ergo unigenitum Dei Filium Jesum Christum, de Patris esse substantiâ, non vos nobiscum pigeat confiteri. Idem in eodem : Utique legimus, *ut simus in vero Filio ejus* Jesu Christo. Dicite ergo nobis utrùm iste verus Dei Filius, ab eis qui gratiâ filii sunt, quâdam proprietate discretus, de nullâ substantiâ sit, an de aliquâ? Non dico, inquis, de nullâ; nec dicam de nihilo, ergo de aliquâ substantiâ est. Quæro, de quâ? si non de Patris substantiâ est, aliam quære; si aliam non invenis, Patris agnosce substantiam, et Filium cum Patre *homousion* confitere. Idem in eodem : Confiteor Deum Patrem omninò incorruptibiliter genuisse; sed quod est ipse genuisse. Item : Dico quod sæpè dicendum est : Aut de aliquâ substantiâ est natus Dei Filius, aut de nullâ; si de nullâ, ergo de nihilo, quod vos jam non dicitis; si verò de aliquâ, nec tamen de Patris substantiâ, non est verus Filius; si verò de Patris substantiâ, unius ejusdemque substantiæ sunt Pater et Filius. Vos autem nec Filium Dei de substantiâ Patris genitum vultis, et tamen eum nec ex nihilo, nec ex aliquâ materiâ, sed ex Patre esse conceditis; nec videtis quàm necesse sit ut qui non ex nihilo, nec ex aliquâ aliâ re, sed ex Deo, nisi ex Dei substantiâ esse non possit, et hoc esse quod Deus est, de quo est, id est, Deus de Deo natus, quia non alius priùs fuit, sed natura coæterna de Deo est.

Colligens summam prædictorum, aperit ex quo sensu accipienda sint.

10. His verbis præmissis innui videtur quòd divina substantia Filium genuerit, et quòd Filius sit genitus de substantiâ Patris, et quòd de Deo est natura coæterna, et quòd Pater id quod ipse est genuit. Id autem quod ipse est, divina essentia est; et ita putari potest divinam essentiam genuisse. Vehementer movent nos hæc verba, quæ quomodò intelligenda sint, mallem ab aliis audire, quàm ipse tradere. Ut tamen sine præjudicio atque temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi : Natura coæterna de Deo est, id est, Filius coæternus Patri de Patre est, itàque est eadem cum eo natura, vel ejusdem naturæ. Quem sensum confirmat Aug. ibidem subjiciens, et quod dixerat quasi explanans. Dicto enim : *Natura coæterna est de Deo*, addit : Non est aliud Filius quàm illud de quo est, id est, unius ejusdemque substantiæ est. Deinde apertiùs talem intellectum ex prædictis verbis fore habendum aperit in eodem libro contra Maximinum dicens : Trinitas hæc unius ejusdemque substantiæ est; quia non de aliquâ materiâ vel de nihilo est Filius, sed de quo est genitus; item Spiritus sanctus non de aliquâ materiâ vel de nihilo est, sed inde est unde procedit. His utique verbis apertè ostendit eâ ratione dici Filium esse de substantiâ Patris, quia est de Pa-

tre genitus, ita quòd est ejusdem substantiæ cum eo; et Spiritum sanctum esse de substantiâ Patris et Filii, quia ab utroque procedit, ita quòd est ejusdem substantiæ.

Quòd nec Filius, nec Spiritus sanctus est de nihilo, sed de aliquo, non tamen de materiâ.

11. Ostenditur quoque ex illis verbis Filium et Spiritum sanctum non esse de nihilo, sed de aliquo; nec tamen de aliquâ materiâ. Unde etiam Hilarius in lib. 12 de Trin., non longè à medio, ait: Unigenitus, Deus cum natus sit, Patrem testatur auctorem; cùm ex manente natus est, non est natus ex nihilo; et cùm ante tempus natus est, omnem sensum prævenit nascendo. Hìc apertè dicitur quòd Filius non est natus ex nihilo. Similiter et Spiritus sanctus non est dicendus esse vel procedere ex nihilo, quia Filius de substantiâ Patris natus est, id est à Patre est, cum quo ejusdem substantiæ est, et eadem substantia. Ex quo sensu etiam accipiendum est illud: Pater genuit id quod ipse est, id est Filium, qui est hoc quod Pater. Et hoc ita debere intelligi Aug. aperit dicens in lib. 1 contra Maximinum, circa medium: Hoc genuit Pater quod est; alioquin non est verus Filius, si quod est Pater, non est Filius. Item substantia Dei genuit Filium, id est Pater substantia genuit Filium, qui est eadem substantia et ejusdem substantiæ. Quod sic esse intelligendum Aug. ostendit, dicens ad Maximinum: Sicut dicis: Spiritus Spiritum genuit, ita dic: Spiritus ejusdem naturæ vel substantiæ Spiritum genuit. Item sicut dicis: Deus Deum genuit, ita dic: Deus ejusdem naturæ vel substantiæ Deum genuit. Hoc si credideris et dixeris, nihil de hâc re ulteriùs accusaberis. His enim verbis aperit quomodò prædicta debeant intelligi. Similiter Filius natus est de substantiâ Patris, vel Pater genuit Filium de suâ naturâ sive essentiâ, id est de suâ naturâ et essentiâ genuit Filium ejusdem substantiæ ac naturæ, et qui est eadem essentia ac natura. Similiter expone illud: Filius substantiæ Patris, et Filius Patris substantiæ, id est qui est substantia, cum quo et Filius eadem substantia est, quia consubstantialis est Patri Filius. Et hic sensus adjuvatur ex his verbis Aug., qui in lib. 5 de Trin., c. 12, ait: Tres personas ejusdem essentiæ, vel tres personas unam essentiam dicimus. Tres autem personas ex eâdem essentiâ non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona. His verbis ostenditur non esse dicendum personam esse ex essentiâ, nisi ex sensu prædicto. Qui sensus confirmatur etiam ex eo quod in lib. 15 de Trin. idem ait: Sicut nostra scientia scientiæ Dei, sic et nostrum verbum quod nascitur de nostrâ scientiâ, dissimile est illi Verbo Dei, quod natum est de Patris essentiâ. Tale est autem ac si dicerem: De Patris scientiâ, de Patris sapientiâ; vel, quod est expressius, de Patre essentiâ, de Patre scientiâ, de Patre sapientiâ. Ex hoc itaque intellectu, Verbum Dei Patris unigenitus Filius, per omnia Patri similis et æqualis, rectè dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientiâ, essentia de essentiâ; quia hoc est omninò quod Pater, non tamen Pater; quia iste Filius, ille Pater.

Quare Verbum Patris dicatur Filius naturæ?

12. Inde est quòd solùm unigenitus Dei dicitur natura Filius, quia ejusdem naturæ est, et eadem naturâ est cum Patre; unde Hilar., in lib. 1 de Trin., de Christo loquens, ait: Naturâ Filius est, quia eamdem naturam quam ille qui genuit habet.

DISTINCTIO VI.

UTRUM PATER VOLUNTATE GENUIT FILIUM, AN NECESSITATE; ET AN VOLENS VEL NOLENS SIT DEUS.

1. Præterea quæri solet utrùm Pater genuerit Filium voluntate, an necessitate. De hoc Orosius ad Aug. ita ait: Voluntate genuit Pater Filium vel necessitate? Sed nec voluntate nec necessitate; quia necessitas in Deo non est, præire voluntas sapientiam non potuit; quocirca, ut Aug. ait in lib. 15 de Trin., c. 20, ridenda est dialectica Eunomii, à quo eunomiani hæretici orti sunt; qui cùm non potuisset intelligere, nec credere voluisset unigenitum Dei Filium Verbum Dei esse naturâ, id est, substantiâ Patris genitum, non naturæ vel substantiæ dixit esse Filium, sed Filium voluntatis Dei; volens asserere accedentem Deo voluntatem quâ gigneret Filium, sicut nos aliquando aliquid volumus quod antea non volebamus, propter quod mutabilis intelligitur nostra natura; quod absit ut in Deo esse credamus. Dicamus ergo Verbum Dei esse Filium Dei naturâ, non voluntate, ut docet Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 20, ubi quemdam catholicum hæretico respondentem commendat dicens: Acutè sanè quidam respondit hæretico versutissimè interroganti, utrùm Deus Filium volens vel nolens genuerit, ut si diceret *nolens*, absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem *volens*, continuò quod intendebat concluderet, scilicet non naturæ esse Filium, sed voluntatis. At ille vigilantissimè vicissim quæsivit ab eo utrùm Deus Pater volens aut nolens sit Deus, ut si responderet *nolens*, sequeretur grandis absurditas et miseria, quam de Deo credere magna est insania; si autem diceret *volens*, responderetur ei: Ergo et ipse voluntate suâ Deus est, non naturâ. Quid ergo restabat, nisi ut obmutesceret, suâ interrogatione obligatum indissolubili vinculo se videns? Ex prædictis docetur non esse concedendum quòd Deus voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens, sit Deus. Item, quòd voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens, genuerit Filium.

Oppositio contra prædicta.

2. Sed contra hoc opponitur sic: Voluntas Dei est natura sive essentia Dei, quia non est aliud Deo esse, aliud velle; et ideò sicut una est essentia trium personarum, ita et una voluntas. Si ergo Deus, naturâ Deus est, et voluntate Deus est, et si Verbum Dei, naturâ Filius Dei est, et voluntate Filius Dei est. Hoc autem facile est refellere, nam et præscientia Dei, sive scientia quâ scit vel præscit bona et mala, divina natura sive essentia est; et prædestinatio sive voluntas ejus, eadem divina essentia est, nec est aliud Deo scire et velle, quàm esse, et cùm sit unum et idem scientia Dei vel voluntas, non tamen dicitur de voluntate quicquid dicitur de scientiâ, et è converso, nec omnia illa suâ voluntate Deus vult, quæ suâ scientiâ scit, cùm suâ scientiâ noverit tam bona quàm mala, voluntate autem non velit nisi bona. Scientia quippe Dei et præscientia de bonis est et malis; voluntas verò et prædestinatio de bonis est tantùm, et tamen unum et idem in Deo est scientia et voluntas, et præscientia et prædestinatio; ita cùm unum sit natura Dei et voluntas, dicitur tamen Pater genuisse Filium naturâ, non voluntate; et esse Deus naturâ, non voluntate.

Qualiter intelligenda sint illa verba: Pater nec nolens nec volens Deus est, nec volens nec nolens genuit Filium.

3. Prædicta tamen verba quibus prudenter dictum est quòd Deus Pater nec volens nec nolens est Deus, nec nolens nec volens genuit Filium, sive voluntate, sive necessitate, ex tali sensu mihi videntur accipienda, ut voluntatem præcedentem vel accedentem intelligamus, qualiter Eunomius intelligebat. Non enim ipse Deus est voluntate præcedenti vel efficienti, vel volens priusquàm Deus; nec voluntate præcedenti vel accedenti genuit Filium; nec priùs volens quàm generans, genuit Filium; nec priùs generans quàm volens, genuit Filium, volens tamen genuit, sicut potens genuit, et bonus genuit Filium, et sapiens genuit et hujusmodi. Si enim Pater sapiens et bonus dicitur genuisse Filium, cur non et volens, cùm ita sit Deo idem esse volentem, quod est esse Deum; sicut idem est esse sapientiam, quod est esse Deum? Dicamus ergo quia Pater sicut sapiens, ita volens genuit Filium; sed non voluntate præcedenti vel accedenti. Quem sensum aperit Aug., et confirmat ita dicens super Epistolam ad Ephes.: De Filio Dei, id est, Domino nostro Jesu Christo scriptum est, quia cum Patre semper fuit, et nunquàm eum ut esset, paterna voluntas præcessit, et ille quidem naturâ Filius est.

DISTINCTIO VII.

HIC QUÆRITUR AN PATER POTUERIT VEL VOLUERIT GIGNERE FILIUM.

1. Hìc solet quæri à quibusdam utrùm Pater potuerit vel voluerit generare Filium. Si enim, inquiunt, potuit vel voluit generare Filium, ergo potuit aliquid et voluit, quod nec voluit nec potuit Filius; nam Filius nec potuit nec voluit generare Filium. Cui versutiæ facilè respondemus dicentes: Posse vel velle generare Filium, non est aliquid posse vel velle subjectum potentiæ vel voluntati. Est tamen aliqua potentia vel voluntas, scilicet posse vel velle gignere Filium, et ideò distinguenda est intelligentia propositi verbi posse vel velle gignere Filium, et posse vel velle aliquid; neque enim generatio Filii aliquid eorum est quæ subjecta sunt divinæ potentiæ et voluntati: nec est aliquid inter omnia vel de omnibus, sed super omnia et ante omnia. Non enim ante voluit vel potuit, quàm genuit: sicut nec ante fuit quàm genuit; quia ab æterno fuit, et ab æterno genuit. Ex simili quoque hoc videre possumus. Pater enim potest esse Pater, et vult esse Pater; Filius autem non potest nec vult esse Pater; ergo Pater potest vel vult esse aliquid, quod non potest vel vult esse Filius, non sequitur, quia esse Patrem non est esse aliquid, sed potest esse ad aliquid, ut in sequenti ostendetur.

Ponit quædam verba Aug. unde potest moveri auditor.

2. Sed vehementer nos movet quod Aug. ait in lib. contra Maximinum, qui asserebat Patrem potentiorem esse Filio, eò quòd Filium genuit Deum Creatorem, Filius autem non; dicebatque Patrem potuisse gignere, non Filium: et ideò potiorem esse Filio. Ad quod respondens Aug. dicere videtur quòd Filius etiam potuit gignere, volens ostendere Patrem esse non potiorem Filio, his verbis: Absit ut ideò potentior sit Pater Filio, sicut putas, quia Creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit Creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit. Vide et diligenter attende hæc verba: Non enim non potuit; sed non oportuit. Videtur enim dicere quòd Filius potuit gignere, sed non oportuit: et ita potuit quod non oportuit. Quare autem non oportuit, subdit dicens: Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri, quia et ipse nepos nisi avo suo pronepotem gigneret, secundùm vestram mirabilem sapientiam, impotens diceretur. Similiter etiam ille si nepotem non gigneret avo suo, et pronepotem proavo suo, non à vobis appellaretur omnipotens, nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur: nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus omnipotens. Itaque omnipotentem genuit Filium Patris natura, non fecit.

Opponitur prædictis verbis Augustini.

3. Hoc autem videtur quibusdam non posse stare, scilicet quòd Filius potuerit gignere. Si enim potuit Filius gignere, potuit esse Pater; et si potuit esse Pater, potuit ergo esse Pater vel suî, vel Patris, vel Spiritûs sancti, vel alicujus alii, sed alii non; quia nullus alius semper fuit. Nec Patris, quia Pater est ingenitus et innascibilis. Nec suî, quia nulla res seipsam gignere potest. Nec Spiritûs sancti, quia nasci non potuit. Si enim nasci potuit, potuit esse Filius, et ita mutabilis esse potuit.

Hìc quæritur quomodò intelligenda sint.

4. Quomodò ergo accipiatur quod supra dictum est: *Non enim non potuit gignere, sed non oportuit, quasi potuit, sed non oportuit?* Non est nobis perspicuum aperire quomodò sit hoc verum, et ideò sub silentio potiùs esset prætereundum, nisi me super hoc aliquid loqui cogeret instantia quærentium.

Hìc aperitur ex quo sensu recipienda sint.

5. Potest ergo sic intelligi: *Non enim non potuit, sed non oportuit*, id est, non ex impotentiâ suî fuit quòd Filius non genuit, sed ei non conveniebat; sicut Deus Filius non est Deus Pater, nec tamen hoc ex impotentiâ suî est. Nam et Pater similiter non est Filius, nec hoc ex impotentiâ Patris. Sed quærit Maximinus Arianorum episcopus, unde ergo est quòd Pater non potest esse Filius, vel Filius Pater? non utique ex impotentiâ, sed Pater proprietate generationis Pater est, quâ oportet eum non esse Filium: et Filius proprietate nativitatis Filius est, quâ oportet eum non esse Patrem. De quibus proprietatibus postea pleniùs tractabitur, distinct. 26 hujus primi.

Utrùm Pater naturâ sit potens gignere Filium: et an hoc sit aliqua potentia quæ sit in Filio?

6. Item quæritur à quibusdam: Si Pater potens sit naturâ gignere Filium, et an hoc sit aliqua potentia quæ sit in Filio? Ad quod dicimus quia Pater non est potens nisi naturâ; ejus enim potentia natura est vel essentia. At, inquiunt illi, si potens est gignere, habet ergo potentiam gignendi. Filius autem non habet potentiam gignendi, si non potest gignere; habet ergo aliquam potentiam Pater quam non habet Filius. Non sequitur; eamdem enim potentiam habet penitùs Filius, quam et Pater, quâ Pater potuit gignere, et Filius gigni potuit. Eadem enim potentia est in Filio, quâ potuit gigni, quæ est in Patre, quâ potuit gignere. Sed contra hoc opponitur: Aliud est posse gignere, aliud est posse gigni, quia aliud est gignere, et aliud gigni. Hìc distinguendum est: Si enim cùm dicitur: Aliud est posse gignere, aliud posse gigni, aliam significas potentiam, quâ Pater potens est gignere, et aliam, quâ Filius potens est gigni, falsus est intellectus. Si autem dicas Patrem posse habere aliam proprietatem sive notionem, quâ genitor est; et Filium aliam, quâ genitus est, verus est intellectus. Aliam enim habet Pater proprietatem, quâ Pater est, aliam Filius, quâ Filius est.

Quomodò intelligendum sit, Filius habet vel non habet potentiam generandi.

7. Ita etiam cùm dicitur: Filius non habet potentiam generandi quam Pater habet, dupliciter intelligi potest. Si enim dicatur: Filius non habet potentiam generandi quam et Pater, scilicet quâ potens sit ad generandum, id est, ut genuerit vel ut generet sicut Pater, verum est; si verò intelligatur sic, non habet potentiam quâ possit gigni vel genitus esse, quâ eâdem Pater potens est ut genuerit, vel ut generet, falsum est. Sicut dicitur: Pater habet potentiam quâ potest esse Pater, Filius verò non habet potentiam quâ possit esse Pater; et è converso, Filius habet potentiam quâ potest esse Filius; habet ergo aliquam Pater, quam non habet Filius, et è converso. Absit, quia eadem est potentia Patris, quâ potest esse Pater; et Filii, quâ potest esse Filius. Ita etiam eadem est voluntas, quâ Pater vult esse Pater, non Filius; et Filius vult esse Filius, non Pater; et eadem est voluntas Filii, quâ vult esse genitus et Patrem genuisse; et Patris, quâ vult esse genitor et Filium genitum esse.

DISTINCTIO VIII.

DE VERITATE, ET PROPRIETATE, ET INCOMMUTABILITATE, ET SIMPLICITATE ESSENTIÆ DEI.

1. Nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate atque simplicitate divinæ naturæ, sive substantiæ, sive essentiæ agendum. Est itaque Deus, ut ait Aug. in lib. 5 de Trin., c. 2, sine dubitatione substantia, vel, si meliùs hoc appellatur, essentia, quam Græci οὐσίαν vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quàm ille qui dixit famulo suo, Exod. 3: *Ego sum qui sum*; et: *Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos?* Ipse verè ac propriè dicitur essentia, cujus essentia non novit præteritum vel futurum; unde Hieron. ad Damasum scribens ait: Deus solus, qui exordium non habet, veræ essentiæ nomen tenet; quia in ejus comparatione qui verè est, quia incommutabilis est; quasi non sint quæ mutabilia sunt. De quo enim dicitur fuit, non est; et de quo dicitur erit, nondùm est. Deus autem tantùm est, qui non novit

fuisse vel futurum esse. Solus ergo Deus verè est, cujus essentiæ comparatum nostrum esse, non est.

Qualiter intelligenda sint verba Hieronymi, quærendum est.

2. Hìc diligenter advertendum est quomodò intelligi debeant illa verba Hieronymi, scilicet: *Deus tantùm est, et non novit fuisse vel futurum esse;* tanquàm non possit dici de Deo, fuit vel erit, sed tantùm est, cùm de eo scriptum frequenter reperiamus: *Fuit ab æterno; fuit semper et erit in secula*, et hujusmodi; unde videtur quia non est tantùm dicendum de Deo, *fuit*, vel *est*, vel *erit*. Si enim diceretur tantùm *fuit*, putaretur quòd desierit esse; si diceretur tantùm *est*, putaretur quòd non semper fuerit, sed esse cœperit; si tantùm diceretur *erit*, putaretur non esse modò. Dicatur ergo quia semper fuit, est et erit, ut intelligatur quia nec cœpit, nec desiit, nec desinet esse. De hoc Aug. super Joannem ita ait: Cùm de sempiternâ re propriè dicatur est, secundùm nos benè dicitur fuit et erit; fuit, quia nunquàm desiit; erit, quia nunquàm deerit; est, quia semper est; non præteriit, quasi quod non maneat; non erit, quasi quod non erat. Cùm ergo nostra locutio per tempora varietur, de eo verè dicuntur verba cujuslibet temporis, qui nullo tempore defuit, vel deest, vel deerit: et ideò non est mirum si de Spiritu veritatis Veritas loquens dixit per futurum, Joan. 16: *Quæcumque audiet, loquetur; audiet scilicet ab eo à quo procedit.* Audire illius est scire, idem etiam esse. A quo ergo est illi essentia, ab illo audientia, id est, scientia, quæ non est aliud quàm essentia. Audiet ergo dixit de eo quod audivit: et audit, id est, quod semper scivit, scit et sciet. Ecce hìc dicit Aug. verba cujuslibet temporis dici de Deo; sed tamen propriè est. Illud ergo quod Hieronymus dicit ita intelligendum est: *Non novit fuisse vel futurum esse, sed tantùm esse;* id est, cùm dicitur de Deo quòd fuit vel erit, non est intelligendum quòd præteriit vel futurus sit, sed quòd existat simpliciter sine aliquo temporali motu. Licèt enim verba substantiva diversorum temporum de Deo dicantur (ut *fuit, erit, est, erat*), non tamen temporales motus esse distinguunt, scilicet præteritum, vel futurum, vel præteritum imperfectum, vel præteritum perfectum, vel præteritum plus quàm perfectum; vel essentiam sive existentiam suæ divinitatis simpliciter insinuant. Deus ergo solus propriè dicitur essentia vel esse. Unde Hilar. in lib. 7 de Trin. ait: Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.

Hìc de incommutabilitate.

3. Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur propriè; quia nec mutatur, nec mutari potest. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 2: Aliæ, inquit, essentiæ vel substantiæ capiunt accidentia, quibus in eis fiat, vel magna vel quantacumque mutatio. Deo autem aliquid hujusmodi accidere non potest; et ideò sola substantia vel essentia, quæ est Deus, incommutabilis est: cui profectò maximè ac verissimè competit esse. Quod enim mutatur, non servat ipsum verum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse. Ideòque illud solum quod non tantùm non mutatur, verùm etiam mutari omninò non potest, verissimè dicitur esse, id est, substantia Patris, et Filii, et Spiritûs sancti. Ideòque Apostolus loquens de Deo ait, 1 Tim. 5: *Qui solus habet immortalitatem.* Ut enim ait Aug. in lib. 1 de Trin., cùm anima quodammodò immortalis esse dicatur et sit, non diceret Apostolus: *Solus Deus habet immortalitatem*, nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius Creatoris est, unde Jacobus ait, cap. 1: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*; et David, psal. 101: *Mutabis ea, et mutabuntur: tu autem idem ipse es.* Ideò Aug. super Gen. dicit quòd Deus nec per loca, nec per tempora movetur; creatura verò, per loca et tempora. Et per tempora moveri, et per affectiones commutari; Deus autem nec loco, nec affectione mutari potest; qui per prophetam ait, Malachiæ 3: *Ego Deus, et non mutor;* qui est immutabilis solus, unde rectè solus dicitur habere immortalitatem. In omni enim mutabili naturâ, ut ait Aug. contra Maximinum, nonnulla mors est ipsa mutatio, quia fecit aliquid in eâ non esse quod erat, unde et ipsa anima humana, quæ ideò dicitur immortalis, quia secundùm modum suum nunquàm desinit vivere, habet tamen quamdam mortem suam, quia si justè vivebat et peccat, moritur justitiæ; si peccatrix erat et justificatur, moritur peccato; ut alias ejus mutationes taceam, de quibus modò longum est disputare. Et creaturarum natura cœlestium mori potuit, quia peccare potuit, nam et angeli peccaverunt, et dæmones facti sunt, quorum est diabolus princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt: et cuicumque rationali creaturæ præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Et ideò *solus Deus*, ut ait Apostolus, *habet immortalitatem*, qui non cujusquam gratiâ, sed naturâ suâ nec potuit, nec potest aliquâ conversione mutari; nec potuit, nec poterit aliquâ mutatione peccare. Proindè, ut ait Aug. in primo lib. de Trin., substantiam Dei sine ullâ suî commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et nôsse, licèt sit difficile, oportet. Verè ergo ac propriè incommutabilis est sola divinitatis essentia; quæ sine suî mutatione cunctas condidit naturas.

Hìc de simplicitate.

4. Eademque sola propriè ac verè simplex est, ubi nec partium, nec accidentium, nec quarumlibet formarum ulla est diversitas sive variatio vel multitudo. Ut autem scias quomodò simplex sit illa substantia, te docet Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 6: Animadverte primò, quare omnis creatura sit multiplex, et nullo modo verè simplex; et primùm de corporali, postea de spirituali creaturâ. Corporalis utique creatura ex partibus constat, ita ut sit ibi aliqua pars minor, alia major, et majus sit totum quàm quælibet pars; et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud est figura. Potest enim imminutâ magnitudine manere idem color et eadem figura; et colore mutato manere eadem figura et eadem magnitudo, ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis; simplex autem, nullo modo.

Hìc de spirituali creaturâ ostendit quomodò sit multiplex, et non simplex. (Ex eodem, lib 6, cap. 6.)

5. Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex; sine comparatione verò corporis, est multiplex et non simplex, quæ ideò simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in quâlibet ejus parte tota est. Et ideò cùm fit aliquid in quâvis exiguâ particulâ corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Sed tamen nec in ipsâ totâ animâ vera simplicitas est. Cùm enim aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud lætitia, aliud tristitia, possitque hæc et alia hujusmodi innumerabilia in animæ inveniri naturâ, et alia sine aliis, et alia magis, alia minus, manifestum est animæ non simplicem, sed multiplicem esse naturam; nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis est; nulla ergo creatura verè simplex est. Deus verò etsi multiplex dicatur, verè tamen et summè simplex est, dicitur enim magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indignè dici videtur; sed eadem magnitudo ejus est quæ sapientia. Non enim mole magnus est, sed virtute, et eadem bonitas ejus est, quæ sapientia, et magnitudo, et veritas; et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omninò esse.

Qualiter Deus, cùm sit simplex, multiplex tamen dicatur.

6. Hic diligenter notandum est, cùm dicat Aug., solum Deum verè simplicem esse, cur dicat eumdem multipliciter dici? Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dicit, sed propter diversitatem ac multitudinem nominum quæ de Deo dicuntur, quæ licèt multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam. Hæc enim non ita accipiuntur cùm de illâ incommutabili æternâque substantiâ incomparabiliter simpliciore quàm est humanus animus, dicuntur, quemadmodùm cùm de creaturis dicuntur. Unde Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 4: Deo, inquit, est hoc esse, quod est fortem esse, vel sapientem esse, vel justum esse, et si quid de illâ simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. Humano autem animo non est hoc esse, quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum; potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutum.

Tanta est Dei simplicitas, quòd nulli prædicamentorum subjicitur.

7. Quòd autem in naturâ divinâ nulla sit accidentium diversitas, nullaque penitùs mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 1, dicens: Intelligamus Deum, quantùm possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentiâ creatorem, sine situ præsidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ullâ suî mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem; quisquis Deum ita cogitat, etsi nondùm potest omninò invenire quid sit ipse, piè tamen caveat quantùm potest aliquid de illo sentire, quod non sit. Ecce si subtiliter intendas, ex his atque prædictis aperitur, illa prædicamenta artis dialecticæ Dei naturæ minimè convenire, quæ nullis est subjecta accidentibus.

Quòd Deus non propriè, sed abusivè dicitur substantia.

8. Unde nec propriè dicitur substantia, ut Aug. ostendit in lib. 6 de Trin., cap. 4 et 5: Sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus, si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere. Hoc enim de his rebus rectè intelligitur, in quibus, ut subjectis, sunt ea quæ in aliquo subjecto esse dicuntur; sicut in corpore color aut forma. Corpus enim subsistit; et ideò substantia est. Res ergo mutabiles neque simplices propriè dicuntur substantiæ, Deus autem si subsistit, ut substantia propriè dici possit, inest in eo aliquid tanquàm in subjecto; et non est simplex. Nefas est autem dicere ut subsistat Deus et subsit bonitati suæ; atque illa bonitas non substantia sit, vel potiùs essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit, tanquàm in subjecto. Unde manifestum est Deum abusivè substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod verè ac propriè dicitur, ita ut fortassè solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim verè solus, quia incommutabilis est.

Quòd non est aliquid in Deo quod non sit Deus.

9. Hujus autem essentiæ simplicitas ac sinceritas tanta est, quòd non est in eâ aliquid quod non sit ipsa, sed idem est habens et quod habetur; unde Hilar. in lib. 6 de Trin. ait: Non ex compositis Deus qui vita est, subsistit; neque qui virtus est, ex infirmis continetur: neque qui lux est, ex obscuris coaptatur: neque qui spiritus est, ex disparibus formalis est; totum quod in eo est, unum est. Idem in lib. 8 de Trin.: Non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat; sed totum una est natura, scilicet perfecta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens per totum ipsa. De hoc eodem Boetius in primo lib. de Trin. ait: Quocirca hoc verè unum est, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud præter id quod in eo est; neque enim subjectum fieri potest. Aug. quoque in lib. de Fide et Symbolo, c. 3, dicit: In Dei substantiâ non est aliquid quod non sit substantia; quasi aliud sit ibi substantia, aliud quod accidit substantiæ. Sed quicquid intelligi potest substantia est. Verùm hæc dici possunt facilè et credi; videri autem nisi puro corde omninò non possunt. Item Aug. in lib. 15 de Trin., c. 9: Sic habetur in naturâ uniuscujusque trium, quòd qui habeat, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia; unde Isidor. ait: Deus simplex dicitur, sive non admittendo quod habet, seu quod aliud non est ipse, et aliud quod in ipso est. Et cùm tantæ simplicitatis atque sinceritatis sit natura divina, est tamen in eâ Trinitas personarum. Unde Aug. in lib. 11 de Civit. Dei: Non propter hoc naturam summi boni simplicem dicimus, quia est Pater in eâ solus, aut Filius in eâ solus, aut Spiritus sanctus in eâ solus; aut quia est sola ita nominum Trinitas, sive subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt. Sed ideò simplex dicitur, quia est hoc quod habet; excepto quòd relativè quæque persona ad alteram dicitur, nec est ipsa. Nam utique Pater habet Filium, ad quem relativè dicitur, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo verò ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet; sicut ad semetipsum dicitur vivus habendo vitam, et eadem vita est ipse. Propter hoc utique natura hæc dicitur simplex, quòd non sit aliud habens, et aliud id quod habet, sicut in cæteris rebus est. Non enim habens liquorem liquor est, nec corpus color, nec anima est sapientia. Ecce quanta est identitas, quanta est unitas, immutabilitas, simplicitas, puritas divinæ substantiæ, juxta infirmitatis nostræ valetudinem assignavimus.

DISTINCTIO IX.

DE DISTINCTIONE TRIUM PERSONARUM.

1. Nunc ad distinctionem trium personarum accedamus. Teneamus ergo, ut docet Aug. in lib. de Fide ad Petrum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum naturaliter; nec tamen ipsum Patrem esse qui Filius est, nec Filium esse ipsum qui Pater est, nec Spiritum sanctum esse ipsum qui Pater est aut Filius. Una enim est essentia Patris et Filii et Spiritûs sancti; in quâ non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus, quamvis personaliter alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

Hìc de coæternitate Filii cum Patre.

2. Genitus est enim à Patre Filius, et ideò alius; nec tamen ante fuit Pater quàm Filius, coæternæ enim sunt sibi tres personæ.

Argumentatio Arianorum.

3. Sed contra hoc inquit hæreticus, ut refert Ambr., in lib. 1 de Fide, ad Gratianum, cap. 15, circa medium: Omne quod natum est principium habet; et ideò quia Filius natus est principium habet et esse cœpit, quod hæreticorum ore sic dictum est. Nam ipse Arius, ut meminit Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 1, dixisse fertur: Si Filius est, natus est; si natus est, erat tempus quando non erat Filius.

Responsio Augustini catholica.

4. Qui hoc dicit, non intelligit etiam natum Filium Deo sempiternum esse, ut sit coæternus Patri Filius; sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coævus est illi, et esset coæternus si ignis esset æternus. (Aug. ibid.)

Oppositio Augustini contra hæreticum.

5. Item, si Dei Filius, inquit Aug. lib. 6, c. 1, virtus et sapientia Dei est, nec unquàm fuit Deus sine virtute et sapientiâ, coæternus est ergo Deo Patri Filius, dicit autem Apostolus Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Aut ergo non fuit quando non fuit Filius, aut aliquando Deus non habuit virtutem et sapientiam, quod dementis est dicere; constat enim quia semper habuit sapientiam; semper ergo habuit Filium.

Responsio Ambrosii ad idem, auctoritate fulta.

6. Eidem quoque Arianicæ quæstioni Amb. in hunc modum respondet, in libro de Fide ad Gratianum,

circa medium cap. 5 : Ego, inquam, Filium esse natum confiteor; quod reliquum est impietatis, horresco. Scriptum est enim in veteri Testamento, Isaiæ, 44, ut vel unum è pluribus dicam : *Ante me non fuit alius Deus, et post me non erit.* Quis ergo hoc dicit? Pater an Filius? Si Filius : *Ante me*, inquit, *non fuit alius Deus.* Si Pater : *Post me*, inquit, *non erit*, hic priorem, et ille posteriorem non habet. Invicem enim in se, et Pater in Filio, et Filius in Patre cognoscitur. Cùm enim Patrem dixeris, ejus etiam Filium designâsti, quia nemo ipse Pater est sibi; cùm Filium nominas, etiam Patrem fateris, quia nemo ipse sibi Filius est. Itaque nec Filius sine Patre, nec Pater potest esse sine Filio; semper ergo Pater, semper et Filius est.

Invectio Ambrosii contra hæreticum (lib. et cap. cit.).

7. Item dic, inquam, mihi, hæretice, fuitne quando omnipotens Deus Pater non erat, et Deus erat? Nam si Pater esse cœpit, Deus ergo primò erat, et postea Pater factus est. Quomodò ergo immutabilis Deus est? Si enim ante Deus, postea Pater fuit, utique generationis accessione mutatus est; sed avertat Deus hanc amentiam.

Ineffabile est quomodò Filius sit, et non habeat Patrem priorem; sicut modus generationis inintelligibilis et ineffabilis est.

8. Sed quæris à me, inquit Ambr., quomodò si Filius sit, non priorem habeat Patrem? Quæro item abs te, quando vel quomodò Filium putes esse generatum? Mihi enim impossibile est generationis scire secretum; mens deficit, vox silet, non mea tantùm, sed et angelorum; supra potestates, et supra angelos, et supra cherubin, et supra seraphin, et supra omnem sensum est; quia scriptum est Philipp. 4 : *Pax Christi supra omnem sensum est.* Et si pax Christi supra omnem sensum est, quomodò non est supra omnem sensum tanta generatio? Tu ergo ori manum admove; scrutari non licet superna mysteria. Licet scire quòd natus sit, non licèt discutere quomodò natus sit. Illud mihi negare non licet, hoc quærere metus est. Ineffabilis enim est illa generatio, unde Isaias : *Generationem ejus quis enarrabit?*

Quidam præsumunt discutere generationis seriem.

9. Quidam tamen de ingenio suo præsumentes dicunt illam generationem posse intelligi, et alia hujusmodi; inhærentes illi auctoritati Hieron. super Ecclesiastem : In sacris Scripturis, quid sæpissimè non pro impossibili, sed pro difficili ponitur, ut ibi : *Generationem ejus quis enarrabit?* Sed hoc non dicit Hieron., ideo quò generatio Filii æterna plenè intelligi vel explicari possit à quoquam mortalium, sed quia de eâ aliquid intelligi vel dici potest; quidam tamen hoc accipiunt dictum de temporali Christi generatione.

Utrùm debeat dici, semper gignitur, vel semper genitus est Filius?

10. Hìc quæri potest, cùm generatio Filii à Patre nec principium habeat nec finem, quia æterna est, utrùm debeat dici : Filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur? De hoc Greg. super Job ait, lib. 29 Moral., c. 1 : Dominus Deus Jesus in eo quòd virtus et sapientia Dei est, de Patre ante tempora natus est; vel potiùs quia nec cœpit nasci, nec desiit, dicamus veriùs semper natus; non autem possumus dicere : Semper nascitur, ne imperfectus esse videatur. Atverò ut æternus designari valeat et perfectus, et semper dicamus, et natus, quatenùs et natus ad perfectionem pertineat, et semper ad æternitatem; quamvis per hoc ipsum quod perfectum dicimus, multùm ab illius veritatis expressione deviamus, quia quod factum non est, non potest dici propriè perfectum, sed balbutiendo ut possimus, excelsa Dei resonemus. Et Dominus nostræ infirmitatis verbis condescendens : *Estote*, inquit Matth. 5, *perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* Super illum locum etiam psal. 2 : *Ego hodiè genui te,* de hâc generatione Filii ita loquitur Aug. : Quanquàm per hoc quod dicit *hodiè*, possit intelligi dies ille quo Christus secundùm hominem natus est, tamen quia hodiè præsentem significat, atque in æternitate neque præteritum quicquam est, quasi esse desierit; neque futurum, quasi nondùm sit; sed præsens tantùm, quia quicquid æternum est, semper est; divinitùs tamen accipitur de sempiternâ generatione sapientiæ Dei. Ecce his verbis ostendit Aug. quòd generatio Filii semper est, nec præteriit, nec futura est, quia æterna est. Ideò dixit *genui*, ne novum putaretur, scilicet ne videretur incœpisse; *hodiè* dixit, ne præterita generatio videretur. Ex his ergo verbis prophetæ, ut ait Joannes Chrys., nihil aliud manifestatur, nisi quia ex ipsâ essentiâ Patris semper genitus est Filius.

Origenes videtur dicere contrarium; ait enim quòd semper generatur Filius à Patre.

11. Origenes verò super Jeremiam dicit quòd Filius semper generatur à Patre, his verbis : Salvator noster est sapientia Dei; sapientia verò est splendor æternæ lucis; Salvator ergo noster splendor est claritatis. Splendor autem non semel nascitur et desinit, sed quoties ortum fuerit lumen ex quo splendor oritur, toties oritur etiam splendor claritatis; sic ergo Salvator semper nascitur. Unde ait in lib. Sapientiæ : *Ante omnes colles generat me Dominus;* non ut quidam malè legunt, *generavit.* His verbis apertè ostendit Origenes sanè dici posse et debere : Filius semper nascitur; quod videtur contrarium illi verbo Gregorii præmisso, scilicet : *Non possumus dicere : Semper nascitur.*

Exponit præmissa verba Gregorii, ne putetur inter doctores esse contrarietas.

12. Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tantâ videantur, illa verba Greg benignè interpretemur : Dominus, inquit, Jesus ante tempora natus est de Patre; vel potiùs, quia nec cœpit nasci nec desiit, dicamus veriùs, semper natus. Sed quando veriùs dicitur hoc, scilicet quòd Filius semper natus est, quàm illud, scilicet quòd de Patre ante tempora natus est? illud enim sincera et catholica fides tenet ac prædicat, ut istud. Quare ergo ait *dicimus veriùs*, cùm utrumque pariter sit verum? nisi quia volebat intelligi hoc ad majorem evidentiam et expressionem veritatis dici, quàm illud. His etenim verbis omnis calumniandi versutis hæreticis obstruitur aditus, quibus Christi secundùm deitatem generatio, sine initio et sine fine esse ac perfecta monstratur. Non autem adeò apertè semper manifestatur veritas cùm dicitur : *Filius ante tempora genitus est de Patre,* vel *Filius semper nascitur de Patre.* Et ideò dicit Greg. quòd non possumus dicere, *semper nascitur.* Non, inquam, ita convenienter, non ita congruè ad explanationem veritatis; potest tamen dici, si sanè intelligatur : Semper enim nascitur Filius de Patre, ut ait Origenes, non quòd quotidiè iteretur illa generatio, sed quia semper est. Semper ergo nascitur, id est, nativitas ejus sempiterna est.

Quòd Filius semper generatur, confirmatur ex dictis Hilarii.

13. Hilarius quoque dicit Filium nasci ex Patre, in lib. 7 de Trin., his verbis : Vivens, Deus, et naturæ æternæ viventis potestas est; et quod cum sacramento scientiæ suæ ex eo nascitur, non potuit aliud esse quàm vivens. Nam cùm ait : *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem,* docuit vitam in se per viventem Patrem inesse. Ecce hìc habes quia Filius nascitur ex Patre. Item in eodem, cùm dicit Christus, Joan. 6 : *Sicut Pater habet vitam in se, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso;* omnia viva sua ex vivente testatus est. Quod autem ex vivo vivum natum est, habet nativitatis profectum sine novitate naturæ. Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex nihilo est; et vita quæ nativitatem sumit ex vitâ, necesse est per naturæ unitatem et perfectæ nativitatis sacramentum, ut et in vivente vivat, et in se habeat vitam viventem. Ecce et hìc habes quia generatur ex vivo vivens Filius. Item in eodem : In Deo totum quod est vivit : Deus enim vita est, et ex vitâ non potest quicquam esse nisi vivum,

neque ex derivatione, sed ex virtute nativitatis est. Ac sic dùm totum quod est vivit, et dùm totum quod ex eo nascitur virtus est, habet nativitatem Filius, non demutationem. Et hìc dicit quia nascitur. Item in lib. 9 de Trin.: Donat Pater Filio tantùm esse quantùm est ipse; cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impartit, quem ex se in suâ formâ generat. Hìc dicit quia generat Pater Filium.

Breviter docet quid de hoc concedendum sit.

14 Dicamus ergo Filium natum de Patre ante tempora, et semper nasci de Patre, sed congruentiùs semper natum, et eumdem fateamur ab æterno esse et Patri coæternum, id est, auctori. Pater enim generatione auctor Filii est, ut in sequenti ostendetur. Ut ergo Pater est æternus, ita et Filius æternus est; sed Pater sine auctore, Filius verò non, quia Pater innascibilis, Filius natus. Et, ut ait Hilar. in lib. 6 de Trin., aliud est sine auctore semper esse æternum, aliud Patri, id est, auctori, esse coæternum. Ubi autem Pater auctor est, ibi et nativitas est, quia sicut nativitas ab auctore est, ita et ab æterno auctore æterna est nativitas. Omne autem quod semper est, etiam æternum est; sed tamen non omne quod æternum est etiam innatum est; quia quod ab æterno nascitur, habet æternum esse quod natum est. Quod autem non natum est, id cum æternitate non natum est; quod verò ex æterno natum est, id si non æternum natum est, jam non erit et Pater auctor æternus. Si quid ergo ei qui ab æterno Patre natus est ex æternitate defuerit, id ipsum non est auctori ambiguum defuisse; quia si gignenti est infinitum gignere, et nascenti etiam infinitum nasci est. Medium enim quid inter nativitatem Dei Filii et generationem Dei Patris, nec sensus admittit; quia et generatione nativitatis est, et in nativitate generatio est; quia sine utroque neutrum est; utrumque ergo sine intervallo suî est.

Argumentatio hæretici.

15. Sed inquiet hæreticus: Omne quod natum est non semper fuit, quia in id natum est ut esset. Nemo ambigit quin ea quæ in rebus humanis nata sunt, aliquando non fuerint. Sed aliud est ex eo nasci quod semper non fuit, aliud est ex eo natum esse quod semper est. Ibi nec semper fuit qui pater est, nec semper pater est; et qui non semper pater est, non semper genuit; ubi autem semper Pater est, semper Filius est. Quòd si semper Deo Patri proprium est quòd semper est Pater, necesse est Filio semper proprium esse quòd semper est Filius. Quomodò ergo cadet in intelligentiam nostram ut non fuerit semper, cui proprium est semper esse quod natum est? Natum ergo unigenitum Deum confitemur, sed natum ante tempora, nec ante esse quàm natum, nec ante natum quàm esse, quia nasci quod erat jam, non nasci est, sed seipsum demutare nascendo. Hoc autem humanum sensum et intelligentiam excedit mundi, non hoc capit ratio humanæ intelligentiæ, sed prudentiæ fidelis professio est.

DISTINCTIO X.

HÌC DE SPIRITU SANCTO AGITUR, ET PRIUS QUÒD SIT AMOR PATRIS ET FILII DICITUR.

1. Nunc post Filii æternitatem, de Spiritu sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disseramus. Spiritus sanctus amor est, sive charitas, sive dilectio Patris et Filii. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 17, ait: Spiritus sanctus nec Patris est solius, nec Filii est solius, sed amborum; et ideò communem quâ invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat charitatem.

Quòd Spiritus sanctus propriè dilectio dicatur, et tamen Trinitas sit dilectio.

2. Joannes autem in Epistolâ 1 canonicâ, c. 4, ait: *Deus charitas est*; non dixit: Spiritus sanctus charitas est, quod si dixisset, absolutior esset sermo, et non parva pars quæstionis decisa; sed quia dixit: *Deus charitas est*, incertum est, et ideò quærendum est, utrùm Deus Pater sit charitas, an Filius, an Spiritus sanctus, an Deus ipsa Trinitas, quia et ipsa non tres dii, sed unus est Deus. Ad hoc Aug., in eodem libro, ita dicit: Nescio cur sicut sapientia et Pater dicitur, et Filius, et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia, non ita et charitas dicatur Pater et Filius, et Spiritus sanctus, simul omnes una charitas. Non ideò tamen quisquam nos inconvenienter æstimet charitatem appellare Spiritum sanctum, quia et Deus Pater, et Deus Filius, potest charitas nuncupari; sicut propriè Verbum Dei etiam sapientia Dei dicitur, cùm et Pater et Spiritus sanctus sint sapientia.

Sicut Verbum Dei propriè dicitur sapientia, et tamen tota Trinitas dicitur sapientia; ita et Spiritus sanctus propriè dicitur charitas, et tamen Pater, et Filius, et Spiritus sanctus dicitur charitas. (Ex eodem lib. et cap., sed paulò inferiùs.)

3. Si ergo propriè aliquis horum trium charitas nuncupari debet, quis aptiùs quàm Spiritus sanctus? ut scilicet in illâ summâ simplicique naturâ non sit aliud substantia, et aliud charitas; sed substantia ipsa sit charitas, et charitas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu sancto; et tamen Spiritus sanctus propriè charitas nuncupatur. Ecce his verbis apertè dicit Aug. quòd in Trinitate charitas aliquando refertur ad substantiam, quæ communis est trium personarum et tota in singulis; aliquando specialiter ad personam Spiritûs sancti, sicut sapientia Dei aliquando pro substantiâ divinâ, aliquando pro Filio propriè accipiatur, et hoc in multis fieri reperitur.

Exemplis firmat eadem nomina propriè et universaliter accipi.

4. Pluribus enim exemplis doceri potest multa rerum vocabula et universaliter poni, et propriè quibusdam rebus adhiberi: sicut legis nomine aliquando simul omnia veteris Testamenti significantur eloquia, aliquando autem propriè vocatur lex quæ data est per Moysen. Multa alia suppetunt exempla, sed in re apertâ vitanda est longitudo sermonis. Sicut ergo unicum Dei Verbum propriè vocamus nomine sapientiæ, cùm sit universaliter et Spiritus sanctus et Pater ipsa sapientia; ita Spiritus sanctus proprio vocabulo charitas nuncupatur, cùm sint Pater et Filius universaliter charitas.

Auctoritatem ponit, quòd Filius propriè dicitur sapientia.

5. Sed Dei Verbum, id est, unigenitus Dei Filius, apertè dictus est Dei sapientia, ore Apostoli dicentis: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Spiritus autem sanctus ubi sit dictus charitas invenimus, si diligenter Joannis apostoli eloquium scrutemur; qui cum dixisset: *Diligamus invicem, quia ex Deo est dilectio*, adjunxit: *Et omnis qui diligit, ex Deo natus est; quia dilectio Deus est.* Hìc manifestavit se dixisse eam dilectionem esse Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio: sed quia et Filius ex Deo Patre natus est, et Spiritus sanctus ex Deo Patre procedit, quem potiùs eorum hìc debeamus accipere dictum esse dilectionem, meritò quæritur. Pater enim solus ita Deus est, ut non sit ex Deo; et ideò dilectio, quæ ita Deus est ut ex Deo sit, non ipse Pater est, sed aut Filius aut Spiritus sanctus. Sed in consequentibus cùm Dei dilectionem commemorâsset Joannes, quâ dilexit nos, et hinc hortatus esset ut nos invicem diligamus, atque ita Deus in nobis maneat; quia utique dilectionem Deum dixerat, statim volens de hâc re apertiùs aliquid eloqui, inquit: *In hoc cognoscimus, quia in ipso manemus et ipse in nobis, quia de suo Spiritu dedit nobis.* Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis; hoc autem facit dilectio. Ipse ergo Deus, est dilectio. Deus ergo Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, significatur ubi legitur, Deus dilectio, et dilectio ex Deo est. Ecce his verbis apertè dicit Aug. Spiritum sanctum esse charitatem Patris et Filii; et in tantum quoque sermonem produxit, ut videatur dixisse Spiritum sanctum non solùm esse dilectionem Patris et Filii, quâ se invicem et nos diligunt, sed etiam quâ diligimus Deum. Sed utrùm ipse sit charitas quâ nos diligamus Deum, in sequenti explicatur, dist. 17.

Redit ostendere quod proposuerat, scilicet quòd Spiritus sanctus sit amor, quo Pater à Filio et Filius à Patre diligitur.

6. Nunc verò quod incœpimus ostendere, curemus, scilicet Spiritum sanctum dilectionem esse sive amorem Patris et Filii; quo scilicet Pater diligit Filium, et Filius Patrem. De hoc Hieron. super. psal. 17, ait: Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed dilectio quam habet Pater in Filium, et Filius in Patrem. Aug. quoque in lib. 6 de Trin., in fine, c. 4, ait: In omnibus æqualis est Patri Filius, et est unius ejusdemque substantiæ. Quapropter etiam Spiritus sanctus in eâdem unitate substantiæ et æqualitate consistit.

Quid sit Spiritus sanctus hìc aperitur.

7. Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive charitas, manifestum est quòd non aliquis duorum est quo uterque conjungitur: quo genitus à gignente diligatur, genitoremque suum diligat, sintque non participatione, sed essentiâ suâ; neque dono superioris alicujus, sed proprio suo servantes unitatem spiritûs in vinculo pacis. Ecce hìc habes Spiritum sanctum esse quo Filius diligitur à Patre, et Pater à Filio, et quo illi duo servant unitatem pacis. Spiritus ergo sanctus, ut ait Aug. in eodem lib. 6 de Trin., cap. 5: Commune est aliquid Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et coæterna est; quæ si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptiùs dicitur charitas, et hæc quoque substantia, quia Deus substantia est, et Deus charitas, est. Tria ergo sunt, et non ampliùs: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio, quæ si nihil est, quomodò Deus substantia est?

Quòd Spiritus sanctus, sicut communis est Patri et Filio, et ita commune nomen habet proprium.

8. Hìc notandum est quòd sicut Spiritus sanctus in Trin. specialiter dicitur charitas, quæ est Patris et Filii unio, ita et nomen tenet propriè, quod Patri et Filio communiter quodammodò congruit; unde Aug. in, lib. 15 de Trin., circa finem cap. 19: Si charitas, inquit, quâ Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabilem communionem demonstrat amborum, quid convenientius quàm ut ille propriè dicatur charitas, qui spiritus est communis ambobus? Hoc enim saniùs creditur et intelligitur, ut non solùm Spiritus sanctus charitas sit in illâ Trinitate, sed non frustra propriè charitas nuncupetur propter illa quæ dicta sunt; sicut non solus in in illâ Trin. vel Spiritus est vel sanctus, quia et Pater Spiritus, et Filius Spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus; et tamen ipse non frustra dicitur Spiritus sanctus. Qui enim est communis ambobus, id vocatur ipse propriè, quod ambo communiter. Alioquin si in illâ Trin. solus Spiritus sanctus est charitas, profectò et Filius non solius Patris, sed etiam Spiritûs sancti Filius invenitur. Ait enim Apostolus de Deo Patre. Coloss. 1: *Transtulit nos in regnum Filii charitatis suæ.* Si ergo non est in istâ Trin. charitas Dei nisi Spiritus sanctus, Filius est etiam Spiritûs sancti. Sed quia hoc absurdissimum est, restat ut non solus ibi sit charitas Spiritus sanctus, sed propter illa de quibus satis disserui, propriè sic vocatur.

DISTINCTIO XI.

QUOD SPIRITUS SANCTUS PROCEDIT A PATRE ET FILIO.

1. Hìc dicendum est Spiritum sanctum à Patre et Filio, et procedere à Patre et Filio, quod multi hæretici negaverunt. Quòd autem de utroque procedat, multis divinorum eloquiorum testimoniis comprobatur. Dicit enim Apostolus, Rom. 8: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra.* Ecce hìc dicitur Spiritus Filii. Et alibi, ad Rom. 8: *Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Ipse etiam Filius de Spiritu sancto dicit in Evangelio, Matth. 10: *Quem ego mittam vobis à Patre.* Patris autem Spiritus dictus est, ubi legitur, Joan. 14: *Si spiritus ejus qui suscitavit Christum à mortuis habitat in vobis.* Et ipse Christus dicit, ibid., 15: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur.* Et in alio loco: *Quem mittet Pater in nomine meo.* Et alibi ipse Filius de Spiritu sancto ait: *De Patre procedit.* His et aliis auctoritatibus pluribus ostenditur quòd Spiritus sanctus à Patre et Filio procedit.

Quòd Græci non concedunt Spiritum sanctum procedere à Filio.

2. Græci tamen dicunt Spiritum sanctum procedere tantùm à Patre, et non à Filio. Quod ideò dicunt, quia veritas, in Evangelio fidem integram continente, de processione Spiritûs loquens solùm Patrem commemorat dicens: *Spiritus qui à Patre procedit.* Et etiam ideò quia in principalibus conciliis, quæ apud eos celebrata sunt, ita symbola eorum subjunctis anathematibus sancita sunt, ut nulli de Trinitatis fide aliud docere vel aliter prædicare quàm ibi continetur, liceat. In quibus quidem symbolis cùm Spiritus sanctus commemoretur procedere à Patre, et non à Filio, quicumque, inquiunt à Filio eum procedere addunt, anathema incurrunt; unde et nos arguunt anathematis reos. Addunt etiam ad assertionem suæ opinionis et in testimonium nostræ damnationis, de Symbolo fidei, quod, secundùm traditionem prædictorum conciliorum, Leo III Romæ transcriptum in tabulâ argenteâ post altare beati Pauli positâ posteris reliquit pro amore (ut ipse ait) et cautelâ fidei orthodoxæ. In quo quidem symbolo, in processione Spiritûs solus commemoratur Pater, his verbis: *Et in Spiritum sanctum Dominum, et vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et glorificandum*, etc. Illud est symbolum quod in missâ cantatur, editum in Nicæno concilio, in fine cujus subjunctum est: Qui aliud docuerit, vel aliter prædicaverit, anathema sit. Ideòque Græci nos anathematizatos dicunt, quia dicimus Spiritum sanctum à Filio procedere, quod ibi non continetur. Quod enim secundùm nos ibi dicitur: *Qui à Patre Filioque procedit*, alterum à Latinis est additum, scilicet *Filioque.*

Responsio, ubi determinantur prædicta.

3. Nos autem illa verba determinamus: Qui aliud docuerit, vel aliter prædicaverit, id est, contrarium docuerit, vel contrario modo prædicaverit, anathema sit. Aliud ergo posuit pro opposito, qualiter et Apostolus in Epistolâ ad Galat., c. 1: *Si quis aliud evangelizaverit*, id est contrarium, anathema sit; non dicit: Si quis addiderit. Nam si illud diceret, sibi ipsi, ut ait Aug., Thes. c. 3, præjudicaret, qui cupiebat venire ad quosdam quibus scribebat, sicut ad Thessalon., ut suppleret quæ illorum fidei deerant. Sed qui supplet, quod minus erat addit; non quod inerat tollit. Qui autem prætergreditur fidei regulam, non incedit in viâ, sed recedit à viâ. Ad illud autem quod de Evangelio opponunt, respondemus ita: Quia cùm dicat in eo veritas Spiritum sanctum à Patre procedere, non addit *solo*, et ideò etiam à se procedere non negat; sed ideò Patrem tantùm nominat, quia ad eum solet referre etiam quod ipsius est, quia ab illo habet.

Quòd Græci sensu nobiscum conveniunt, etsi verbis differant.

4. Sciendum est tamen quòd Græci confitentur Spiritum sanctum esse Filii, sicut et Patris; quia Apostolus dicit, Galat. 4, *Spiritum Filii.* Et veritas in Evangelio, Joan. c. 16, *Spiritum veritatis.* Sed cùm non sit aliud Spiritum sanctum esse Patris vel Filii, quàm esse à Patre et Filio, etiam in hoc in eamdem nobiscum fidei sententiam convenire videntur, licèt in verbis dissentiant.

Auctoritatibus Græcorum ostendit Spiritum sanctum procedere etiam à Filio.

5. Unde etiam quidam eorum catholici doctores intelligentes unam eamdemque fore sententiam prædictorum verborum, quibus dicitur Spiritus sanctus procedere à Filio, et esse Filii, professi sunt Spiritum sanctum etiam procedere à Filio. Unde Athanasius in Symbolo fidei: *Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Ecce Spiritum sanctum apertè dixit procedere à Patre et

Filio. Didymus etiam eorum maximus doctor, in lib. 2 de Spiritu sancto, post medium, Spiritum sanctum à Filio procedere dicit. Salvator inquit, Joan. 16: *Qui est veritas. Non enim loquetur à semetipso*, hoc est, non sine me et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabiliter est à me et à Patris voluntate; quia ex se non est, sed ex Patre et me est. Hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, à Patre et à me illi est. Item Didymus, eodem lib.: Spiritus sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque sapientiæ non potest audire à Filio loquente quæ nescit, cùm hoc ipsum sit quod profertur à Filio, id est, procedens Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens à Veritate, consolator manans ex consolatione; nam Cyrillus episcopus in epistolâ Nestorio directâ ait: Spiritus intelligitur per se secundùm quod Spiritus est, et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo. Spiritus enim veritatis nominatur, et profluit ab eo sicut ex Deo Patre. Joannes quoque Chrys. in homiliâ quâdam de Expositione symboli sic ait: Iste est Spiritus procedens de Patre et Filio, qui dividit dona propria prout vult. Idem in aliâ homil.: Credendum est Spiritum sanctum Patris esse et Filii. Istum Spiritum sanctum dicimus Patri et Filio coæqualem, et procedentem de Patre et Filio. Hoc credite, ne colloquia mala corrumpant bonos mores. Ecce à doctoribus Græcorum aperta habemus testimonia, quibus Spiritus sanctus à Patre et Filio procedere ostenditur. Omnis ergo lingua confiteatur Spiritum sanctum procedere à Patre et Filio.

DISTINCTIO XII.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS PRIUS VEL PLENIUS PROCEDAT A PATRE QUAM A FILIO.

1. Item quæritur cùm Spiritus sanctus à Patre procedat et à Filio, utrùm priùs vel magis processerit à Patre quàm à Filio, quod nititur hæreticus ostendere, ita dicens: Si processit Spiritus sanctus à Patre, processit utique aut nato jam Filio, aut non nato Filio. Si verò jam nato Filio processit, ante natus est Filius quàm processerit Spiritus sanctus; præcessit ergo nativitas Filii processionem Spiritûs sancti. Si autem processit à Patre, non genito Filio; ante processit quàm Filiu sgenitus fuerit.

Responsio Augustini ad id quod primò quærebatur, scilicet, an priùs à Patre quàm à Filio processerit.

2. His et hujusmodi quæstionibus magis laboriosis quàm fructuosis respondet Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, dicens: In illâ summâ Trinitate, quæ Deus est, intervalla temporum nulla sunt per quæ posset ostendi aut saltem requiri utrùm priùs de Patre natus sit Filius, et postea de ambobus processerit Spiritus sanctus. Numquid ergo possemus quærere utrùm jam processerat de Patre Spiritus sanctus, quando natus est Filius, an nondùm processerat, et illo nato, de utroque processit? Non possunt prorsùs ibi ista quæri, ubi nihil ex tempore inchoatur, ut ex consequenti perficiatur in tempore. Ideò qui potest intelligere sine tempore generationem Filii de Patre, intelligat sine tempore processionem Spiritûs sancti de utroque. Ecce his verbis absoluta est quæstio illa quâ quærebatur utrùm priùs processerit Spiritus sanctus à Patre quàm à Filio.

Hic agitur de eo quod secundò quærebatur, scilicet an pleniùs vel magis processerit à Patre quàm à Filio.

3. Nunc tractandum est quod secundò quærebatur, scilicet an pleniùs aut magis procedat Spiritus sanctus à Patre quàm à Filio. Ad quod dicimus quia sicut non ante procedit à Patre quàm à Filio, ita non pleniùs vel magis procedit à Patre quàm à Filio. Aug. tamen, in lib. 15 de Trin., c. 17, dicit quòd Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre. Non frustra, inquit, in hâc Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius; nec donum Dei, nisi Spiritus sanctus; nec de quo genitum est Verbum, et de quo procedit Spiritus sanctus principaliter, nisi Deus Pater. Ecce audistis quia Spiritus sanctus principaliter procedit à Patre. Sed ne te hoc turbaret, ipse continuò ex quo sensu hoc dixerit aperit dicens: Ideò addidi *principaliter*, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur; sed hoc quoque illi Pater dedit non jam existenti, et nondùm habenti; sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet, et Spiritus sanctus Spiritus esset amborum. Ecce exposuit ipsemet quomodò Spiritus principaliter procedat à Patre, non quia priùs vel magis procedat à Patre quàm à Filio, sed quia cùm procedat à Filio, hoc ipsum habet Filius à Patre.

Ex eodem sensu etiam dicitur Spiritus sanctus propriè procedere à Patre.

4. Ex eodem sensu etiam dicitur procedere propriè de Patre, unde Hieron., in Expositione catholicæ fidei Nicænique Symboli ait: Credimus in Spiritum sanctum, qui de Patre procedit propriè. Item: Spiritum sanctum verum Deum invenimus in Scripturâ, et de Patre esse propriè. Et item: De Patre Filius et Spiritus sanctus propriè et verè de Patre procedit. Ecce apertè dicit Spiritum sanctum propriè esse de Patre, et propriè procedere à Patre. Quod non est ita intelligendum, tanquàm priùs vel pleniùs à Patre procedat quàm à Filio, sed quia hoc habet Pater à se non ab alio, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus. Filius autem non à se, sed à Patre hoc habet, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus.

Ex eodem sensu dicitur Spiritus sanctus esse, et mitti à Patre per Filium.

5. Fortè etiam juxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus sanctus mitti per Filium, et à Patre esse per Filium, unde Hilar. ad Deum Patrem de Spiritu sancto et Filio loquens, in lib. 12 de Trinit., ait: In Spiritu sancto tuo ex te profecto, et per eum misso. Item: Ante tempora Unigenitus tuus ex te natus manet, ita quod ex te per eum Spiritus sanctus tuus est; quod etsi sensu non percipiam, tamen teneo conscientiâ. In spiritualibus enim rebus tuis hebes sum. Item in eodem: Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut quod in regenerationis meæ symbolo professus sum, semper obtineam: Te Patrem scilicet et Filium tuum unà tecum adorem: Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est promerear. Ecce apertè dicit Spiritum sanctum à Patre per Filium et mitti, et esse; quod non est intelligendum quasi à Patre per Filium minorem mittatur vel sit, sed quia ex Patre et Filio est et mittitur ab utroque, sed hoc ipsum habet Filius à Patre, ut ab ipso sit et mittatur Spiritus sanctus. Hoc ergo voluit significare Hilar., distinctionem faciens in locutione, ut ostenderet in Patre esse auctoritatem. Inde est etiam quòd veritas ostendens Patrem esse auctorem processionis, quâ procedit Spiritus à Filio, dixit in Evangelio: *De Patre procedit*, cùm et de Patre et Filio procedit Spiritus sanctus. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., quærit: Si de Patre et Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit: *De Patre procedit?* Cur putas, nisi quia solet ad eum referre etiam quod ipsius est, sicut et de quo ipse est; sicut ait: *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.* Si ergo hìc intelligitur ejus doctrina, quam tamen non dixit suam sed Patris, quantò magis illìc intelligendus est Spiritus sanctus de illo procedere, ubi sic ait: *De Patre procedit;* ut non diceret: De me non procedit. A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim Deus de Deo), ab illo utique habet ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus. Et ideò Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre. Quapropter qui potest intelligere in eo quod ait Filius: *Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso;* non sine vitâ existenti jam Filio vitam Patrem dedisse, sed ita eum sine tempore genuisse, ut vita quam Pater Filio gignendo dedit, coæterna sit vitæ Patris qui dedit; intelligat etiam sicut habet Pater in seipso ut de illo procedat Spiritus sanctus, sic dedisse Filio ut etiam de isto procedat idem Spiritus sanctus, et utrumque sine tempore. Ita ergo dictum est Spiritum sanctum de Patre procedere, ut intelligatur quod etiam procedit de Filio, de Patre esse

et Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius, de Patre habet utique ut de illo procedat Spiritus sanctus, sed nulla ibi tempora cogitentur, quæ habeant prius et posterius, quia ibi omninò nulla sunt.

DISTINCTIO XIII.

QUARE SPIRITUS SANCTUS CUM SIT DE SUBSTANTIA PATRIS, NON DICATUR GENITUS VEL FILIUS, SED TANTUM PROCEDENS.

1. Post hæc considerandum est, quantùm à talibus quales nos sumus intelligi potest, cùm Spiritus sanctus procedat de Patre, et sit de substantiâ Patris, cur non dicatur esse natus, sed potiùs procedere; et cur non dicatur Filius. Quare autem Spiritus sanctus non dicatur vel sit natus, et ideò non sit Filius, Aug. ostendit in lib. 15 de Trin., dicens : Si Spiritus sanctus Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur : quod absurdissimum est. Filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. Absurdissimè ergo Filius diceretur amborum, id est. Patris et Filii. Amborum enim Filius diceretur, si eum ambo genuissent, quod abhorret omnium sanorum sensus. Non ergo ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus. His verbis ostenditur cur Spiritus sanctus cùm sit de Patre, non tamen dicatur genitus vel filius.

Cùm Spiritus sanctus non dicatur genitus, cur Filius dicatur procedere.

2. Cùm autem Spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantùm procedens, quæri solet cur Filius non dicitur tantùm genitus, sed et procedens. Sicut ipse in Evangelio Joannis ait, c. 16 : *Ego ex Deo* (processi vel) *exivi, et veni in mundum.* Non ergo tantùm Spiritus sanctus procedit à Patre, sed etiam Filius. Ad quod dicimus quòd cùm uterque procedat à Patre, dissimiliter tamen. Nam Spiritus sanctus, ut ait Aug. in lib. 5 de Trin., procedit à Patre non quomodò natus, sed quomodò datus vel donum. Filius autem procedit nascendo, exiit ut genitus. Ac per hoc illud elucescit ut patet, scilicet cur Spiritus sanctus etiam non sit Filius, cùm et ipse à Patre exeat. Ideò Spiritus non dicitur Filius, quia neque natus est sicut unigenitus; neque factus, ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur sicut nos.

Quòd non potest distingui à nobis inter generationem Filii et processionem Spiritûs sancti.

3. Inter generationem verò Filii et processionem Spiritûs sancti, dùm hìc vivimus, distinguere non sufficimus; unde Aug. Maximino præmissam quæstionem refricanti, scilicet quærenti cur Spiritus sanctus non diceretur Filius, cùm de Patris esset substantiâ, respondens, sic ait : Quæris à me si de substantiâ Patris est Filius, de substantiâ Patris est etiam Spiritus sanctus : cur unus Filius sit, et alius non sit Filius? Ecce respondeo, sive capias sive non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus; sed ille genitus est, iste procedens. Ideò ille Filius est Patris, de quo est genitus : iste autem Spiritus sanctus est utriusque, quoniam de utroque procedit, sed ideò, cùm de illo loqueretur ait, Joan. 15 : *De Patre procedit*, quoniam Pater processionis ejus auctor est, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet etiam de ipso, non diceret discipulis, Joan. 20 : *Accipite Spiritum sanctum*, eumque insufflando daret, ut à se quoque procedere significans, apertè ostenderet flando quod spirandò dabat occultè. Quia ergo si nasceretur, non tantùm de Patre, nec tantùm de Filio, sed de ambobus utique nasceretur, sine dubio Filius diceretur amborum. Ac per hoc, quia Filius amborum nullo modo esset, non oportuit nasci eum de ambobus. Amborum est ergo Spiritus sanctus, procedendo de ambobus.

Hìc dicit quòd non valet inter illa duo distinguere.

4. Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illâ excellentissimâ naturâ loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit, nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur. Sicut non omne quod bipes est homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Hoc scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia et illa et ista est ineffabilis; sicut propheta Isaias, de Filio loquens, ait, c. 53 : *Generationem ejus quis enarrabit?* Ita de Spiritu sancto verissimè dicitur : *Processionem ejus quis enarrabit?* Satis sit ergo nobis, quia non est à seipso Filius, sed ab illo de quo natus est; non est à seipso Spiritus sanctus, sed ab illo de quo procedit; et quia de utroque procedit, sicut jam ostendimus. De Spiritu sancto quomodò ipse de Deo sit, nec tamen ipse Filius sit, quoniam procedendo non nascendo legitur esse de Deo, jam superiùs, quantùm visum est, disputavimus.

An Spiritus sanctus debeat dici ingenitus.

5. Nunc considerandum est, cùm Spiritus sanctus non sit genitus, utrùm debeat dici ingenitus. Ad quod dicimus Spiritum sanctum nec genitum, nec ingenitum debere dici. Unde Aug. ad Orosium ait : Spiritum sanctum nec genitum, nec ingenitum fides certa declarat, quia si dixerimus ingenitum, duos patres videbimur affirmare; si autem genitum, duos credere Filios culpamur. Sicut enim solus Filius dicitur genitus, ita et solus Pater dicitur ingenitus, eò quòd ab alio non sit; unde Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 25 : Pater, inquit, solus non est de alio. Ideò solus appellatur ingenitus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium, et de re tantâ sermonem qualem valuerint proferentium. Filius autem de Patre natus est; et Spiritus sanctus de Patre principaliter et communiter de utroque procedit. Ideòque cùm Spiritum sanctum genitum non dicamus, dicere tamen ingenitum non audemus, ne in hoc vocabulo vel duos patres in illâ Trinitate, vel duos qui non sunt de alio quispiam suspicetur. Ecce his verbis apertè ostendit Spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum debere dici.

Quòd Hieronymus dicit Spiritum santcum ingenitum, quod videtur prædictis adversari.

6. Hieronymus tamen in Regulis definitionum contra hæreticos dicit Spiritum sanctum ingenitum esse, his verbis : Spiritus sanctus Pater non est, sed ingenitus atque infectus. Pater non est, quia Patris est, et in Patre est : processionem habet ex Patre, et non nativitatem. Filius autem non est, quia genitus non est. Ecce his verbis dicitur Spiritus sanctus esse ingenitus, quod videtur adversari præmissis verbis Augustini.

Determinatio, secundùm diversas acceptiones dicit eos locutos.

7. Sed ut istam quæ videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus quòd Hieron. aliter accepit nomen ingeniti, et aliter Aug. Accepit enim Aug. ingenitum, qui vel quod de alio non est, et secundùm hoc de solo Patre dicitur; Hieron. verò ingenitum dicit, non genitum : et secundùm hoc de Spiritu sancto potest dici, cùm Spiritus sanctus non sit genitus.

Ex verbis Hieronymi ostenditur ex quo sensu dixit Spiritum sanctum ingenitum.

8. Quòd autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis ejus, quibus in eodem tractatu utitur faciens talem divisionem : Omne quod est, aut ingenitum est, aut genitum, aut factum. Est ergo quod nec natum est, nec factum; et est quod natum est, et factum non est; et est quod nec natum est, nec factum est; et est quod factum est, et natum non est; et est quod factum est, et natum est, et renatum est; et est quod factum est, et natum est, et renatum non est. Nunc præpositorum singulis rebus subsistentiam destinemus. Quod ergo nec natum nec factum est, Pater est; non enim ab alio aliquo est. Quod autem natum est et factum non est, Filius est, qui à Patre genitus est, non factus. Quod iterùm nec factum nec natum est, Spiritus sanctus est, qui à Patre procedit. Quod etiam factum est et natum non est, cœlum et terra, cæteraque insensibilia sunt. Quod autem factum et natum et renatum est, homo est. Quod verò factum

est, et natum est, et renatum non est, animalia sunt. Ecce his verbis ostendit Hieron. se ingenitum accipere, non genitum. Aliter enim non esset præmissa divisio vera, scilicet, omne quod est, aut ingenitum est, aut genitum, aut factum. Atque in divisionis hujus prosecutione, in assignatione ingeniti, ubique ponit non natum.

DISTINCTIO XIV.

QUOD GEMINA EST PROCESSIO SPIRITUS SANCTI.

1. Præterea diligenter adnotandum est quòd gemina est processio Spiritûs sancti : æterna videlicet, quæ ineffabilis est, quâ à Patre et Filio æternaliter et sine tempore processit; et temporalis, quâ à Patre et Filio ad sanctificandam creaturam procedit. Et sicut ab æterno communiter ac simul procedit à Patre et Filio, ita et in tempore communiter et simul ab utroque procedit ad creaturam, non divisim à Patre in Filium, et à Filio ad creaturam. Unde Aug., in lib. 15 de Trin. ait : Spiritus sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit, quamvis hoc Filio Pater dederit, ut sicut de se, ita etiam de illo procedat.

De temporali processione Spiritûs sancti specialiter agitur.

2. De temporali autem processione, Beda in homiliâ Dominicæ primæ post Ascensionem ita loquitur : Cùm gratia Spiritûs sancti datur hominibus, profectò mittitur Spiritus à Patre, mittitur et à Filio ; procedit à Patre, procedit et à Filio ; quia et ejus missio est ipsa processio. His verbis apertè ostendit, donationem gratiæ Spiritûs sancti dici processionem vel missionem ejusdem. Sed cùm donatio vel datio non sit nisi temporalis, constat quia et hæc processio sive missio temporalis est. Hanc quoque temporalem Spiritûs sancti processionem Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 26, insinuat, dicens : Spiritus sanctus processit à Christo, quando post resurrectionem insufflavit in discipulos, his verbis, Joan. 20 : *Cùm resurrexisset Christus à mortuis, et apparuisset discipulis, insufflavit, et ait : Accipite Spiritum sanctum ;* ut etiam eum de se procedere ostenderet ; et ipse est virtus quæ de illo exibat (ut legitur in Evangelio, Luc. 6), *et sanabat omnes.* Et ut ostenderet hanc processionem Spiritûs sancti non esse aliud quàm donationem vel dationem ipsius Spiritûs sancti, addidit, Joan. 20 : *Post resurrectionem Dominus Jesus bis dedit Spiritum sanctum :* semel in terrâ propter dilectionem proximi, et iterùm de cœlo propter dilectionem Dei, quia per ipsum donum *diffunditur charitas in cordibus nostris*, Act. 2, quâ diligimus Deum et proximum.

Quòd aliqui dicunt ipsum Spiritum sanctum non dari, sed dona ejus.

3. Sunt autem aliqui qui dicunt Spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus, quæ non sunt ipse Spiritus ; et, ut aiunt, Spiritus sanctus dicitur dari cum gratiâ ejus, quæ tamen non est ipse qui datur hominibus, et hoc dicunt Bedam sensisse in superioribus verbis, quibus dicit Spiritum sanctum procedere, cùm ipsius gratia datur hominibus; tanquàm non ipse detur, sed gratia ejus. Sed quòd ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, et tertia in Trinitate persona, detur, apertè dicit Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, ita dicens : Eumdem Spiritum sanctum datum cùm insufflàsset Jesus, de quo mox ait, Matth. 28 : *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti*, ambigere non debemus. Ipse est ergo qui etiam de cœlo datus est die Pentecostes. Quomodò ergo Deus non est qui dat Spiritum sanctum, imò quantus est Deus qui dat Deum? Ecce his verbis apertè dicit Spiritum sanctum, ipsum scilicet Deum dari hominibus à Patre, et à Filio. Et quòd ipse Spiritus sanctus, qui Deus est ac tertia in Trinitate persona, nobis detur, nostrisque infundatur atque illabatur mentibus, apertè ostendit Ambr. in lib. 1 de Spiritu sancto, dicens : Licèt multi dicantur spiritus, quia legitur, psal. 103 : *Qui facit angelos suos spiritus ;* unus est tamen Dei Spiritus. Ipsum ergo unum Spiritum et apostoli, et prophetæ sunt consecuti ; sicut etiam vas electionis dicit, Actorum 9 : *Quia unum Spiritum potavimus;* quasi eum qui non queat scindi, sed infundatur animis, et sensibus illabatur, ut secularis sitis restinguat ardorem ; qui Spiritus sanctus non est de substantiâ rerum corporalium, nec de substantiâ invisibilium creaturarum. His verbis apertè dicit Spiritum sanctum ipsum, qui creatura non est, infundi mentibus nostris. Item in eodem lib. de Spiritu S., c. 5 : Omnis creatura mutabilis est, sed non mutabilis Spiritus sanctus. Quid autem dicere dubitem quia datus est et Spiritus sanctus, cùm scriptum sit ad Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis?* Qui cùm sit inaccessibilis natura, receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est, complens virtute omnia ; sed qui solis participetur justis. Simplex substantia, opulens virtutibus, unicuique præsens, dividens de suo singulis, et ubique totus. Incircumscriptus ergo et infinitus est Spiritus sanctus, qui discipulorum sensus separatorum infudit, quem nihil potest fallere. Angeli ad paucos mittebantur, Spiritus sanctus autem populis infundebatur. Quis ergo dubitet quin divinum sit quod infunditur simul pluribus, nec videtur? Unus est ergo Spiritus sanctus, qui datus est omnibus licèt separatis apostolis. Et hìc apertè dicit Ambr., serm. 43, in tom. 10, quòd Spiritus sanctus, qui est substantia simplex, cùm sit unus, datur pluribus. Aliâ quoque auctoritate (ad Rom. 5) hoc idem astruitur, scilicet quòd Spiritus sanctus, qui est æqualis Filio, hominibus detur. Ait enim Aug., de Verbis Apostoli, sic : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* A quo datur ? Ab illo qui *dedit dona hominibus.* Quæ dona ? Spiritum sanctum, qui tale donum dat, qualis est ipse. Magna est misericordia ejus ; donum dat sibi æquale, quia donum ejus Spiritus sanctus est. Præmissis his et aliis pluribus auctoritatibus, apertè monstratur quòd Spiritus sanctus æqualis Patri et Filio nobis datur ; nec ideò tamen minor est Patre et Filio. Unde Aug., in lib. de Trin., cap. ult., circa finem, ait : Non ideò, inquit, minorem Spiritum sanctum, quia et eum Pater misit et Filius arbitrandum est.

An viri sancti et Ecclesiæ prælati dent, vel dare possint Spiritum sanctum. Quòd non dant hìc ostendit.

4. Hìc quæritur utrùm et viri sancti dent vel possint dare aliis Spiritum sanctum. Quem si aliis dant, cùm ejus donatio supra sit dicta processio, videtur ab eis procedere Spiritus sanctus vel mitti, sed creator à creaturâ non mittitur vel procedit. Restat ergo ut Spiritum sanctum ipsi non dent nec possint dare. Unde Aug. in lib. 15 de Trin. : Non aliquis discipulorum Christi dedit Spiritum sanctum. Orabant quippe ut veniret in eos quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia. Denique et Simon magus, offerens apostolis pecuniam, cap. 26 Actorum, c. 8, non ait : Date mihi et hanc potestatem, ut dem Spiritum sanctum : sed : *Cuicumque*, inquit, *imposuero manus, accipiat Spiritum sanctum ;* quia nec Scriptura superiùs dixerat : Videns autem Simon quia apostoli darent Spiritum sanctum ; sed dixerat : *Videns autem Simon quia per impositionem manuum apostolorum daretur Spiritus sanctus.* Ecce his verbis ostendit Aug. nec apostolos, nec alios Ecclesiæ prælatos dedisse vel dare Spiritum sanctum.

Quòd non possunt dare Spiritum sanctum hìc docet.

5. Et quod plus est, non posse etiam dare dicit in eodem lib. subdens : De Christo scriptum est quòd acceperit à Patre promissionem Spiritûs sancti, et effuderit ; in quo utraque natura monstrata est, humana scilicet et divina. Accepit quippe ut homo, effudit ut Deus. Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro ; effundere verò super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat, Deum super eos à quo id efficitur invocamus. His verbis, expressè

dicit nos Spiritum sanctum non posse super alios effundere, id est aliis dare.

Quod videtur contrarium.

6. Sed huic videtur contrarium quod Apostolus ad Gal., c. 3, de se loquens ait: *Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis.* Ecce evidenter dicit se tribuisse Spiritum. Sed intelligendum est hoc dixisse Apostolum, non quia haberet potestatem et auctoritatem dandi Spiritum sanctum, sed quia ministerium habuerit in quo dabatur à Deo Spiritus sanctus, ut enim ait Aug., super eumdem locum, t. 4, exponens illud Apostoli verbum. Ab Apostolo prædicata est eis fides; in quâ prædicatione adventum et præsentiam Spiritûs sancti senserant, sicut illo tempore in novitate invitationis ad fidem, etiam sensibilibus miraculis præsentia Spiritûs sancti apparebat, ut in Actibus apostolorum legitur. Apertè hìc ostendit quomodò illis Spiritum sanctum Apostolus tribuerit; non utique ipsum mittendo in eos, sed prædicando eis fidem Christi; quam illis recipientibus, quòd Spiritus sanctus in eis esset, aliquibus signis visibilibus monstrabatur. Non ergo homines, quantùmcumque sancti, dare possunt Spiritum sanctum.

DISTINCTIO XV.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS A SEIPSO DETUR.

1. Hìc considerandum est, cùm Spiritus sanctus detur hominibus à Patre et Filio, quod est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti, utrùm etiam à seipso detur. Si datur à se, et procedit vel mittitur à se. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus et Deus est, et donum sive datum, et ideò dat et datur. Dat quidem, in quantum Deus; et datur in quantum donum sive datum. Cùm autem donatio sive datio Spiritûs sancti sit operatio Dei, et communis sit et indivisa operatio trium personarum, donatur itaque Spiritus non tantùm à Patre et Filio, sed etiam à seipso; unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 9, dicit quòd seipsum dat. Sicut, inquit, corpus carnis nihil est aliud quàm caro, sic donum Spiritûs sancti nihil est quàm Spiritus sanctus. In tantum ergo donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur. Apud se autem Deus est, etsi nemini datur, quia Deus erat Patri et Filio coæternus antequàm cuiquam daretur; nec quia illi dant et ipse datur, et ideò minor est illis. Ita enim datur, sicut Dei donum; ut etiam seipsum dat sicut Deus. Non enim dici potest non esse suæ potestatis, de quo dictum est: *Spiritus ubi vult spirat.* Ecce apertè dicit quòd Spiritus sanctus seipsum dat. Si enim Spiritus sanctus seipsum dare non potest, et eum Pater dare potest, et Filius potest, utique Pater dare aliquid et Filius quod non potest Spiritus sanctus. Item, si Pater et Filius dant Spiritum sanctum, nec ipse dat, aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus sanctus; dat ergo Spiritus sanctus seipsum. Si autem seipsum dat, tunc et à seipso procedit et mittitur, quod utique verum est. Nam processio temporalis Spiritûs sancti vel missio, ipsius est donatio, et ipsa Dei operatio. Procedit ergo Spiritus sanctus temporaliter à se, mittitur à se, quia datur à se.

Non est mirum si Spiritus sanctus dicatur mitti vel procedere à se, cùm etiam Filius dicatur mitti à se.

2. Ne autem mireris quòd Spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere à se. Nam et de Filio dicit Aug., in lib. 2 de Trin., cap. 5, quòd non tantùm à Patre missus est, sed etiam à seipso et à Spiritu sancto: quærens quomodò Filius vel Spiritus sanctus sit missus, cùm uterque sit ubique tanquàm Deus. Nam uterque, inquit Aug., legitur missus. De Spiritu sancto enim legitur, Joan. 14: *Quem mittet Pater in nomine meo.* Et iterùm, *ibid.*, 16: *Si abiero, mittam eum ad vos.* Et Filius de se dicit, *ibid.*, 9: *Exivi à Patre, et veni in mundum.* Et Apostolus dicit, Galat. 4: *Misit Deus Filium suum.* In prophetâ autem Jeremiâ, c. 23, scriptum est ex personâ Dei: *Cœlum et terram ego impleo.* Itaque ubique Deus est, ubique ergo est Filius, ubique etiam est Spiritus sanctus. Illùc ergo missus est Filius et Spiritus sanctus, ubi erat.

Quomodò intelligenda sit missio utriusque.

3. Quocirca quærendum est quomodò intelligatur missio Filii vel Spiritûs sancti. Pater enim solus, inquit Aug., in eodem libro, cap. 5, nusquàm legitur missus, sed Filius, et Spiritus sanctus. Et de Filio primo videamus quomodò missum cum Apostolus dicat, Galat. 4: *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere;* ubi satis ostendit eo ipso missum Filium, quo factum ex muliere. Proinde mitti à Patre sine Spiritu sancto non potuit, quia Pater intelligitur misisse eum cùm fecit ex feminâ; quod utique non fecit sine Spiritu sancto. Ecce hìc dicit Filium missum à Patre et Spiritu sancto.

Quòd à Spiritu sancto Filius sit missus, auctoritatibus confirmatur.

4. Et quòd à Spiritu sancto Filius sit missus, ut ait Aug. in eodem, auctoritatibus confirmatur, ipse Christus dicit per Isaiam, c. 48: *Nunc misit me Dominus et Spiritus ejus.* De hoc Ambros., in lib. 3 de Spiritu sancto, cap. 1, ita ait: Quis est qui dicit: *Me misit Dominus et Spiritus ejus*, nisi qui venit à Patre, ut salvos faceret peccatores, id est, Christus? ergo et Pater Filium misit, et Spiritus sanctus. Idem in eodem, c. 2: Datus est à Patre, ut Isaias dicit c. 9: *Puer natus est nobis, et Filius datus est nobis.* Datus est, audeo dicere, et à Spiritu, quia et à Spiritu sancto missus est. Dicit enim Filius Dei, Isaiæ 61: *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, prædicare captivis remissionem*, etc. Quod cùm de libro Isaiæ legeret, ait in Evangelio, Lucæ 4: *Hodiè completa est hæc Scriptura auribus vestris*, ut de se dictum esse signaret. Benè autem dixit, *super me*, quia quasi filius hominis et unctus est, et missus ad prædicandum. Nam secundùm divinitatem non super Christum est Spiritus, sed in Christo. Ecce his verbis ostendit Ambrosius Filium esse missum et datum nobis, non tantùm à Patre, sed etiam à Spiritu sancto.

Quòd Filius sit datus etiam à seipso.

5. Deinde ostendit esse datum etiam à seipso, ita dicens in eodem lib., c. 2: Cùm enim non definitum fuerit per prophetiam, à quo datus est Filius, ostenditur datus gratiâ Trinitatis, ut etiam ipse Filius se dederit. Ecce hic dicit quòd Filius se dedit, quia Trinitas eum dedit. Si autem Filius à se datus est, à se ergo missus est, et à se processit. Et hoc utique verum est, et concedi oportet, cùm ejus missio sit divina operatio.

Quòd Filius sit missus à se.

6. Quòd autem à se mittatur, Aug. astruit in lib. 2 de Trin., dicens, cap. 5: Fortè aliquis cogat ut dicamus etiam à seipso missum esse Filium, quia et Mariæ conceptus, et partus, operatio Trinitatis est. Sed, inquit aliquis, quomodò Pater eum misit, si ipse se misit? Cui respondeo quærens ut dicat: Quomodò eum Pater sanctificavit, si et ipse se sanctificavit? Utrumque enim Dominus ait, Joan. 10: *Quem Pater*, inquit, *sanctificavit et misit in hunc mundum.* Et alibi, Joan. 17: *Ego pro eis sanctifico meipsum.* Item quæro: Quomodò Pater eum tradidit, si ipse se tradidit? Utrumque enim legitur, credo respondebit, si probè sapit, quia una voluntas est Patris, et Filii, et inseparabilis operatio. Sic igitur intelligat, illam incarnationem et ex Virgine nativitatem, in quâ Filius intelligitur missus, unâ eâdemque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non inde separato Spiritu sancto. Ergo à Patre et Filio missus est idem Filius, quia à Patre et verbo ejus factum est ut mitteretur, id est, incarnatus hominibus appareret. Non enim missus est mutando locum, quia in mundo erat. Quapropter Pater invisibilis unà cum Filio secum invisibili, eumdem Filium visibilem faciendo, misisse eum dictus est, qui si ita visibilis fieret, ut cum Patre invisibilis esse desisteret, id est, si in substantiâ invisibilis verbi in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur, ita missus à Patre intelligeretur Filius, ut tantùm missus, non

etiam mittens cum Patre inveniretur. Cùm verò sic est accepta forma servi, ut maneret incommutabilis forma Dei, manifestum est quòd à Patre et Filio non apparentibus factum sit, quod appareret in Filio, id est ab invisibili Patre cum invisibili Filio idem ipse Filius visibilis mitteretur.

Summatim colligit quæ ex prædictis astruuntur.

7. Ex prædictis apertè monstratur quòd Filius missus est à Patre et Spiritu sancto, et à seipso; et quæ sit ipsa missio, scilicet incarnatio, id est quòd factus est homo, per quod visibilis apparuit; quod est opus commune Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.

Quæritur cur dicit : A meipso non veni.

8. Sed ad hoc opponitur : Si Filius à seipso missus t, cur ergo ait Joan. 8 : *A meipso non veni?* Ad hoc ug. respondet, in lib. de Trin., cap. priùs cit., di- ens hoc dictum esse secundùm formam servi, se- undùm quam non fecit ut mitteretur, id est, non peratus est incarnationem, sed non secundùm for- nam Dei.

Utrùm semel tantùm missus sit Filius, an sæpè.

9. Hìc quæritur utrùm semel tantùm missus sit Filius, an sæpè mittatur. Si enim missio Filii ipsius tantùm incarnatio est, cùm semel tantùm incarnatus sit, semel tantùm videtur missus. At si sæpè mittitur, est et alia ejus missio quàm incarnatio. Sed quæ est illa? Numquid æterna genitura, missio ejus dicenda est, an etiam alia missio quærenda est?

Quòd duobus modis dicitur Filius mitti.

10. Ad quod dicimus quòd duobus modis dicitur Filius mitti præter illam æternam genituram, quæ ineffabilis est; secundùm quam etiam missus posset dici, ut videtur quibusdam, sed meliùs ac veriùs secundùm eam dicitur genitus. Præter eam ergo, duobus modis dicitur mitti, scilicet, vel cùm visibiliter mundo apparuit carne indutus, vel cùm se in animas pias sic transfert, ut ab eis percipiatur ac cognoscatur. Hos duos missionis modos apertè August. distinguit in lib. 4 de Trin., c. 20, dicens : Non eo ipso quòd de Patre natus est, missus dicitur Filius; sed eò quòd apparuit huic mundo : *Verbum caro factum.* Unde dicit, Joan. 16 : *A patre exivi, et veni in mundum;* vel eò quòd ex tempore cujusquam mente percipitur; sicut dictum est de sapientiâ, Sapient. 9 : *Emitte illam de cœlis sanctis tuis, et à sede magnitudinis tuæ, ut mecum sit et mecum laboret*, id est, doceat me laborare. Et tunc unicuique mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur, quantùm cognosci et percipi potest, pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis.

Quòd secundùm alterum semel, secundùm alterum sæpè sit missus; et secundùm alterum ut sit homo, et secundùm alterum ut sit cum homine.

11. Ecce distincti sunt duo modi missionis Filii; et secundùm alterum semel tantùm missus est Dei Filius, secundùm alterum sæpè missus est, et mittitur quotidiè. Nam secundùm alterum missus est ut sit homo, quod semel tantùm factum est; secundùm alterum verò mittitur ut sit cum homine, quando quotidiè mittitur ad sanctos, et missus est etiam ante incarnationem, et ad omnes sanctos qui ante fuerunt, et etiam ad angelos. Unde Aug. de Filio, id est de Sapientiâ Patris loquens, lib. 4 de Trin., eodem cap., ait : Aliter mittitur Sapientia ut sit cum homine, aliter missa est ut sit homo. In animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit, sicut implet etiam sanctos angelos. Sed cùm venit plenitudo temporis missa est non ut impleret angelos, nec ut esset angelus, nec ut esset cum hominibus vel in hominibus, ut antea in patribus erat et in prophetis, sed ut ipsum Verbum fieret caro, id est homo.

Quòd secundùm alterum modum dicitur missus in mundum, secundùm alterum non.

12. Præterea notandum est quòd cùm his duobus modis mittatur Filius, secundùm alterum dicitur missus in mundum, secundùm alterum verò non. Eo enim modo missus dicitur in mundum, quo visibilis mundo apparuit. Unde Aug., in eisdem lib. et cap., ait : Cùm ex tempore cujusquam mente percipitur, mitti qui dicitur, sed non in hunc mundum, non enim sensibiliter apparet, id est, corporeis sensibus præstò est. Nam et nos, secundùm quod mente aliquid æternum capimus, non in hoc mundo sumus; et omnium justorum spiritus etiam in carne viventium, in quantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo. Ex prædictis liquet quòd præter ineffabilem genituram, duobus modis mittitur Filius, scilicet cùm visibiliter apparuit, vel invisibiliter percipitur mente.

Cur Pater non dicitur missus, cùm ab aliquo cognoscitur, ut Filius?

13. Hìc quæritur cur Pater non dicitur missus, cum ex tempore à quoquam cognoscitur, sicut Filius. Ad quòd dicimus quia in eo est principii auctoritas, quæ non habet de quo sit, à quo Filius et Spiritus sanctus. Pater enim est, ut ait Aug. in eisdem lib. et cap., principium totius divinitatis, vel, si meliùs dicitur, deitatis, quia principium est Filii et Spiritûs sancti. Nam, ut ait Aug. in eodem, in fine c. 21 : Si voluisset etiam Deus Pater, per subjectam creaturam visibiliter appareret; absurdissimè tamen aut à Filio quem genuit, aut à Spiritu sancto qui de illo procedit, missus diceretur. Congruenter autem ille missus dicitur, qui in carne apparuit; misisse autem ille, qui in eâ non apparuit.

Putaverunt quidam Filium et Spiritum sanctum minores fuisse Patre, quia missi dicuntur.

14. Ideòque putaverunt quidam hæretici, cùm Pater non sit missus, sed Filius et Spiritus sanctus, Patrem esse majorem, ac Filium minorem esse et Spiritum sanctum; atque Patrem, quasi majorem, misisse utrumque quasi minorem. Quod Aug. improbat in lib. 4 de Trin., illis contra dicens. Non ideò, inquit, arbitrandum est minorem esse Filium quòd missus est à Patre, nec ideò minorem Spiritum sanctum quòd et Pater eum misit et Filius. Sive enim propter visibilem creaturam, sive potiùs propter principii auctoritatem vel commendationem, non propter inæqualitatem vel imparitatem, vel dissimilitudinem substantiæ in Scripturis hæc posita intelliguntur. Non ergo ideò dicitur Pater misisse Filium vel Spiritum sanctum, quòd ille esset major, et illi minores; sed maximè propter auctoritatem principii commendandam, et quia in visibili creaturâ non sicut ille apparuit. Ecce ostensum est quæ sit missio Filii, et quibus modis mittatur.

DISTINCTIO XVI.

DE MISSIONE SPIRITUS SANCTI, QUÆ FIT DUOBUS MODIS, VISIBILITER ET INVISIBILITER.

1. Nunc de Spiritu sancto videndum est, præter illam ineffabilem et æternam processionem quâ procedit à Patre et Filio, et non à seipso; quæ fit ejus temporalis processio, quæ dicitur missio sive datio. Ad quod dicimus, quia sicut Filius duobus modis dicitur mitti, uno quo visibiliter apparuit, altero quo invisibiliter à castis mentibus percipitur, ita et Spiritus sanctus à Patre et Filio ac à seipso duobus modis procedere sive mitti sive dari dicitur : uno visibiliter, altero invisibiliter. Datus est enim visibilis creaturæ demonstratione, sicut in die Pentecostes, aliisque vicibus : et datur quotidiè invisibiliter, illabendo mentibus fidelium.

Priùs de illo modo missionis qui fit visibiliter, agit.

2. Et primò agamus de illo missionis modo qui fit visibili specie. De hoc Aug., in. lib. 2 de Trin., cap. 5, ait : In promptu est intelligere de Spiritu sancto cur missus et ipse dicatur. Facta est enim quædam creaturæ species ex tempore, in quâ visibiliter ostenderetur Spiritus sanctus : sive cùm in ipsum Dominum corporali specie columbæ descendit, sive cùm in die Pentecostes factus est subitò de cœlo sonus, quasi ferretur flatus vehemens, et visæ sunt illis linguæ divisæ sicut ignis, qui et insedit super unumquemque

eorum. Hæc operatio visibiliter expressa, et oculis oblata mortalibus missio Spiritûs sancti dicta est : non ut appareret eis ipsa substantia, quâ et ipse invisibilis et incommutabilis est, sicut Pater et Filius; sed ut exterioribus visis corda hominum commota à temporali manifestatione venientis, ad occultam æternitatem semper præsentis converteretur. Ecce his verbis aperit Aug. illum modum missionis, qui visibiliter exhibetur, cùm tamen ipse Spiritus in suî naturâ non videatur : qui nec in illis creaturis magis erat quàm in aliis, sed ad aliud. In illis enim erat, ut per eas ad homines veniens, ostenderetur esse in illis ad quos illæ creaturæ veniebant. Non enim Spiritus sanctus temporali motu tunc venit, vel in homines descendit, sed per temporalem motum creaturæ significata est spiritualis et invisibilis Spiritûs sancti infusio. Et ut apertiùs dicam, per illum modum missionis Spiritûs sancti corporaliter exhibitum, monstrata est spiritualis et interior missio sancti Spiritûs sive donatio, de quâ agendum est.

Cùm Filius sit minor Patre secundùm formam creatam, in quâ apparuit, cur non et Spiritus sanctus similiter?

3. Sed priùs quærendum est, cùm Filius dicatur minor Patre secundùm missionem quâ in formâ creatâ apparuit, cur et Spiritus sanctus non dicatur similiter minor Patre, cùm in formâ creatâ apparuit? Nam de Filio quòd minor sit Patre, secundùm formam quâ missus apparuit, apertè ostendit Aug., in lib. 4 de Trin., dicens, cap. 19. *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege*, Gal. 4 ; usque adeò parvum, ut factum; eo itaque missum, quo factum. Fateamur ergo factum, minorem; et in tantum minorem, in quantum factum : et in tantum factum, in quantum missum. Ecce habes, quia Filius in quantum est missus, id est, factus, minor est Patre. Cur ergo Spiritus sanctus non dicatur Patre minor, cùm et ipse creaturam assumpserit in quâ apparuit? quia aliter Spiritus assumpsit creaturam in quâ apparuit, aliter Filius. Nam Filius accepit per unionem personæ, Spiritus verò non. Filius enim accepit hominem, ita ut fieret homo. Spiritus verò sanctus non ita accepit columbam, ut fieret columba. De hoc Aug., in lib. 2. de Trin., ait, cap. 6 : Ideò nusquàm scriptum est quòd Deus Pater major sit Spiritu sancto, vel Spiritus sanctus minor Patre, quia non sic est assumpta creatura in quâ appareret Spiritus sanctus, sicut assumptus est Filius hominis in quâ formâ ipsius Dei Verbi persona præsentaretur, non ut haberet Verbum Dei sicut alii sancti sapientes, sed quod ipsum Verbum erat. Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro, id est, aliud est Verbum in homine, aliud Verbum est homo. Caro enim pro homine posita est in eo quod ait, Joan. 1 : *Verbum caro factum est.* Non ergo sic assumpta est creatura in quâ apparuit Spiritus sanctus, sicut assumpta est caro illa et humana forma ex Virgine Mariâ. Non enim columbam, vel illum flatum, vel illum ignem beatificavit sibique in unitatem personæ conjunxit in æternum. Ex prædictis apertè ostensum est secundùm quid Filius dicatur minor Patre, et quare Filius dicatur minor Patre, et non Spiritus sanctus.

Quòd Filius secundùm quòd homo factus est, non modò Patre, sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor est.

4. Notandum autem quòd Filius secundùm quòd homo factus est, non tantùm Patre, sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor dicitur. Et quòd etiam seipso minor dicatur secundùm formam servi, Aug. ostendit in lib. 1 de Trin., dicens, cap. 7 : Erraverunt homines, ea quæ de Christo secundùm hominem dicta sunt, ad ejus substantiam quæ sempiterna est transferentes : sicut illud quod ipse Dominus ait, Joan. 14 ; *Pater major me est*, quod propter formam servi veritas dicit : secundùm quem modum, etiam seipso minor est Filius. Quomodò enim non etiam seipso minor factus est, *qui seipsum exinanivit, formam servi accipiens*, Philip. 2? Non enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in quâ erat æqualis Patri. In formâ ergo Dei, unigenitus Patris æqualis est Patri; in formâ servi, etiam seipso minor est. Non ergo immeritò Scriptura dicit utrumque scilicet et æqualem Patri Filium, et Patrem majorem Filio. Illud enim propter Dei formam, hoc autem propter formam servi intelligitur. De hoc eodem in lib. 2. de Trin. Aug. ait, cap. 1 : Dei Filius est æqualis Patri secundùm Dei formam, in quâ est; et minor Patre secundùm formam servi, quam accepit; in quâ non modò Patre, sed etiam Spiritu sancto; nec hoc tantùm, sed etiam seipso minor inventus est. Propter quod, ut idem in lib. contra Maximinum ait, non tantùm Patre, sed etiam seipso et Spiritu sancto minor factus est, et etiam minoratus paulò minùs ab angelis. Est ergo Dei Filius, ut ipse ait, in lib. 1 de Trin., cap. 7 : Deo Patri naturâ æqualis, habitu minor, id est, in formâ servi quam accepit. His auctoritatibus ostenditur apertè Filius secundùm formam servi minor Patre, et seipso, et Spiritu sancto.

Hilarius aliter dicit, scilicet quòd Pater sit major, nec Filius tamen minor.

5. Hilarius autem dicere videtur quòd Pater major sit Filio, nec tamen Filius minor Patre. Pater enim dicitur major propter auctoritatem, quia in eo est auctoritas generationis; secundùm quam dicit, Joan. 14: *Pater major me est.* Et Apostolus, Philipp. 2 : *Donavit ei nomen quod est super omne nomen.* Cùm ergo ait : *Pater major me est*, hoc est ac si diceret, donavit mihi nomen. Si ergo, inquit Hilarius in. lib. 9 de Trin., donantis auctoritate Pater major est, numquid per doni confessionem Filius minor est? Major itaque donans est, sed minor jam non est cui unum esse donatur, ait enim, Joan. 1 : *Ego et Pater unum sumus.* Si non hoc donatur Jesu ut confitendus sit in gloriâ Dei Patris, minor Patre est; si autem in eâ gloriâ ei donatur esse quâ Pater est, habes et in donantis auctoritate quia major est, et in donati confessione quia unum sunt. Major itaque Pater Filio est, et planè major : cui tantùm donat esse, quantus est ipse, cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impartit, quem ex se in formâ suâ generat. Audîsti, lector, quid super hoc dicat Hilar., cujus verba ubicumque occurrerint diligenter nota, pièque intellige.

DISTINCTIO XVII.

DE MISSIONE SPIRITUS SANCTI, QUA INVISIBILITER MITTITUR.

1. Jam nunc accedamus ad assignandam missionem Spiritûs sancti quâ invisibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, ac tertia in Trinitate persona (ut supra ostensum est), à Patre et Filio ac seipso temporaliter procedit, id est, mittitur ac donatur fidelibus. Sed quæ sit ista missio sive donatio, vel quomodò fiat, considerandum est.

Præmittitur quiddam ad hanc ostensionem necessarium, scilicet quòd Spiritus sanctus est charitas quâ diligimus Deum et proximum.

2. Hoc autem ut intelligibiliùs doceri, ac pleniùs perspici valeat, præmittendum est quiddam ad hoc valdè necessarium. Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, quòd Spiritus sanctus amor est Patris et Filii quo se invicem amant et nos. His autem addendum est quòd ipse idem Spiritus sanctus est amor sive charitas, quâ nos diligimus Deum et proximum; quæ charitas cùm ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem quâ diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est, Spiritus sanctus.

Auctoritatibus ita esse confirmat.

3. Ne autem in re tantâ aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus quod dictum est corroboremus. De hoc Aug., in lib. 8 de Trin., cap. 7, ait : Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam præcipuè dilectionem diligat. Deus autem dilectio est;

consequens ergo est ut præcipuè Deum diligat. Item in eodem : *Deus dilectio est*, ut ait Joannes Apostolus 1 Epist., c. 4; ut quid ergo imus et currimus in sublimia cœlorum et ima terrarum quærentes eum qui est apud nos, si nos apud eum esse velimus? Nemo dicat : Non novi quid diligam; diligat fratrem, et diligat eamdem dilectionem. Magis enim novit dilectionem quâ diligit, quàm fratrem quem diligit. Ecce jam potes notiorem Deum habere quàm fratrem. Planè notiorem, quia præsentiorem, quia interiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quæ omnes bonos angelos, et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis. Quantò ergo saniores sumus à tumore superbiæ, tantò sumus dilectione pleniores : et quo nisi Deo, plenus est, qui plenus est dilectione? His verbis satis ostendit Aug. quòd dilectio ipsa quâ diligimus Deum vel proximum, Deus est. Sed adhuc apertiùs in eodem libro subdit dicens : Dilectionem quantùm commendat Joannes Apostolus attendamus. *Qui diligit*, inquit, *ibid.*, c. 2, *fratrem*, *in lumine manet*, *et scandalum in eo non est*. Manifestum est quòd justitiæ perfectionem in fratris dilectione posuerit. Nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisse; quod nunquàm faceret, nisi quia in ipsâ fraternâ dilectione vult intelligi Deum. Apertissimè enim in eâdem Epistolâ paulò post, cap. 4, ait ita : *Dilectissimi*, *diligamus invicem*, *quia dilectio ex Deo est*, *et omnis qui diligit*, *ex Deo natus est*, *et cognovit Deum. Qui non diligit non cognovit Deum*, *quia Deus dilectio est.* Ista contextio satis apertè declarat eamdem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est quâ diligimus invicem) non solùm ex Deo, sed etiam Deum esse, tantâ auctoritate prædicari, scilicet Joannis. Cùm ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eamdem dilectionem non præcipuè diligamus quâ fratrem diligimus, quoniam Deus dilectio est. Item, qui non diligit fratrem non est in dilectione; et qui non est in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est. Ecce apertè dicit fraternam dilectionem Deum esse.

Quòd fraterna dilectio cùm sit Deus, non est Pater, vel Filius, sed tantùm Spiritus sanctus.

4. Cùm autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est, nec Filius, sed tantùm Spiritus sanctus, qui propriè in Trinitate dilectio vel charitas dicitur. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 19 : Si in donis Dei nihil est majus charitate, et nullum est majus donum Dei quàm Spiritus sanctus, quid consequentius est, quàm ut ipse sit charitas, quæ dicitur et Deus et ex Deo? Ita enim ait 1 Joan. 4 : *Dilectio ex Deo est.* Et paulò post : *Deus dilectio est.* Ubi manifestat eam se dilectionem dixisse Deum, quam dixit ex Deo; Deus ergo ex Deo est dilectio. Item in eodem cap., Joannes volens de hâc re apertiùs loqui : *In hoc*, inquit, *cognoscimus, quia in ipso manemus, et ipse in nobis*, *quia de Spiritu suo dedit nobis.* Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis; hoc autem facit dilectio. Ipse est ergo Deus dilectio. Ipse igitur significatur ubi legitur : *Deus dilectio est.* Ex his ergo apparet quòd Spiritus sanctus charitas est.

Quòd non est dictum per causam illud: *Deus charitas est; sicut illud* : *Tu es patientia mea*, *et spes mea.*

5. Sed ne fortè aliquis dicat illud esse dictum per expressionem causæ : *Deus charitas est*, eo scilicet quòd charitas sit ex Deo, et non sit ipse Deus; sicut dicitur : *Deus nostra patientia est*, *et spes*, non quòd ipse sit ista, sed quia ista ex Deo sunt; occurrit Aug., ostendens hoc non esse dictum per causam, sicut illa, in lib. 15 de Trin., cap. 17, dicens : Non dicturi sumus charitatem non propterea esse dictam Deum, quòd ipsa charitas sit ulla substantia quæ Dei digna sit nomine, sed quòd donum sit Dei; sicut dictum est de Deo : *Tu es patientia mea.* Non utique ideò dictum est : *Tu es patientia mea,* quòd Dei substantia est nostra patientia, sed quia ab ipso nobis est. Unde psal. 61 : *Ab ipso est patientia mea.* Hunc enim sensum facilè refellit Scripturarum ipsa locutio. Tale est enim : *Tu es patientia mea*, quale est : *Domine spes mea, et Deus meus misericordia mea;* et multa similia. Non est autem dictum: Domine charitas mea, aut : Tu es charitas mea, aut : Deus charitas mea, sed ita dictum est 1 Joan. 4 : *Deus charitas est,* sicut dictum est in Joan., c. 4 : *Deus spiritus est.* Hoc qui non discernit intellectum à Domino, non expositionem quærat à nobis. Non enim apertiùs quidquam possumus dicere; Deus ergo charitas est. Ex prædictis clarescit quòd Spiritus sanctus charitas est, quâ diligimus Deum et proximum; unde facilius est nobis ostendere quomodò Spiritus sanctus mittatur sive detur nobis.

Quomodò Spiritus sanctus mittatur, *vel detur nobis.*

6. Tunc enim mitti vel dari dicitur, cùm ita in nobis est, ut faciat nos diligere Deum et proximum, quòd manemus in Deo, et Deus in nobis. Unde Aug., hunc missionis modum insinuans, in lib. 15 de Trin., c. 70, ait : Deus Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, cùm datus fuerit homini, accendit eum ad diligendum Deum et proximum, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde diligat Deum, nisi ex Deo. Ecce quomodò datur vel mittitur nobis Spiritus sanctus secundùm quod dicitur datum, sive donum. Quod donum commendat Aug., explanans apertiùs quomodò detur, in eodem libro. *Dilectio*, inquit, *Dei diffusa est in cordibus nostris,* ut ait Apostolus, Rom. 5, *per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Nullum est isto dono Dei excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni et filios perditionis. Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine charitate nihil prosunt. Nisi ergo tantùm impartiatur cuiquam Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, à sinistrâ non transfertur ad dexteram. Neque Spiritus sanctus propriè dicitur donum, nisi propter dilectionem; quam *qui non habuerit*, *et si loquatur omnibus linguis*, *et habuerit prophetiam*, *et omnem scientiam*, *et omnem fidem*, *et distribuerit omnem substantiam suam*, *et tradiderit corpus suum ita ut ardeat*, *non ei prodest* (3 Cor., 13). Quantum ergo bonum est sine quo ad æternam vitam neminem tanta bona perducunt! Ipsa verò dilectio vel charitas (nam unius rei nomen est utrumque) perducit ad regnum. Dilectio ergo, quæ Deus est, et propriè ex Deo est, Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Deus charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissimè Spiritus sanctus, cùm sit Deus, vocatur etiam donum Dei. Quod donum propriè quid nisi charitas intelligendum est; quæ perducit ad Deum, et sine quâ quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum. Ecce hìc aperitur quod supra dictum erat, scilicet quòd charitas sit Spiritus sanctus, et donum excellentius; et quomodò hoc donum, id est Spiritus sanctus detur nobis, scilicet cùm ita impartitur alicui, id est, ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem. Quod cùm facit, tunc dari dicitur sive mitti alicui; et tunc ille dicitur propriè habere Spiritum sanctum.

Utrùm concedendum sit quòd Spiritus sanctus augeatur in homine, vel magis vel minùs habeatur vel detur.

7. Hìc quæritur, si charitas Spiritus sanctus est, cùm ipsa augeatur et minuatur in homine, et magis et minùs per diversa tempora habeatur; utrùm concedendum sit quòd Spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine, vel magis et minùs habeatur. Si enim in homine augetur, et magis vel minùs datur et habetur, mutabilis esse videtur, Deus autem omninò immutabilis est. Videtur ergo quòd vel Spiritus sanctus non sit charitas, vel charitas non augeatur vel minuatur in homine. Item charitas et non habenti datur ut habeat, et habenti ut pleniùs habeat. Sic ergo Spiritus sanctus charitas est, et non habenti datur ut habeat, et habenti ut pleniùs habeat. Sed quomodò datur non habenti, cùm ipse ut Deus sit ubique et in omnibus creaturis totus; et quomodò pleniùs datur vel habetur sine suî mutatione?

Responsio ad primam quæstionem.

8. His itaque respondemus, dicentes quòd Spiritus sanctus sive charitas penitùs immutabilis est, nec in se augetur vel minuitur, nec in se recipit magis vel minùs; sed in homine vel potiùs homini augetur et minuitur et magis vel minùs datur vel habetur, sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se nec magnificatur nec exaltatur. Unde Propheta psal. 63: *Accedat homo ad cor altum, et exaltabitur Deus.* Super quem locum ait auctoritas (1): Deus non in se, sed in corde hominis grandescit. Sic ergo Spiritus sanctus homini datur, et datus ampliùs datur, id est, augetur, et magis et minùs habetur; et tamen immutabilis existit.

Responsio ad secundam.

9. Cùmque ubique sit et in omni creaturâ totus, sunt tamen multi qui eum non habent. Non enim omnes Spiritum sanctum habent, in quibus est; alioquin et irrationabiles creaturæ haberent Spiritum sanctum, quod fidei pietas non admittit.

Auctoritate confirmat utramque responsionem.

10. Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmemus: Quod Spiritus sanctus magis ac minùs percipiatur et homini augeatur, et non habenti detur, et habenti ut plus habeatur, Aug. ostendit super Joannem dicens: Sine Spiritu sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse; et id nos posse, atque agere tantò minùs, quantò illum percipimus minùs; tantò verò ampliùs, quantò illum percipimus ampliùs. Ideòque non solùm non habenti, verùm etiam habenti non incassùm promittitur. Non habenti quidem, ut habeatur; habenti autem, ut ampliùs habeatur. Nam si ab alio minùs, et ab alio ampliùs non haberetur, sanctus Eliseus sancto Eliæ non diceret, 4 Reg. 2: *Spiritus qui est in te, duplo sit in me.* Christo autem qui est Dei Filius, *non ad mensuram datus est Spiritus;* Joan. 3. Neque enim sine gratiâ Spiritûs sancti est mediator Dei et hominum homo Christus, quòd enim est unigenitus Dei Filius æqualis Patri, non est gratiæ, sed naturæ. Quòd autem in unitatem personæ unigeniti assumptus est homo, gratiæ est, non naturæ. Cæteris autem ad mensuram datur, et datus additur, donec unicuique pro modo suæ perfectionis propria mensura compleatur. Ecce expressè habes quòd Spiritus sanctus magis et minùs datur vel accipitur, et homini datus augetur, et habenti et non habenti datur, quia Spiritus sanctus est charitas quæ non habenti datur, et in habente augetur et proficit. Imò, ut veriùs et magis propriè loquar, homo in eâ proficit et deficit aliquando; et tunc ipsa dicitur proficere vel deficere, quæ tamen nec proficit nec deficit in se, quia Deus est; unde Aug., in homil. 9 super Epistolam Joan., ait: Probat se quisque quantùm in illo profecerit charitas, vel potiùs quantùm ipse in charitate profecerit. Nam si charitas Deus est, nec deficit nec proficit. Sic ergo in te proficere dicitur charitas, quia tu in eâ proficis. Ecce quomodò intelligendum sit cùm dicitur Spiritus sanctus augeri in nobis, quia nos in eo scilicet proficimus, sic et alia hujusmodi.

Quòd aliqui dicunt Spiritum sanctum non esse charitatem quâ diligimus Deum et proximum.

11. Supra dictum est quòd Spiritus sanctus charitas est Patris et Filii, quâ se invicem diligunt et nos; et ipse idem *est charitas quæ diffunditur in cordibus nostris*, Rom. 5, ad diligendum Deum et proximum. Horum alterum omnes Catholici concedunt, scilicet quòd Spiritus sanctus sit charitas Patris et Filii. Quòd autem ipse idem sit charitas quâ diligimus Deum et proximum, à plerisque negatur. Dicunt enim: Si Spiritus sanctus charitas est Patris et Filii et nostra, eadem ergo charitas est quâ Deus diligit nos, et quâ nos diligimus eum. Hoc autem sanctorum auctoritates negare videntur. Dicit enim Aug. in lib. de Spiritu et Litterâ: Unde est dilectio, nisi unde et ipsa fides, id est, à Spiritu sancto? Non esset enim in nobis, nisi diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum. Charitas autem Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non quâ nos ipse diligit, sed quâ nos facit dilectores suos. Sicut justitia Dei dicitur, quâ nos justi ejus munere efficimur; et Domini salus, quâ nos salvat; et fides Christi, quâ nos fideles facit. His verbis videtur monstrari distinctio inter charitatem, quâ nos Deus diligit, et quâ nos diligimus. Et sicut justitia nostra dicitur Dei, non quòd ipse sit eâ justus, sed quia eâ nos justos facit, similiter et fides et salus, sic videtur dicta Dei charitas, quæ est in nobis, non quòd ipse eâ diligat, sed quia eâ nos diligere facit. De hoc etiam idem Aug., in lib. 15 de Trin. ait, c. 17: Cùm Joannes commemorâsset Dei dilectionem, non quâ nos eum, sed quâ ipse dilexit nos, et misit Filium suum liberatorem pro peccatis nostris. Ecce et hìc videtur manifestè dividere dilectionem quâ nos diligimus Deum, ab eâ quâ ipse diligit nos. Si ergo, inquiunt, Spiritus sanctus dilectio est quâ Deus diligit, et quâ nos diligimus, duplex dilectio est, imò duo diversa est, quod absurdum et à veritate longè est. Non ergo dilectio quâ diligimus, sed quâ Deus tantùm diligit nos.

Responsio ad prædicta determinans auctoritates.

12. His respondemus prædictarum auctoritatum verba determinantes hoc modo: Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non quâ ipse nos diligit; sed quâ nos diligere facit, etc. His verbis non dividitur nec diversa ostenditur charitas quâ Deus nos diligit, ab eâ quâ nos diligimus; sed potiùs cùm sit una eadem charitas, et dicatur ipsa Dei charitas, et diversis de causis et rationibus Dei charitas appellari in Scripturâ ostenditur. Dicitur enim Dei charitas, vel quia Deus eâ diligit nos, vel quia nos eâ suos dilectores facit.

Determinatio primæ auctoritatis.

13. Cùm ergo ab Apostolo dicitur, Rom. 5, : *Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris*, non est dicta charitas Dei quâ diligit nos, sed quâ facit nos diligere, id est, non ibi appellatur charitas Dei, eò quòd Deus nos eâ diligit, sed eò quòd nos eâ suî dilectores facit. Et quòd eâ ratione possit dici charitas Dei, quia nos eâ diligere facit, ex simili genere locutionis ostenditur, sicut dicitur justitia Dei quâ nos justificat, et Domini salus quâ nos salvat, et fides Christi quâ nos fideles facit.

Determinatio secundæ.

14. Similiter et aliam exponimus auctoritatem ubi ait dilectionem Dei commemorari, non quâ nos eum, sed quâ ipse dilexit nos; ac si diceret: Commemorat dilectionem Dei, non secundùm quòd eâ nos diligimus Deum, sed secundùm quòd ipse eâ diligit nos.

Aliud objiciunt.

15. Sed aliud est, inquiunt, quod magis urget: dixit enim supra Aug., lib. de Spiritu et Litterâ, c. 32, quòd dilectio est à Spiritu sancto, à quo fides. Sicut ergo fides non est Spiritus sanctus à quo est, ita nec charitas. Quomodò ergo Spiritus sanctus est, si ab ipso est? Nam si ab ipso est, et ipse est, ergo Spiritus sanctus à seipso est. Ad quod dicimus: Spiritus sanctus quidem à seipso non est, sed tamen à seipso datur nobis, ut supra dictum est; dat enim seipsum nobis Spiritus sanctus. Et ex hoc sensu dictum est quòd charitas ab ipso est in nobis, et tamen ipsa Spiritus sanctus est. Fides autem est à Spiritu sancto, et non est Spiritus sanctus, quia donum vel datum solummodò est, non Deus dans.

Quòd alias inducunt rationes et auctoritates ad idem probandum.

16. Alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum, scilicet quòd charitas non sit Spiritus sanctus, quia charitas affectio mentis est et motus animi, Spiritus sanctus verò non est affectio animi vel motus mentis, quia Spiritus sanctus immutabilis est et increatus; non est ergo charitas.

Quòd charitas est motus vel affectio animi.

17. Quòd autem charitas sit affectio animi, et motus mentis, auctoritatibus confirmant. Dicit enim Aug.

(1) Habetur in antiquo, *Cassiodori.*

in lib. 3 de Doct. christ. : Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se ac proximo propter Deum. Idem in lib. de Moribus Ecclesiæ catholicæ, c. 1, tom. 1, tractans illud verbum Apostoli, Rom. 8, 11 : *Nec mors nec vita poterit nos separare à charitate Dei.* Charitas Dei, inquit, hìc dicta est virtus quæ animi nostri rectissima affectio est, quæ conjungit nos Deo, quâ eum diligimus. Ecce his verbis exprimitur quòd charitas est affectio et motus animi; ac per hoc non videtur esse Spiritus sanctus.

Responsio determinans auctoritates.

18. Ad quod dicimus hoc ita dictum esse sicut dicitur : *Deus est spes nostra et patientia nostra,* quia facit nos sperare et pati; ita charitas dicitur esse motus sive affectio animi, quia per eam movetur et afficitur animus ad diligendum Deum. Non autem mireris si charitas, cùm sit Spiritus sanctus, dicatur motus mentis; cùm etiam in lib. Sap., c. 8, dicatur de Spiritu sapientiæ : *Qui attingit à fine usque ad finem, qui est actus mobilis, certus, incoinquinatus.* Quod non ideò dicitur, quòd sapientia sit mobile aliquid vel actus aliquis, sed quia suî immobilitate omnia attingit, non locali motu, sed ut ubique semper sit, et nusquàm inclusa teneatur. Sic ergo charitas dicitur motus animi, non quòd ipsa sit motus, vel affectio, vel virtus animi, sed quia per eam, quasi esset virtus, afficitur mens et movetur. Sed si charitas Spiritus sanctus est, qui operatur in singulis prout vult; cùm per eum mens hominis afficiatur et moveatur ad credendum vel sperandum et hujusmodi, sicut ad diligendum, quare non sic dicitur charitas motus vel affectio mentis ad credendum vel sperandum, sicut ad diligendum? Ad quod sanè dici potest quia alios actus atque motus virtutum operatur charitas, id est, Spiritus sanctus, mediantibus virtutibus quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est, credere fide mediâ, ut actum spei, id est, sperare mediâ spe. Per fidem enim et spem prædictos operatur actus. Diligendi verò actum per se tantùm, sine alicujus virtutis medio operatur, id est, diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quàm alios virtutum actus. Ideòque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quæ istum specialiter charitati tribuit. Est ergo charitas verè Spiritus sanctus; unde Aug., præmissum verbum Apostoli tractans in eodem lib., charitatem dicit esse bonum, quo nil melius est; et per hoc ipsam esse Deum significat, dicens, tom. 9, tract. 14 : Si nulla res ab ejus charitate nos separat, quid esse non solùm melius, sed etiam certius hoc bono potest? Ecce dicit quia charitate nihil melius est. Charitas ergo Spiritus sanctus est, qui Deus est, et donum Dei, sive datum; qui dividit singulis fidelibus dona, nec ipse dividitur, sed indivisus singulis datur. Unde Aug., ubi Joannes dicit non ad mensuram Christo dari Spiritum, ait : Cæteris verò dividitur, non quidem ipse Spiritus, sed dona ejus.

An concedendum sit quòd per donum dentur dona.

19. Hìc quæritur, cùm Spiritus sanctus per quem dividuntur dona, ipse sit donum, utrùm concedendum sit quòd per donum dividantur ac dentur dona. Ad quod dicimus quia per donum quod est Spiritus sanctus, singulis propria dividuntur, et ipsum communiter omnes boni habent. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 19, ait : Per donum quod est Spiritus sanctus, in commune omnibus membris Christi multa dona, quæ sunt quibusque propria, dividuntur. Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii alia, quamvis ipsum donum à quo cuique propria dividuntur, omnes habeant, id est, Spiritum sanctum. Ecce apertè dicit per donum dona donari.

DISTINCTIO XVIII.

UTRUM EADEM RATIONE SPIRITUS SANCTUS DICATUR DONUM ET DATUM SIVE DONATUM.

1. Præterea diligenter considerandum est; cùm Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrùm et eâdem ratione utrumque nomen ei conveniat, quod utique videri potest.

Quare ita esse videtur.

2. Cùm enim idem sit Spiritum sanctum dari, Spiritum sanctum donari, ex eâdem ratione videtur Spiritus sanctus dici datum et donum. Hoc etiam videtur Aug. significare in lib. 15 de Trin., c. 19, cùm ait : Spiritus sanctus in tantum donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur; apud se autem Deus est, etsi nemini datur. Ecce apertè dicit Spiritum sanctum donum appellari, quia datur. Si autem ex eo tantùm appellatur donum, quia datur, non ab æterno fuit donum, quia non datur nisi ex tempore.

Respondetur quare datum sive donatum dicatur Spiritus sanctus.

3. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus et donum dicitur et datum sive donatum; sed datum sive donatum ex eo tantùm dicitur, quia datur vel donatur, quod habet tantùm ex tempore.

Hìc quare donum.

4. Donum verò dicitur non ex eo tantùm quòd donetur, sed ex proprietate quam habuit ab æterno, unde et ab æterno fuit donum. Sempiternè enim donum fuit, non quia daretur, sed quia processit à Patre et Filio. Unde Aug. in lib. 4 de Trin., ait : Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita Spiritui sancto donum Dei esse est à Patre et à Filio procedere. Hìc apertè ostenditur quòd Spiritus sanctus eo donum est, quòd procedit à Patre et à Filio; sicut Filius eo est à Patre quòd natus est ab eo. Non enim idem est Filio esse à Patre, et Spiritui sancto, id est, non eâ proprietate Filius dicitur esse à Patre quâ Spiritus sanctus. Nam Filius dicitur esse à Patre, quia genitus est ab eo; Spiritus sanctus verò dicitur esse à Patre et à Filio, quia Spiritus sanctus est donum Patris et Filii, id est, quia procedit ab utroque. Eo enim dicitur Spiritus, quo donum; et eo donum quo procedens. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 11, ait : Spiritus sanctus qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quòd propriè dicitur Spiritus sanctus, relativè dicitur, cùm et ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii Spiritus est; sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Apparet autem cùm dicitur donum Dei, donum est enim Patris et Filii, quia et à Patre procedit, et à Filio. Ecce his verbis apertè ostenditur eâdem relatione dici Spiritum sanctum, et donum. Donum autem, quia procedit à Patre et Filio. Proprietas ergo quâ dicitur Spiritus sanctus vel donum processio, ipsa est de quâ post pleniùs agemus cum aliis. Cùm ergo ab æterno processerit ab utroque, et ab æterno donum fuit; non ergo Spiritus sanctus eo tantùm dicitur donum, quia donatur; nam et ante fuit donum quàm donaretur. Unde Aug. in lib. 5 de Trin. : Semper Spiritus sanctus procedit, et non ex tempore, sed ab æternitate procedit. Sed quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat antequàm esset cui donaretur. Aliter enim intelligitur cùm dicitur donum, aliter cùm dicitur donatum; nam donum potest esse etiam antequàm detur, donatum autem, nisi datum fuerit nullo modo dici potest. Sempiternè ergo Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem donatum. His verbis apertè ostenditur quòd sicut Spiritus sanctus ab æterno procedit, ita ab æterno donum est; non quia donaretur à Patre Filio, vel à Filio Patri, sed quia ab æterno processit donabilis.

Quæritur cui donabilis.

5. Sed quæritur cui donabilis; utrùm Patri et Filio, an tantùm nobis qui nondùm eramus. Si autem non erat donabilis Patri et Filio, sed tantùm nobis, et ex eo donum erat, quia sic donabilis procedebat, videtur quòd Filius semper eâdem ratione donum fuerit, quia ab æterno processit à Patre donabilis nobis in tempore; nam et de Filio legitur, Isai. 9, quòd *datus est nobis.* Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus nobis tantùm, non Patri vel Filio, donabilis processit, sicut et nobis tantùm datus est. Et Filius verè datus est nobis, et ab æterno processit à Patre non ut donabilis tantùm, sed ut genitus qui et donari posset. Processit

ergo ut genitus et donabilis; sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus, sed tantùm ut donum. Donum autem semper fuit, non solùm quia donàbilis, sed quia ab utroque processit, et donabilis fuit. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., c. 14, circa finem, ait : Eo ipso quòd daturus erat eum Deus, jam donum erat, etiam antequàm daretur, et ideò donabilis est; sed aliter donabilis quàm Filius; nam et aliter datur, et aliter processit quàm Filius. Filii enim processio genitura est, vel nativitas; Spiritûs sancti verò processio, nativitas non est; utraque verò ineffabilis est.

Quòd sicut Filius nascendo accepit non tantùm ut esset Filius, sed etiam essentia; ita et Spiritus sanctus procedendo accepit non tantùm ut esset donum, sed etiam ut esset essentia.

6. Et notandum quòd sicut Filius nascendo accepit non tantùm ut Filius sit, sed omninò ut sit, et ut ipsa substantia sit, ita et Spiritus sanctus à Patre et Filio procedendo, accepit non tantùm ut Spiritus sanctus sit vel donum, sed etiam ut omninò sit, et ut substantia sit, quod utique non accepit ex eo quòd datur; nam cùm non detur nisi ex tempore, si hoc haberet ex eo quòd datur, accepisset ergo ex tempore ut esset. Unde Aug. in l. 5 de Trin., c. 15 : Filius non hoc tantùm habet nascendo, ut sit Filius, sed omninò ut sit. Quæritur ergo utrùm Spiritus sanctus eo quòd datur, habeat non tantùm ut donum sit, sed omninò ut sit. Quòd si non nisi quia datur, id est, si non habet esse nisi eò quòd datur, sicut Filius nascendo habet non tantùm ut sit Filius, quod relativè dicitur, sed omninò ut sit ipsa substantia : quomodò jam Spiritus sanctus erat ipsa substantia, cùm non priùs daretur quàm esset cui daretur? Non ergo eo quòd datur, sed procedendo, habet ut sit donum, et ut sit essentia; sicut Filius non eo quòd datus est, sed nascendo accepit non tantùm ut sit Filius, sed ut essentia. Unde Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, ait : Sicut Filio præstat essentiam sine initio temporis, sine mutabilitate naturæ, de Patre generatio, ita Spiritui sancto præstat essentiam sine ullo initio temporis, sine ullâ mutabilitate naturæ, de utroque processio.

Quòd ex prædictis videtur quòd Filius non tantùm sit Filius nativitate, sed etiam de simili essentiâ, et Spiritus sanctus processione.

7. Hìc oritur quæstio si Filius nascendo habet non tantùm ut sit Filius, sed ut sit essentia, et Spiritus sanctus procedendo non tantùm ut sit donum, sed ut sit essentia; ergo et Filius nativitate essentia est, et Spiritus sanctus processione est essentia; cùm cap. 2 dicatur quòd nec Pater eo Pater est quo Deus, nec Filius eo Filius quo Deus, nec Spiritus sanctus eo donum quo Deus; quia, ut ait Aug., in lib. 7 de Trin., his nominibus relativa eorum ostenduntur, non essentia; unde post pleniùs agemus. Ad quod breviter respondentes, dicimus quia nec Filius nativitate essentia est, sed tantùm Filius, nec Spiritus sanctus processione essentia est, sed donum tantùm; et tamen uterque, et ille nascendo, et iste procedendo accepit ut esset essentia. Non enim, ut ait Hilarius in lib. 5 de Trin., penè in calce, per defectionem aut protensionem aut derivationem ex Deo Deus est, sed ex virtute naturæ in naturam eamdem nativitate subsistit Filius; et ex virtute naturæ in naturam eamdem processione subsistit Spiritus sanctus.

Exponit verba Hilarii.

8. Quod ita intelligi potest : Ex Patre qui est virtus ingenita, naturam quam habet eamdem Filius nativitate, id est, nascendo, et Spiritus sanctus processione id est, procedendo habet. Unde ipse idem, apertiùs eloquens, quod dixerat aperit dicens, ibidem, paulò inferiùs : Nativitas Dei non potest non eam de quâ profecta est, tenere naturam. Non enim aliud quàm Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit. Ecce his verbis aperitur quomodò intelligendum sit illud : *De Patre generatio præstat essentiam Filio, et de utroque processio præstat essentiam Spiritui sancto.* Non quia ille essentiâ sit Filius, et iste essentiâ sit Spiritus sanctus, imò proprietate personali; sed quia et ille nascendo, et iste procedendo essentiam habet eamdem, et totam quæ in Patre est.

Quòd Spiritus sanctus dicitur donum et donatum secundùm duos prædictos modos processionis.

9. Ex prædictis patet quòd Spiritus sanctus sempiternè donum est, et temporaliter datum vel donatum. Ex quo apparet illa distinctio geminæ processionis, de quâ supra egimus. Nam secundùm alteram processionem dicitur donatum vel datum, secundùm alteram verò dicitur donum.

Secundùm hoc quòd donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundùm quòd datum, ad eum qui dedit, et ad eos quibus datum est.

10. Et secundùm hoc quòd sempiternè donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundùm hoc verò quòd dicitur datum vel donatum, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus datur; et ejus dicitur esse qui dat, et illorum quibus datur. Unde Aug.. in lib, 5 de Trin., c. 14, ait : Quod datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit. Itaque Spiritus sanctus non tantùm Patris et Filii qui dederunt, sed etiam noster dicitur qui accepimus. Spiritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accepimus : non ille spiritus noster quo sumus, quia ipse est spiritus hominis qui in ipso est, quamvis et illum spiritum qui hominis dicitur utique accepimus; sed aliter iste, aliter ille noster dicitur. Aliud est enim quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus. Quòd autem Spiritus sanctus noster dicatur, Scriptura ostendit. Scriptum est enim de Joanne quòd in Spiritu Heliæ veniret. Ecce dictus est Eliæ Spiritus quem accepit Elias, scilicet Spiritus sanctus. Et Moysi ait Dominus, Numer. 11 : *Tollam de Spiritu sancto quem jam dedi tibi.* Ecce et hìc dictus est Spiritus Moysi. Patet igitur quia Spiritus sanctus noster dicitur spiritus; sed quia nobis datus, et datus utique ad hoc ut sancti essemus. Spiritus verò creatus ad hoc est datus, ut essemus.

An Filius cùm sit nobis datus, posset dici noster ut Spiritus sanctus.

11. Hìc quæritur utrùm et Filius, cùm sit nobis datus, dicatur vel possit dici noster. Ad quod dicimus quia Filius dicitur noster panis, noster redemptor, et hujusmodi; sed non dicitur noster Filius, quia filius dicitur tantùm relativè ad eum qui genuit. Et ideò noster filius non potest dici, sed Patris tantùm. In eo autem quòd dicitur datus, et ad eum qui dedit, et ad eos quibus datus est refertur; ut et Spiritus sanctus, qui etiam cùm in Scripturâ (ut supra dictum est) dicatur spiritus noster, vel spiritus tuus, vel illius (ut de Moyse et Heliâ dictum est), nusquàm tamen in Scripturâ occurrit ita dici : Spiritus sanctus noster, vel tuus, vel illius, sed : Spiritus noster, vel tuus, vel illius, quia Spiritus sanctus eo dicitur quo donum; et utrumque relativè dicitur ad Patrem et ad Filium, et hoc sempiternâ relatione. Si tamen aliquando dicitur donum nostrum, accipitur donum pro donato vel dato. Cùm verò donum accipitur eo modo quo Spiritus sanctus donum Patris et Filii dicitur, non hominis; ita et Filius sub hâc appellatione non potest dici noster, ut dicatur filius noster, sicut nec dicitur spiritus sanctus noster; et tamen de Filio dicitur, panis noster; et de Spiritu, spiritus noster. Ille noster panis, quia nos reficit nobis datus; iste noster spiritus, quia nobis inspiratur à Patre et Filio, et in nobis spirat sicut vult. Unde Aug. in lib. 5 de Trin. ait : Quod de Patre natum est, ad Patrem solum refertur cùm dicitur Filius. Et ideò Filius Patris est, et non noster. Dicimus tamen : *Et panem nostrum da nobis*, Matth. 6 et Lucæ 11, sicut dicimus Spiritum nostrum.

Utrùm Spiritus sanctus ad seipsum referatur.

12. Post hæc quæritur utrùm Spiritus sanctus ad seipsum referatur : hoc enim videtur ex prædictis posse probari. Si enim quod datur refertur ad eum qui dat, et ad eum cui datur, et Spiritus sanctus datur à seipso, ut prædictum est, ergo refertur ad seipsum. Hujus quæstionis determinationem in posterum diffe-

rimus, donec tractemus de his quæ relativè dicuntur de Deo ex tempore, in quibus datum et donatum continentur.

DISTINCTIO XIX.

HIC DE ÆQUALITATE TRIUM PERSONARUM.

1. Nunc postquàm coæternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostræ insinuavimus, jam de earumdem æqualitate aliquid eloqui superest. Fides enim catholica sicut coæternas, ita et coæquales tres personas asserit. Æqualis est enim in omnibus Patri Filius, et Patri et Filio Spiritus sanctus. Quia (ut Aug. in lib. de Fide ad Petrum, breviter aperiens quomodò intelligatur æqualitas, docet) nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate; quia nec Filio, nec Spiritu sancto (quantùm ad naturæ divinæ unitatem pertinet) aut anterior, aut major est Pater, nec Filius Spiritu sancto. Æternum quippe et sine initio est, quòd Spiritus sanctus de naturâ Patris Filiique procedit. Ob hoc ergo tres unum rectè credimus, et dicimus Deum, quia una prorsùs æternitas, una immensitas, una naturaliter est trium personarum divinitas. Ecce breviter assignavit Aug. in quo trium personarum consistat æqualitas, scilicet quia alia aliam non excellit, aut æternitate, aut magnitudine, aut potestate.

Quòd æternitas et magnitudo et potestas in Deo sunt unum, licèt ponantur quasi diversa.

2. Cùmque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum sunt, scilicet essentia divina simplex et incommutabilis. Unde Aug. in lib. 7 de Trin., cap. 1: Non alio magnus, alio Deus est; sed eo magnus, quo Deus, quia non est illi aliud magnum esse, aliud Deum esse. Eadem quippe ejus magnitudo est, quæ virtus; et eadem essentia, quæ magnitudo. Pater ergo et Filius simul una essentia, et una magnitudo. Ita etiam et potentia Dei, essentia divina est. Unde Aug. in lib. 7 Confess.: Voluntas et potentia Dei Deus est. Æternitas quoque Dei essentia divina est. Quod Aug. ostendit super illum locum Psal.: *In generatione et generationem anni tui.* Est generatio generationum quæ non transit, collecta de omnibus generationibus, id est, sanctis. In illâ erunt anni Dei qui non transeunt, id est, æternitas Dei. Non enim sunt aliud anni Dei, aliud ipse; sed anni Dei æternitas Dei est. Æternitas verò ipsa Dei substantia est, nihil habens mutabile. Inconcussè ergo teneamus quòd unum et idem est, scilicet essentia divina, Dei æternitas, potentia, magnitudo; et tamen consuevit Scriptura hæc et his similia quasi distinctè ponere. In his ergo verbis trium personarum æqualitatem breviter complexus est Aug., quia alius alium nec æternitate, nec magnitudine, nec potentiâ superat. Quòd autem æternitate aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est, ubi coæternitas trium personarum insinuata est.

Hìc de magnitudine, quòd eâ aliqua personarum aliam non excedit.

3. Nunc igitur superest ostendere quòd magnitudine vel potentiâ alius alium non excedat; et priùs de magnitudine videamus.

Quòd non est major una persona aliâ, nec majus aliquid duæ quàm una, nec tres vel duæ quàm una.

4. Sciendum est ergo quia Pater non est major Filio, nec Pater vel Filius major Spiritu sancto, nec majus aliquid duæ personæ simul sunt quàm una, nec tres simul majus aliquid quàm duæ; nec major est essentia in tribus quàm in duabus, nec in duabus quàm in unâ: quia tota est in singulis. Unde Joan. Damasc., de Fid. orthod., c. 6, ait: Confitemur deitatis naturam omnem perfectè esse in singulâ suarum hypostaseon, id est, personarum; omnem in Patre, omnem in Filio, omnem in Spiritu sancto. Ideòque perfectus Deus Pater, perfectus Deus Filius, perfectus Deus Spiritus sanctus.

Quomodò dicitur esse Deus Pater in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis.

5. Et inde est quòd Pater dicitur esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis. Unde Aug., in lib. de Fide ad Petrum, cap. 1: Propter unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu sancto est, totus quoque Spiritus sanctus in Patre et Filio est. Nullus horum extra quemlibet ipsorum est, propter divinæ naturæ unitatem. Ecce hìc aperit aliquatenùs: non enim plenè potest tantum ab homine reserari arcanum; ex quâ intelligentiâ dicatur singula personarum tota esse in aliis. Unde etiam Hilar., ista interiùs perquirens, in lib. 3 de Trin., ait: Affert plerisque obscuritatem sermo Domini cùm dicit, Joan. 14: *Ego in Patre, et Pater in me est;* nec immeritò: natura enim intelligentiæ humanæ rationem dicti hujus non capit; nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana præstabit. Sed quod non intelligibile est homini, Deo possibile est. Cognoscendum itaque atque intelligendum est quid sit illud: *Ego in Patre, et Pater in me est;* si tamen comprehendere hoc ita ut est valebimus, ut quod natura rerum pati non posse æstimatur, id divinæ veritatis ratio consequatur. Patrem ergo in Filio, Filium in Patre esse, plenitudo in utroque divinitatis perfecta est, quia plenitudo divinitatis est in Filio; quod in Patre est hoc et in Filio est; quod in ingenito est, hoc in genito, alter ab altero, et uterque unum. Is scilicet qui est nihil habens quod non sit etiam in eo à quo est, non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque, ut unum sint in fide nostrâ: uterque non unus, nec eumdem utrumque; nec aliud confitemur, quia Deum ex Deo natum, nec eumdem nativitas, nec aliud esse permittit. Eamdem ergo in utroque et virtutis similitudinem, et deitatis plenitudinem confitemur; quia veritas dicit, Joan. 14: *Ego in Patre, et Pater in me est.* Omnia enim Filius accepit à Patre: nam si partem ejusdem qui genuit accepit, neuter ergo perfectus est; deesset enim ei unde decessit; nec plenitudo in eo erit, qui ex portione constiterit. Neuter ergo perfectus est, si plenitudinem suam et qui genuit amittit, nec qui natus est consequitur. Fateamur ergo quòd Pater est in Filio, et Filius in Patre, et Deus in Deo, ut idem Hilar. ait in lib. 7 de Trin., non per duplicem convenientium generum conjunctionem, nec per insitam capacioris substantiæ naturam, sed per naturæ unitam similitudinem, per nativitatem viventis ex vivente naturâ: dùm res non differt, dùm naturam Dei non degenerat nativitas, dùm non aliud aliquid ex Deo quàm Deus nascitur; dùm nihil in his novum est, nihil alienum; nihil separabile. Ecce his verbis, prout humana permittit infirmitas, aperitur ex quo sensu Christus dixerit se esse in Patre, et Patrem in se. Ex eodem etiam sensu intelligitur Spiritus sanctus esse in utroque, et singula personarum in singulis, quia scilicet in singulis est eadem plenitudo divinitatis, et unita similitudo naturæ; quia non est major divina natura in aliquâ harum personarum, sed unius et indifferentis naturæ sunt hæ tres personæ. Ideòque altera in alterâ esse dicitur, ut prædictum est. Unde Ambros., prædictorum verborum sententiam nobis aperiens super Epistolam 2 ad Cor. 5, ait: Per hoc intelligitur Pater esse in Filio, et Filius in Patre, quia una est eorum substantia. Ibi enim est unitas, ubi nulla diversitas. Ecce tribus illustrium virorum testimoniis, scilicet Aug., Hilar. atque Ambrosii in eodem concurrentibus revelatione Spiritûs sancti in eis loquentis, piè credere volentibus ostenditur (tamen *quasi per speculum et in ænigmate*, 1 Cor. 12) qualiter accipiendum sit cùm dicitur Pater in Filio esse, vel Filius in Patre, vel Spiritus sanctus in utroque.

Ad id quod cœperat redit, scilicet ut ostendat quòd magnitudine alius alium non superat.

6. Sed jam nunc ad propositum redeamus cœptoque insistamus, ostendentes quòd magnitudine nulla trium personarum aliam superat, quia nulla major aliis, nec majus aliquid sunt duæ quàm una, nec tres quàm duæ, nec major Deus quàm singuli horum, quia singulus horum perfectus est, nec est quo crescat illa perfectio

Quòd nulla personarum pars est in Trinitate.

7. Nec est aliqua trium personarum pars Dei vel divinæ essentiæ, quia singula harum verus et plenus Deus est, et tota et plena divina essentia est; et ideò nulla istarum in Trinitate pars est. Unde Aug. in lib. 3 contra Maximinum hæreticum sic ait, cap. 10 : Putas Deum Patrem cum Filio et Spiritu sancto unum Deum esse non posse, times enim ne Pater sit pars unius Dei, qui constet ex tribus; noli hoc timere, nulla enim fit partium in deitatis unitate divisio; unus est Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, id est, ipsa Trinitas unus est Deus. Ergo, inquis, Deus Pater est pars Dei; absit. Tres enim personæ sunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et hi tres, quia unius substantiæ sunt, unum sunt, et summè unum sunt; ubi nulla naturarum, nulla est diversitas voluntatum. Si enim naturâ unum essent, et consensione unum non essent, non summè unum essent. Si verò naturâ dispares essent, non summè unum essent. Hi ergo tres, quia unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis quâ ineffabiliter copulantur, unus Deus est. Pars ergo Trinitatis esse non potest, quicumque unus est in tribus. In Trinitate ergo quæ Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus sanctus Deus est; simul hi tres, unus Deus. Nec hujus Trinitatis tertia pars est unus, nec majus aliquid duo quàm unus est ibi, nec majus aliquid sunt omnes quàm singuli, quia spiritalis, non corporalis est magnitudo. Qui potest capere capiat, Matth. 19; qui autem non potest, credat, et oret ut quod credit intelligat. Verum est enim quod per prophetam Isaiam dicitur, c. 7 : *Nisi credideritis, non intelligetis.* His verbis apertè ostendit indifferentem magnitudinem trium personarum. Item in eodem : Tu nempe dixisti unum Deum non ex partibus esse compositum, et hoc de Patre tantùm vis intelligi. Ille, inquis, virtus est ingenita, simplex; et tamen in hâc simplici virtute multa videris commemorare, cùm dicis : Deus Deum genuit, bonus bonum genuit, sapiens sapientem, clemens clementem, potens potentem. Numquid ergo bonitas, et sapientia, et clementia, et potentia tres partes sunt unius virtutis, quam simplicem esse dixisti? Si dixeris, partes sunt, simplex ergo virtus ex partibus constat. Et simplex ista virtus, te definiente, unus est Deus; ergo Deum ex partibus compositum esse dicis. Non dico, inquis, non sunt partes. Si ergo in unâ personâ Patris, et illa invenis quæ plura videntur, et partes non inveneris, quia una virtus simplex est, quantò magis Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et propter individuam deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personæ sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt? Virtus est Pater, virtus est Filius, virtus est Spiritus sanctus. Hoc verum dicis; sed quòd virtutem de virtute genitam, et virtutem de virtute procedentem non vis eamdem habere naturam, hoc falsum dicis, hoc contra fidem rectam et catholicam dicis. His verbis apertè docetur quòd tres personæ illæ non sunt partes Dei vel divinæ essentiæ. Nullaque illarum Trinitatis pars dicenda est, nec una aliàs ulla major aliis.

Cùm dicimus tres personas esse unam essentiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis prædicamus; quia non est essentia genus, et persona species, vel essentia species, et persona individuum.

8. Hìc adjiciendum est quòd tanta est æqualitas trium personarum atque indifferens magnitudo, quòd cùm dicamus tres personas unam essentiam vel substantiam, neque ut genus de speciebus, neque ut speciem de individuis prædicamus. Non enim essentia divina genus est, et tres personæ species; vel essentia divina species, et tres personæ individua. Quod Aug. rationibus probabilibus atque irrefragabilibus apertè demonstrat in lib. 7 de Trin., c. 6, dicens : Si essentia genus est, species autem persona (ut nonnulli sentiunt), oportet appellari tres substantias, ut appellantur tres personæ. Sicut cùm sit animal genus, et equus species, appellantur tres equi, iidemque tria animalia. Non enim ibi species pluraliter dicitur, et genus singulariter; ut si diceretur : Tres equi sunt unum animal; sed sicut tres equi speciali nomine, ita tria animalia nomine generali dicuntur. Cùm ergo tres personas unam fateamur esse essentiam, non tres esse essentias, cùm tres equi tria animalia dicantur, non unum; patet nomine essentiæ non significari genus, nec nomine personæ speciem.

Hìc probat quòd non dicitur ut species de individuis.

9. Si verò dicunt nomine personæ non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, et nomine essentiæ speciem intelligi, ut persona non dicatur sicut homo, sed quomodò dicitur : Hic homo, vel ut Abraham, Isaac, Jacob, vel quis alius qui etiam digito præsens demonstrari possit; sic quoque illos eadem ratio confutabit. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Jacob tria individua, ita tres homines, et tria animalia. Cur ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus, si secundùm genus et speciem et individuum ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiæ, ut tres personæ?

Alio modo probat idem.

10. Alio quoque modo idem probat Aug., libro et cap. eisdem, scilicet quòd essentia divina non est genus, nec personæ species; vel essentia non est species, nec personæ individua. Una, inquit, essentia non habet species, sicut unum animal non habet species; Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus non sunt tres species unius essentiæ; divina ergo essentia genus non est. Sed nec species est essentia divina, et personæ individua, sicut homo species est, individua autem Abraham, Isaac et Jacob. Si enim essentia species est, ut homo, sicut non dicitur unus homo esse Abraham, Isaac, et Jacob, ita non dicitur una essentia esse tres personæ. Non itaque secundùm genus et species ita dicimus.

Nec secundùm materialem causam dicuntur tres personæ una essentia.

11. Notandum etiam quòd essentia divina non est materia trium personarum, ut Aug. in eisd. lib. et cap. docet, tanquàm secundùm communem eamdemque materiam tres personæ dicantur esse una essentia; sicut ex eodem auro si fierent tres statuæ, diceremus tres statuas unum aurum. Non autem sic Trinitatem in tres personas dicimus unam essentiam, et Deum unum, tanquàm ex unâ materiâ tria quædam subsistant. In statuis enim æqualibus, plus auri est tres simul quàm singulæ, et minùs auri est una quàm duæ. In illâ verò essentiâ Trinitatis nullo modo est ita. Non ergo secundùm materialem creaturam tres personas unam dicimus esse substantiam vel essentiam, sicut tres statuæ dicuntur unum aurum.

Nec ita dicuntur tres personæ una essentia, ut tres homines una natura, vel unius naturæ.

12. His quoque addendum est quòd tres personas non ita dicimus esse unam essentiam, ut Aug., in lib. et cap. eisdem, ait, vel unius essentiæ, sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem sexûs, et ejusdem temperationis corporis, ejusdem animi, unam esse naturam vel unius naturæ. Nam in his rebus non tantùm est unus homo, quantùm tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quàm unus homo, sicut in statuis esse diximus; at in Deo non est ita. Non enim major essentiâ est Pater et Filius simul quàm solus Pater vel solus Filius, sed tres simul illæ personæ æquales sunt singulis. Ex præmissis patet quòd tres personæ dicuntur divina essentia; nec secundùm materialem causam, ut tres statuæ unum aurum; nec secundùm complexionis similitudinem, ut tres homines unius naturæ; nec ut genus prædicatur de speciebus, vel ut species de individuis, id est, continens de contentis, majus de minoribus.

Quæ videntur adversari prædictis.

13. His autem videntur adversari quæ quidam sacræ Scripturæ tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt. In quibus significari videatur quòd essentia divina sit quiddam commune et universale, velut spe-

cies; tres verò personæ sint tria particularia, tria individua numero differentia; unde Joan. Damasc., inter doctores Græcorum maximus, in libro quem de Trin. scripsit, quem et papa Eugenius transferri fecit, ait: Communia et universalia prædicantur de subjectis sibi ipsis particularibus. Commune ergo substantia est, particulare verò hypostasis, id est, persona. Particulare autem dicitur, non quod partem naturæ habet, sed particulare numero, ut atomus, id est, individuum; numero enim non naturâ differre videntur hypostases. Item lib. 3, c. 4: Substantia significat communem et circumplectivam speciem homoideon, id est, similium specie; hypostaseon, id est, personarum, ut puta Deus, homo; hypostasis autem individuum demonstrat, id est, Patrem, Filium, et Spiritum sanctum, Petrum, Paulum, et hujusmodi. Ecce apertè dicit substantiam esse universale, hypostasim verò particulare; et quod Deus est species ut homo, et quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt individua, sicut Petrus et Paulus, eo quòd numero differunt; quæ præmissæ sententiæ Aug. penitùs contradicere videntur. Quid ergo dicimus ad hæc? Hoc utique dicere possumus atque debemus, quòd ea quæ Aug. tradidit superiùs, sine omni hæsitatione tenenda sunt.

Quòd sanè possunt intelligi quæ Joannes dicit, et quomodò, ostendit.

14. Hæc autem quæ hìc dicuntur, licèt in sermonis superficie aliquid à fide alienum resonare videantur, sanè tamen intelligi queunt, quòd substantia Dei sit species vel universale, et personæ individua, piumque lectorem atque intellectorem plurimùm efflagitant. In quorum explanatione mallem silens alios audire quàm loquendo malevolis detrahendi occasionem præstare. Videtur tamen mihi ita posse accipi, cùm ait: Substantia est commune, et hypostasis est particulare. Non ita hæc accipit cùm de Deo dicantur, ut accipiuntur in philosophicâ disciplinâ, sed per similitudinem eorum quæ à philosophis dicuntur, locutus est; ut sicut ibi commune vel universale dicitur quod prædicatur de pluribus, particulare verò vel individuum quod de uno solo, ita hæc essentia divina dicta est universale, quia de omnibus personis simul, et de singulis separatim dicitur. Particulare verò singula quælibet personarum, quia nec de aliis communiter, nec de aliquâ aliarum singulariter prædicatur. Propter similitudinem ergo prædicationis substantiam Dei dixit universale, et personas particularia vel individua, propter hoc idem etiam, eamdem divinam essentiam dixit esse speciem communem, et circumplectivam similium specie personarum; quia sicut hæc species homo de suis prædicatur individuis, velut de Petro et Paulo et aliis, nec ista specie differunt, sed conveniunt per omnia; ita Deus de tribus prædicatur personis, quæ in divinitate non differunt, sed per omnia conveniunt. Hanc ergo similitudinem inter res sempiternas et res temporales perpendens Joannes, universalitatis et particularitatis nomina, quæ rebus temporalibus propriè conveniunt, ad res æternas transtulit, Aug. verò majorem videns dissimilitudinem quàm similitudinem inter res prædictas, ab excellentiâ Trinitatis prædicta nomina removit.

Ex quo sensu dixerit personas differre numero.

15. Quòd autem Joannes dicit hypostases differre numero, non naturâ; in eo quòd non differre naturâ ait, verissimè et sine scrupulo loquitur. Quòd verò dicit differre numero, cavendum est quomodò intelligatur. Diversis enim modis dicuntur aliqua differre numero.

Quibus modis dicantur differre numero, et secundùm quem modum possit convenire personis.

16. Dicuntur enim aliqua differre numero, quando ita differunt, ut hoc non sit illud, nec aliquid quod illud est, vel in ipso est; qualiter differunt Socrates et Plato, et hujusmodi quæ apud philosophos dicuntur individua vel particularia, juxta quem modum non possunt dici tres personæ differre numero. Dicuntur quoque differre numero, quæ in enumeratione sive computatione non sibi adjunguntur, sed à se invicem discernuntur, ut cùm de aliquibus rebus loquentes dicimus una, duæ, tres; et secundùm hunc modum fortè dixit Joannes hypostases, id est, personas, differre numero. Possumus enim dicere: Pater est unus, et: Pater et Filius sunt duo, et: Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, sunt tres. Et item: Hæc persona est una, et: Hæc et illa sunt duæ, et: Hæc, et illa, et alia, sunt tres. Convenientiùs tamen tres illæ personæ proprietatibus tantùm distingui dicuntur, dist. 26; de quarum distinctione secundùm proprietates in sequenti tractabitur. Nunc verò ad incœptum redeamus, quæ dicta sunt repetentes, ut sæpiùs versando familiariùs innotescant.

Quòd una persona non est major aliâ, nec tres simul quàm una; et hoc ratione ostendit catholicâ.

17. Sciendum est ergo tantam æqualitatem esse in Trinitate, ut ait Aug., in lib. 8 de Trin., c. 1, ut non solùm Pater non sit major quàm Filius, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sunt quàm Spiritus sanctus, quælibet persona minus aliquid sit quàm ipsa Trinitas. Quòd autem ita sit, aliquo modo, si fieri potest, demonstrandum est. Quantùm ergo Creator ipse adjuvat, attendamus, inquit Aug., in eodem lib., c. 2, quomodò in hâc Trinitate duæ vel tres personæ non sunt majus aliquid quàm una earum.

Ratione utitur subtilissimâ ad ostendendum quòd ita sit.

18. Quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum non est, quàm eo quo verè est; quia ibi magnitudo ipsa veritas est, et veritas essentia; non ergo ibi majus est quod verius non est. Non autem verius est Pater et Filius simul quàm Pater solus vel Filius; non ergo majus est aliquid uterque simul quàm singulus eorum. Et quia æquè verè est etiam Spiritus sanctus, ideò Pater et Filius simul non sunt aliquid majus quàm ipse, quia nec verius sunt. Item in essentiâ veritatis, hoc est verum esse, quod est esse; et hoc est esse, quod est magnum esse. Hoc est ergo magnum esse, quod verum esse. Quod igitur ibi æquè verum est, et æquè magnum est. Quod ergo ibi plus veritatis non habet non plus habet magnitudinis. Plus autem veritatis non habet quod verius non est. Non est autem verius una persona quàm alia, vel duæ quàm una, vel tres simul quàm singula; non ergo plus veritatis habet una quàm alia, vel duæ quàm una, vel tres simul quàm singula. Sic ergo et ipsa Trinitas non est majus aliquid quàm una quæque ibi persona, sed tam magnum quàm singula; non enim ibi major est quæ verior non est, ubi ipsa veritas est magnitudo. Ecce modo convenienti et ratione catholicâ ostensum est quomodò indifferens sit magnitudo trium personarum, quia nec una major est aliâ, nec duæ majus aliquid quàm una, nec tres simul majus aliquid quàm singula.

Quòd Deus non est dicendus triplex, sed trinus.

19. Præterea cùm Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex; ibi enim non est triplicitas, ubi summa est unitas et indifferens æqualitas, unde Aug., in lib. 6 de Trin., cap. 7, ait: Non quoniam Deus trinus est, ideò triplex putandus est; alioquin minor esset Pater solus, vel Filius solus, quàm simul Pater et Filius. Cùm itaque tantus est Pater solus, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantus est simul Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, nullo modo triplex dicendus est Deus. Non enim Pater cum Filio et Spiritu sancto, major Deus est quàm singuli eorum, quia non est quo crescat illa perfectio. Perfectus autem est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et perfectus dicitur Deus singulus eorum. Et ideò Trinitas potiùs quàm triplex dici debet.

Quòd non est ita in rebus corporeis, ut in Trinitate.

20. In rebus corporeis non tantùm est una, quantùm tres simul, et plus sunt duæ quàm una res. In Trinitate verò summâ, tantùm est una persona, quantùm tres simul; et tantùm sunt duæ, quantùm una; et in se infinitæ sunt, et non est finis magnitudinis earum. Ac per hoc aperitur quod superiùs dictum est, quomodò singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum in omnibus est, et unum omnia. Ecce jam osten-

dimus sufficienter, qualiter in Trinitate aliqua persona aliam non superet magnitudine.

DISTINCTIO XX.

OSTENSO QUOD ALIQUA PERSONARUM ALIAM NON SUPERAT MAGNITUDINE, NUNC OSTENDIT QUOD ALIA NON EXCELLIT ALIAM POTENTIA.

1. Nunc ostendere restat quomodò aliqua harum personarum aliam non excellat potentiâ : ut sicut una et indifferens est magnitudo trium, ita una et indifferens monstretur potentia trium. Sciendum est ergo quia non est potentior Pater Filio, nec Filius vel Pater Spiritu sancto, nec majorem potentiam habent duo vel tres simul quàm singulus eorum, quia nec plus potest Pater et Filius simul quàm solus Spiritus sanctus. Nec hi tres simul plus possunt quàm singulus eorum, quia omnipotentiam quam habet Pater, et Filius accepit nascendo, et Spiritus sanctus procedendo, quod Aug. rationibus et auctoritatibus probabiliter astruit in lib. 3 contra Maximinum, qui dicebat Patrem meliorem ac potentiorem Filio.

Quòd non potest minùs Filius quàm Pater.

2. Nihil, inquit, eod. lib., c. 12, Patre minus habet ille qui dicit Joan. 16 : *Omnia quæ habet Pater, mea sunt:* nam si minus habet in potestate aliquid quàm Pater, non sunt ejus omnia quæ habet Pater. Sed ejus sunt omnia quæ habet Pater ; tantam ergo habet potestatem Filius, quantam Pater; æqualis ergo est Patri. Non enim potest qui accepit, inæqualis esse ei qui dedit. Tu autem hoc de potentiâ sapis, quòd potens sit Filius, sed potentior Pater ; ut secundùm doctrinam vestram potens potentem potuerit generare vel gignere, et non omnipotens omnipotentem. Habet ergo Pater omnipotentiam quam non habet Filius ; et si hoc est, falsum est quod ait Filius : *Omnia quæ habet Pater, mea sunt.*

Hoc verum fatebatur hæreticus, ex quo progrediebatur ad falsa.

3. Sed, inquis, Pater à nemine potentiam accepit, Filius autem à Patre. Fatemur et nos Filium accepisse potentiam ab illo, de quo natus est potens ; Patri verò potentiam nullus dedit, quia nullus eum genuit. Gignendo enim dedit Pater potentiam Filio, sicut omnia quæ habet in substantiâ suâ, gignendo dedit ei quem genuit de substantiâ.

Quæstio Augustini, quâ arctat hæreticum.

4. Sed quæritur utrùm ei tantam quanta ipsi est, potentiam Pater Filio dederit, an minorem. Si tantam, non solùm potentem, sed etiam omnipotentem genuisse omnipotens intelligitur ; si verò minorem, quomodò omnia quæ habet Pater, Filii sunt ? Si Patris omnipotentia, Filii non est, non omnia procul dubio quæ habet Pater, Filii sunt. At omnia quæ habet Pater, Filii sunt ; omnipotentia ergo Patris etiam est Filii ; non est ergo Pater potentior Filio.

Aliter probat Filium æqualem Patri.

5. Item alio modo probat Filium æqualem Patri contra Maximinum, lib. 3, c. 7, ita dicens : Tu dicis quòd Pater genuit Filium minorem seipso, in quo et Patri derogas ; qui si Filium unicum minorem genuit, aut non potuit, aut non voluit gignere æqualem. Si dicis quia non voluit, eum invidum esse dixisti ; si autem non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris ? Prorsùs ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium, aut non potuerit aut noluerit. Si non potuit, infirmus; si noluit, invidus invenitur. Sed utrumque hoc falsum est ; Patri ergo Filius verus æqualis est. Genuit ergo Pater sibi æqualem Filium, et ab utroque procedit utrique æqualis Spiritus sanctus. Si enim formam suam (ut ait Aug. lib. 3, c. 15, contra eumdem) Pater in unico Filio plenam gignere potuit nec tamen plenam genuit, sed minorem, cogimini Patrem invidum dicere. Plenum ergo Deum, et æqualem sibi genuit Filium.

Per simile ostendit quòd non minorem Pater Filium genuit.

6. Hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat inquiens, lib. 3, c. 15. Homo pater si potuisset, æqualem filium genuisset. Quis ergo audeat dicere quòd hoc Omnipotens non potuit. Addo etiam, si posset homo, majorem melioremque seipso gigneret filium. Sed majus vel melius Deo quidquam esse non potest. Deus ergo cur non æqualem, ut ais, Filium genuit ; cui nec anni necessarii fuerunt, per quos adimpleretur æqualitas, nec omnipotentia defuit. An fortè noluit? ergo (quod absit) invidit. Sed non invidit ; æqualem ergo genuit Filium. Credamus ergo Filium ei esse æqualem.

Opinionem hæretici ponit, ut destruat. (Ex eodem, l. 3, c. 18.)

7. Sed fortè dicis : Eo ipso Pater est major Filio, quia de nullo genitus, genuit tamen æqualem. Ad quod citò respondebo : Imò ideò non est Pater major Filio, quia æqualem sibi genuit. Originis enim quæstio ista est, quis de quo sit, æqualitatis autem, qualis aut quantus sit, quod est dicere : Ad originem pertinet quæstio quâ quæritur quis de quo sit; ad æqualitatem verò illa quâ quæritur quis aut quantus quis sit. Nec cùm dicitur Filius à Patre genitus, ostenditur inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ, non quo alter prior esset altero, sed quo alter est ex altero. Non ergo secundùm hoc quòd Pater genuit, et Filius genitus est, vel Spiritus sanctus ab utroque procedit, æqualitas vel inæqualitas ibi existit, quia non secundùm hoc alia persona alii æqualis vel inæqualis dicitur. Ecce æqualitas Trinitatis et una eademque substantia, quantùm breviter potuimus, demonstrata est in superioribus; qualiter scilicet aliqua trium personarum quamlibet aliam nec æternitate, nec magnitudine, nec potentiâ excellat.

DISTINCTIO XXI.

QUÆRITUR QUOMODO POSSIT DICI SOLUS PATER, VEL SOLUS SPIRITUS SANCTUS, CUM SINT INSEPARABILES.

1. Hìc oritur quæstio trahens originem ex prædictis. Dictum est enim supra quòd tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantùm simul illæ tres; et quòd duæ vel tres personæ simul non sunt majus aliquid, quàm una persona sola. Ideò quærit Aug., in. lib. 6 de Trin., cap. 7, quomodò hæc sanè dici possint, cùm nec Pater sit solus, nec Filius, nec Spiritus sanctus ; sed semper et inseparabiliter et Filius cum Patre, et Pater cum Filio, et Spiritus sanctus cum utroque. Inseparabiles enim sunt hæ tres personæ. Ad quod ita respondet Aug. in eodem : Solum Deum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio, vel à Spiritu sancto ; sed hoc dicentes significamus quia illi simul cum eo non sunt Pater; solus enim Pater, Pater est. Quod non dicitur quia ipse sit solus, id est, sine Filio vel Spiritu sancto, sed per hoc Filius vel Spiritus sanctus à paternitatis consortio excluduntur. Ita et cùm dicitur : Solus Filius Filius est, vel solus Spiritus sanctus est Spiritus sanctus, non dividitur Filius à Patre, vel Spiritus sanctus ab utroque, sed à consortio filialis proprietatis excluduntur Pater et Spiritus sanctus, et à consortio processibilis proprietatis Pater et Filius. Cùm ergo dicitur : Tantus est solus Pater quantùm simul illi tres, per hoc quòd dicitur solus, non separatur Pater ab aliis ; sed hic est sensus : Solus Pater, id est, Pater qui ita Pater est, quòd nec Filius nec Spiritus sanctus, tantus est, etc. Similiter intellige cùm dicitur : Solus est Filius, vel solus est Spiritus sanctus. Solus ergo Pater dicitur, ut ait Aug. in eodem l. 7, c. 9, quia nonnisi ipse ibi Pater est : et solus Filius, quia nonnisi ipse ibi Filius est : et solus Spiritus sanctus, quia nonnisi ipse ibi Spiritus sanctus est.

Utrùm possit dici : Solus Pater est Deus, solus Filius est Deus, vel solus Spiritus sanctus est Deus, vel Pater est solus Deus, vel Spiritus sanctus est solus Deus.

2. Post hæc quæritur utrùm sicut dicitur : Solus Pater est Pater, vel solus Filius est Filius, ita possit dici : Solus Pater est Deus, vel solus Filius est Deus, ita et de Spiritu sancto ; aut, Pater est solus Deus, Filius est solus Deus. Ad quod dicimus quia Pater, et

Filius, et Spiritus sanctus, dicitur et est unus Deus, et hæc Trinitas simul propriè dicitur esse solus Deus, sicut solus sapiens, solus potens. Sed non videtur debere dici à nobis, verbis nostris utentibus, nisi ubi sermo auctoritatis occurrit : Solus Pater est Deus, vel Pater est solus Deus ; ita de Filio et Spiritu sancto dicimus ; unde Aug. in lib. 7 de Trin., cap. 9, ait : Quoniam ostendimus quomodò posset dici solus Pater vel solus Filius, consideranda est illa sententia quâ dicitur non esse solum Patrem Deum verum solum, sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Ecce habes quia non solus Pater dicendus est esse verus Deus. Item in eodem : Si quis interrogat utrùm Pater solus sit Deus, quomodò respondebimus non esse, nisi fortè dicamus ita esse quidem Patrem Deum, sed non eum esse solum Deum ? Esse autem solum Deum dicamus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Ecce et hìc habes quia Pater non debet dici solus Deus, atque hìc solùm in parte subjecti tantùm accipere quidam volunt ; in parte verò prædicati si sit, concedunt quòd Pater est solus Deus. Sed ex verbis Aug. videtur ostendi quòd propriè solus Deus dici debeat tota Trinitas. Et hæc Trinitas, ut ait Aug. contra Maximinum, intelligitur cùm Apostolus dicit, 1 Tim. 6 : *Beatus et solus potens ;* et ibi, ad Rom. 16 : *Solo sapienti Deo*, et ibi, 1 Tim. 1 : *Invisibili soli Deo.* Non enim de solo Patre hæc accipienda sunt, ut contendebat Maximinus et alii hæretici, sed de Trinitate. Sicut et illud, 1 Tim. 6 : *Solus habet immortalitatem ;* quia secundùm rectam fidem, ipsa Trinitas est unus solus Deus, beatus, potens, sapiens, invisibilis ; unde Aug. in eodem : Cùm unus Deus sit Trinitas, hæc sit nobis solutio quæstionis, ut intelligamus solum Deum sapientem, solum potentem, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, qui est unus et solus Deus.

Quomodò dicitur Trinitas solus Deus, cùm ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis.

3. Sed iterùm quæritur quomodò ipsam Trinitatem dicimus solum Deum, cùm sit cum spiritibus et animabus sanctis. Ad quod respondet Aug., in lib. 6 de Trin., dicens, c. 7 : Trinitatem dicimus Deum solum, quamvis semper sit cum spiritibus et animabus sanctis ; sed solum dicimus, quia non aliud quàm ipsa Trinitas Deus est. Non enim illi cum illâ Deus sunt, vel aliqua alia ; sed ipsa Trinitas tantùm, non illi vel alia Deus est.

Etsi de Patre solo prædicta dicerentur, non tamen excluderentur Filius et Spiritus sanctus.

4. Verùmtamen, ut ait Aug., etsi de solo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus, *quia hi tres unum sint*, 1 Joan. 5 ; sicut in Apocalypsi, c. 19, de Filio legitur quòd *habet nomen scriptum quod nemo scit nisi ipse.* Non enim inde separatur Pater vel Spiritus sanctus. Et cùm dicitur, Matth. 11 : *Nemo novit Patrem nisi Filius*, non inde separatur Pater vel Spiritus sanctus, quia inseparabiles sunt. Aliquando etiam nominantur Pater et Filius, et tacetur Spiritus sanctus, Luc. 10, ut veritas ad Patrem loquens ait, Joan. 17 : *Ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum*, esse unum verum Deum. Cur ergo, inquit Aug., lib. 6 de Trinit., c. 9, tacuit de Spiritu sancto, quia consequens est ut ubicumque nominatur unus, sicut Pater et Filius, tantâ pace uni adhærens intelligatur etiam ipsa pax, quamvis non commemoretur ; uno ergo istorum nominato, etiam reliqui intelliguntur, quod in pluribus Scripturæ locis occurrit.

DISTINCTIO XXII.

DE NOMINUM DIFFERENTIA QUIBUS UTIMUR LOQUENTES DE DEO.

1. Post prædicta nobis disserendum videtur de nominum diversitate, quibus loquentes de unitate ac Trinitate ineffabili utimur. Deinde demonstrandum est quibus modis de eâ aliquid dicatur. Illud ergo præcipuè teneamus, quædam esse nomina distinctè ad singulas personas pertinentia, ut ait Aug. in lib. 9 de Trin., quæ de singulis tantùm dicuntur personis ; quædam verò unitatem essentiæ significantia sunt, quæ et de singulis sigillatim, et de omnibus communiter dicuntur. Alia verò sunt quæ translativè ac per similitudinem de Deo dicuntur. Unde Ambr., in lib. 2 de Trin., ait : Quò puriùs niteat fides, tripartita videtur derivanda distinctio. Sunt enim nomina quædam quæ evidenter proprietatem personamque deitatis ostendunt, et sunt quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem ; alia verò sunt quæ translativè et per similitudinem de Deo dicuntur. Proprietatis itaque indicia sunt : generatio, Filius, Verbum, et hujusmodi ; unitatis verò æternæ : sapientia, virtus, et veritas, et hujusmodi ; similitudinis verò, splendor, character, speculum, et hujusmodi.

Præmissis addit, quædam esse nomina quæ temporaliter Deo conveniunt, et relativè dicuntur.

2. His adjiciendum est, quædam esse nomina, ut Aug. ait in lib. 5 de Trin., quæ ex tempore Deo conveniunt, et relativè ad creaturam dicuntur ; quorum quædam de omnibus dicuntur personis, ut Dominus, Creator, refugium ; quædam autem non de omnibus, ut donatus, datus, missus.

De hoc nomine Trinitas *addit.*

3. Præterea est unum nomen quod de nullâ personâ sigillatim dicitur, sed de omnibus simul, id est, Trinitas, quod non dicitur secundùm substantiam, sed quasi collectivam pluralitatem designat personarum.

De aliis nominibus quæ temporaliter Deo congruunt, et non relativè dicuntur.

4. Sunt etiam quædam nomina quæ ex tempore Deo conveniunt, nec relativè dicuntur, ut humanatus, incarnatus, et hujusmodi. Ecce sex nominum differentias assignavimus, quibus utimur loquentes de Deo; de quibus singulis agendum est.

Quòd nomina quæ ad singulas pertinent personas, propriè relativè dicuntur ; ea verò quæ unitatem essentiæ significant, ad se dicuntur, et de singulis, et de omnibus communiter dicuntur personis, et singulariter non pluraliter in summâ accipiuntur.

5. Sciendum est ergo quòd illa quæ propriè ad singulas personas pertinent, relativè ad invicem dicuntur : sicut Pater et Filius, et utriusque donum Spiritus sanctus. Ea verò quæ unitatem essentiæ significant, ad se dicuntur ; et ea quæ ad se dicuntur, substantialiter utique dicuntur, et de omnibus communiter, et de singulis sigillatim dicuntur personis, et singulariter non pluraliter accipiuntur in summâ, ut Deus bonus, potens, magnus, et hujusmodi. Quæ autem relativè dicuntur, substantialiter non dicuntur, unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 6 et 8, ait : Quidquid ad se dicitur, præstantissima illa et divina sublimitas substantialiter dicitur. Quod autem ad aliquid dicitur, non substantialiter dicitur, sed relativè. Tantaque est vis ejusdem substantiæ in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summâ, sed singulariter accipiatur. Dicimus enim : Pater est Deus, et : Filius est Deus, et : Spiritus sanctus est Deus ; quod secundùm substantiam dici nemo dubitat. Non tamen dicimus hanc Trinitatem esse tres deos, sed unum Deum. Ita dicitur Pater magnus, Filius magnus et Spiritus sanctus magnus ; non tamen tres magni, sed unus magnus. Ita etiam omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus ; non tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Quidquid ergo ad seipsum dicitur Deus, et de singulis personis similiter dicitur, et simul de ipsâ Trinitate non pluraliter, sed singulariter dicitur. Et quoniam non est aliud Deo esse, et aliud magnum esse, sed idem est illi esse quod est magnum esse ; propterea sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed unam essentiam, et unam magnitudinem.

Quòd Deus magnus est eâ magnitudine quâ Deus est ; sic de bonitate, et de omnibus quæ secundùm substantiam dicuntur.

6. Deus enim non est magnus eâ magnitudine, quæ

non est quod ipse, ut quasi particeps ejus sit; alioquin major esset illa magnitudo quàm Deus. Deo autem non est aliquid majus; eâ ergo magnitudine magnus est, quâ ipse est. Ideòque nec tres magnitudines dicimus, sed unam magnitudinem; nec tres magnos, sed unum magnum, quia non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo. Ita et de bonitate, et æternitate, et omnipotentiâ Dei dicendum est, et de omnibus omninò quæ de Deo possunt pronuntiari substantialiter; quibus ad seipsum dicitur non translativè ac per similitudinem, sed propriè, si tamen de illo propriè aliquid ore hominis dici potest. Ecce apertè docuit quòd nomina unitatem divinæ majestatis significantia, et ad se dicuntur de Deo, id est, sine relatione, et de omnibus personis communiter, et de singulis divisim dicuntur; nec pluraliter, sed singulariter in summâ accipiuntur. Illa verò nomina quæ propriè ad singulas pertinent personas, relativè, non substantialiter dicuntur. Quòd enim propriè singula in Trinitate persona dicitur, ut ait August. in eodem, nullo modo ad seipsum, sed ad aliam invicem, vel ad creaturam dicitur. Et ideò relativè, non substantialiter dici, manifestum est.

DISTINCTIO XXIII.

DE HOC NOMINE QUOD EST PERSONA, QUOD CUM SECUNDUM SUBSTANTIAM DICATUR, TAMEN PLURALITER, NON SINGULARITER, IN SUMMA ACCIPITUR.

1. Prædictis adjiciendum est quòd cùm omnia nomina quæ secundùm substantiam de Deo dicuntur, singulariter et non pluraliter de omnibus in summâ dicantur personis, ut supra ostensum est: est tamen unum nomen, scilicet *persona*, quod secundùm substantiam dicitur de singulis personis, et pluraliter, non singulariter, in summâ accipitur. Dicimus enim: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, et hoc secundùm substantiam dicitur. Nec tamen dicitur: Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt una persona, sed tres personæ. Hoc ergo nomen excipitur à prædictâ regulâ nominum, quæ secundùm substantiam de Deo dicuntur; quia cùm hoc ad se dicatur, et secundùm substantiam, pluraliter tamen, non singulariter, in summâ accipitur.

Auctoritas quòd persona ad se dicatur et secundùm substantiam.

2. Quòd autem persona secundùm substantiam dicatur, Aug. ostendit in lib. 7 de Trin. dicens, c. 6: Non est aliud Deo esse, aliud personam esse, sed omninò idem. Item in hâc Trinitate, cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est, ita et persona Patris, non aliud quàm ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum; sicut ad se Deus dicitur et magnus, et bonus, et justus, et hujusmodi. Et quemadmodùm hoc illi est esse, quod Deum esse, quod magnum esse, quod bonum esse, ita hoc est illi esse, quod personam esse. Ecce expressè habes quòd persona secundùm substantiam dicitur; ut cùm dicitur: Pater est persona, hic sit sensus: Pater est divina essentia. Similiter cùm dicitur: Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, id est, essentia divina.

Cur Pater et Filius et Spiritus sanctus non dicantur una persona, ut una substantia, et unus Deus.

3. Ideò oritur hìc quæstio difficilis quidem, sed non inutilis, quâ quæritur cur non dicantur hi tres una persona, sicut una essentia, et unus Deus. Quam quæstionem Aug. diligenter tractat, atque congruè explicat in lib. 7 de Trin. ita dicens, cap. 6: Cur non hæc tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam, et unum Deum, sed dicimus tres personas, cùm tamen tres deos aut tres essentias non dicamus? Quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi quâ intelligitur Trinitas, ne omninò taceamus interrogati quid tres essent, cùm tres esse fateamur. Cùm ergo quæritur quid tres, ut ait Aug. in lib. 5 de Trin., c. 9, magnâ prorsùs inopiâ humanum laborat eloquium: dictum est tamen tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur omninò. Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet. Ecce ostendit quâ necessitate dicatur pluraliter personæ, videlicet ut hoc uno nomine quærentibus de tribus respondeamus.

Quâ necessitate dictum sit tres personæ à Latinis, et à Græcis tres hypostases vel substantiæ.

4. Quâ necessitate non solùm Latinus sermo, sed etiam Græcus eâdem penè super hâc re laborans nominum penuriâ coarctatur. Unde Aug. quid à Græcis vel Latinis necessitate de ineffabili Trinitate dictum sit aperiens, in lib. 7 de Trin. ait, c. 4: Loquendi causâ de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, dictum est à Græcis, una essentia, tres substantiæ, id est, una usia, tres hypostases. Aliter enim Græci accipiunt substantiam quàm Latini. A Latinis autem dictum est, una essentia vel substantia, tres personæ, quia non aliter in sermone nostro, id est, Latino, essentia quàm substantia solet intelligi. Et ut intelligatur saltem in ænigmate, placuit ita dici, ut cùm quæreretur quid tria sunt, aliquid diceretur; quæ tria, tria esse fides vera pronuntiat, cùm et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum sanctum, scilicet donum Dei, nec Patrem dicit esse nec Filium. Cùm ergo quæritur quid tria vel quid tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod nomen, quo complectamur hæc tria. Neque occurrit animo, quia supereminentia divinitatis, usitati eloquii facultatem excedit. Veriùs enim cogitatur Deus quàm dicitur; et verius est quàm cogitatur.

Quid hoc nomine tres *significetur.*

5. Pater ergo, et Filius, et Spiritus sanctus, quoniam tres sunt, quid tres sint quæramus, quid commune habeant. Non enim possunt dici tres patres, quia tantùm Pater ibi Pater est; nec tres filii, cùm nec Pater ibi sit Filius, nec Spiritus sanctus; nec tres Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus propriâ significatione, quâ donum Dei dicitur, nec Pater est, nec Filius. Quid ergo tres? Si tres personæ esse dicuntur, commune est eis id quod persona est. Certè enim quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideò tres personæ dicuntur. Propterea ergo dicimus tres personas, quia commune est eis id quod persona est. Ex prædictis apertè intelligi potest quâ necessitate dictum sit à Latinis tres personæ, cùm persona secundùm substantiam dicatur. Unde et tribus commune est id quod persona est, id est, hoc nomen persona.

Quare non dicimus tres Deos esse, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, ut dicimus tres personas, cùm id quod Deus est sit eis commune, quia Pater est Deus, et Filius est Deus, et Spiritus sanctus est Deus.

6. Sed quæritur hìc, cùm dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis quod persona est, id est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, cur non dicamus similiter tres deos, cùm et Pater sit Deus, et Filius sit Deus, et Spiritus sanctus sit Deus. Quia scilicet illud Scriptura contradicit; hoc autem, etsi non dicit, non tamen contradicit, unde Aug., hanc movens quæstionem atque definiens, in lib. 7 de Trin., cap. 4, ait: Si ideò dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis id quod persona est, cur non etiam tres deos dicimus? Certè, ut prædictum est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideò tres personæ dicuntur. Quia ergo Pater est Deus, et Filius est Deus, et Spiritus sanctus Deus, cur non dicuntur tres dii? Ecce proposuit hanc quæstionem; attende quid respondeat, subdens: An ideò non dicuntur tres dii, quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturæ textus commemorat. An ideò licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit? Si autem diceremus tres deos, contradiceret

(Trois.)

Scriptura, dicens, Deut. 6 : *Audi, Israel, Deus tuus Deus unus est.* Ecce absolutio quæstionis, quare potiùs dicamus tres personas quàm tres deos; quia scilicet illud non contradicit Scriptura.

Alia quæstio, cur non dicimus tres essentias, *ut tres personas, cùm Scriptura non contradicat.*

7. Verùm et hìc alia emergit quæstio, quam August. consequenter annectit dicens, lib. et cap. eisdem : Cur et *tres essentias* non licet dicere, quod similiter Scriptura sicut non dicit, ita non contradicit? At si dicis quòd propter unitatem Trinitatis non dicuntur *tres essentiæ*, sed una essentia, quæro cur non propter eamdem unitatem Trinitatis dicantur una persona, et non tres personæ. Ut enim est illis commune nomen essentiæ, ita ut singulus quisque dicatur essentia, sic illis commune est *personæ* vocabulum. Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate à Græcis et Latinis parta hæc vocabula adversùs insidias vel errores hæreticorum? Cùmque conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus quod in secretario mentis de Deo tenet, sive per piam fidem, sive per qualemcumque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illâ summâ æqualitate ulla diversitas. Rursùm non poterat dicere non esse tria quædam, quod quia dixit Sabellius, in hæresim lapsus est. Quæsivit ergo quid tria diceret, et dixit tres personas, sive tres substantias secundùm Græcos. *Sicut nos dicimus tres personas, ita Græci* tres substantias, *quas dicunt* hypostases, *aliter accipientes substantiam quàm nos.*

8. Quod enim de personis secundùm nostram, hoc de substantiis secundùm consuetudinem Græcorum oportet intelligi. Sic enim illi dicunt tres substantias unam essentiam, id est, tres hypostases unam usiam, quemadmodùm nos dicimus tres personas unam essentiam vel substantiam. Quanquàm et illi, si vellent, sicut dicunt tres substantias tres hypostases, possent dicere tres personas, tria πρόσωπα. Illud autem maluerunt dicere, quia fortassè secundùm linguæ consuetudinem aptiùs dicitur.

Quòd in Trinitate non est diversitas, nec singularitas, vel solitudo; sed unitas, et Trinitas, et distinctio, et identitas.

9. Jam sufficienter, ut puto, ostensum est quâ necessitate dicamus tres personas, et quare non similiter tres deos vel essentias; quia scilicet in altero obviat Scriptura, in altero diversitatis intelligentia, quia ibi nulla penitùs est diversitas, sicut nec singularitas vel solitudo, sed unitas et Trinitas. Unde Aug., in lib. 7 de Trin., cap. 4, ait : Humana inopia quærens quid diceret tria, dixit tres personas vel substantias. Quibus nominibus non diversitatem voluit intelligi, sed singularitatem noluit; ut non solùm ibi unitas intelligatur ex eo quòd dicitur una essentia, sed Trinitas, ex eo quòd dicuntur tres personæ. Hilarius quoque, in lib. 7 de Trin., non longè à fine, ait : Dominus dicit, Joan. 4: *Qui me videt, videt et Patrem.* Cùm hoc dicitur, excluditur singularitas, atque unici, id est, solitarii intelligentia. Nam nec solitarium sermo significat, et indifferentem tamen naturam professio docet. Visus est enim in Filio Pater per naturæ unitam similitudinem. Unum sunt enim natus et generans; unum sunt, neque unus. Non itaque solitarius Filius est, nec singularis, nec dispar. Item in eodem : Sicut in Patre et Filio credere duos deos impium est, ita Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. Nihil in his novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile est. De hoc etiam Aug., in libro Quæstionum veteris ac novæ legis, tom. 4, quæst. 122, libro 5, c. 2, circa finem, ait : Unus est Deus, sed non singularis. Item Ambros., in lib. de Fide, ait : Quod unius est substantiæ, separari non potest; et si non sit singularitatis, sed unitatis Deus, unus cùm dicitur, nequaquàm deitatis Trinitatem excludit; et ideò non quod singularitatis, sed quod unitatis est prædicatur. Ecce ex prædictis ostenditur quia nec singularis, nec diversus nec unicus vel solitarius confitendus est Deus, quia singularitas vel solitudo personarum pluralitatem excludit, et diversitas unitatem essentiæ tollit. Diversitas inducit separationem divinitatis, singularitas adimit distinctionem Trinitatis. Ideò Ambros., in lib. 2 de Fide, cap. 2, ait : Non est diversa nec singularis æqualitas, nec, juxta Sabellianos, Patrem Filiumque confundens; nec, juxta Arianos, Patrem Filiumque secernens. Pater enim et Filius distinctionem habent, separationem verò non habent. Item in eodem : Pater et Filius divinitate sunt unum, nec est ibi substantiæ differentia, nec ulla diversitas; alioquin quomodò unum Deum dicimus? diversitas enim plures facit. Constat ergo ex prædictis quia in Trinitate nulla est diversitas : si tamen aliquando in Scripturâ invenitur dictum, tres diversæ personæ, et hujusmodi, diversas dicit distinctas.

Quòd non debet dici Deus multiplex.

10. Et sicut in Trinitate non est diversitas, ita nec multiplicitas : et ideò non est dicendus Deus multiplex, sed Trinus et simplex. Unde Ambros., in lib. 1 de Fide, ait, cap. 2 : Est in Patre et Filio non discrepans, sed una divinitas; nec confusum quod unum est, nec multiplex esse potest quod indifferens est. Multiplex itaque Deus non est.

DISTINCTIO XXIV.

QUID SIGNIFICETUR HIS NOMINIBUS UNUS VEL UNA, DUO VEL DUÆ, TRES VEL TRIA, TRINUS VEL TRINITAS, PLURES VEL PLURALITAS, DISTINCTIO VEL DISTINCTÆ, CUM HIS UTIMUR DE DEO LOQUENTES.

1. Hìc diligenter inquiri oportet, cùm in Trinitate non sit diversitas vel singularitas, nec multiplicitas vel solitudo, quid significetur his nominibus, scilicet *unus* vel *una*, *duo* vel *duæ*, *tres* vel *tria*, *trinus* vel *trinitas*, *plures* vel *pluralitas*, *distinctæ* vel *distinctio;* cùm dicitur, *unus Deus, duæ personæ*, vel *tres personæ, plures personæ, distinctæ sunt personæ*, vel cùm dicitur, *distinctio personarum, pluralitas personarum, trinitas personarum*, et hujusmodi. Videmur enim hoc dicentes, numerorum quantitates, et rerum multitudinem vel multiplicitatem in Deo ponere. Quid ergo ista ibi significent, ipso de quo loquimur aperiente, insinuare curemus.

Magis illa dicuntur ad excludendum ea quæ non sunt in Deo, quàm ad ponendum aliqua.

2. Si diligenter præmissis auctoritatum verbis intendimus, ut dictorum intelligentiam capiamus, magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi à simplicitate deitatis quæ ibi non sunt, quàm ponendi aliqua.

Quid per unum significetur cùm dicitur, unus Deus.

3. Cùm enim dicitur, *unus Deus*, multitudo deorum excluditur, nec numeri quantitas in divinitate ponitur : tanquàm diceretur : Deus est, nec multi sunt vel plures dii. Unde Ambros., in lib. de Fide, ait, lib. 1, cap. 2 : Cùm unum dicimus Deum, unitas excludit numerum deorum : nec quantitatem in Deo ponit, quia nec numerus nec quantitas ibi est.

Quo sensu dicitur : Unus est Pater, vel unus est Filius.

4. Similiter cùm dicitur : Unus est Pater, vel unus est Filius, et hujusmodi, ratio dicti hæc est, quòd non sunt multi patres, vel multi filii, ita et de similibus. Item cùm dicimus plures esse personas, singularitatem atque solitudinem excludimus, nec diversitatem nec multiplicitatem ibi ponimus, quasi diceretur : Sine solitudine ac singularitate personas confitemur. Unde Hilarius in lib. 4 de Trin. sic ait : Dixit Deus : *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* Quæro nunc an solum Deum sibi locutum existimes, an hunc sermonem ejus intelligas ad alterum extitisse. Si solum fuisse dicis, ipsius voce argueris, dicentis : *Faciamus*, et *nostram.* Sustulit enim singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii, quia aliquod consortium esse non potest ipsi solitario, neque solitudo solitarii recipit *faciamus;* nec alieno à se diceret, *nostram.* Attende, lector, his verbis, et vide quia nomine consortii pluralitatem signifi-

cavit; professio ergo consortii, est professio pluralitatis; quam professus est dicens: *Faciamus* et *nostram*, pluraliter enim utrumque dicitur. Sed hàc professione pluralitatis non diversitatem vel multitudinem posuit, sed solitudinem et singularitatem negavit. Sic ergo cùm dicimus plures personas vel pluralitatem personarum, singularitatis et solitudinis intelligentiam excludimus.

Quid per ternarium significetur cùm dicitur tres personæ.

5. Ita etiam cùm dicimus *tres personas*, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus, vel aliquam diversitatem, sed intelligentiam non ad alium nisi ad Patrem et Filium et Spiritum sanctum dirigendam significamus, ut sit hujus dicti intelligentia: Tres personæ sunt, vel tres sunt, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; id est, nec tantùm Pater, nec tantùm Filius; nec tantùm Pater et Filius in deitate sunt, sed etiam Spiritus sanctus, et non alius ab his. Similiter, non tantùm est ibi hæc persona, vel illa, vel hæc et illa, sed hæc et illa, et illa, et non alia. Et hoc fortè ita intelligendum August. satis ostendit, ubi dicit quòd illo nomine non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit.

Quid per duo, cùm dicitur, duæ personæ, *vel* Pater et Filius duo sunt.

6. Similiter cùm dicitur: *Duo sunt Pater et Filius*, non dualitatis quantitatem ibi ponimus, sed hoc significamus quòd non est tantùm Pater nec tantùm Filius, sed Pater et Filius, et hic non est ille; ita et de aliis hujusmodi. Ita etiam cùm dicimus: Pater et Filius sunt duæ personæ, hoc significamus, quòd non tantùm Pater est persona, nec tantùm Filius est persona, sed Pater est persona, et Filius est persona, et hæc non est illa.

Ex quo sensu dicitur in personis distinctio, *vel* personæ distinctæ.

7. Cùm autem dicimus, distinctæ personæ vel distinctio est in personis, confusionem atque permixtionem excludimus, et hanc non esse illam significamus. Cùmque addimus. *Distinctæ sunt personæ proprietatibus sive differentes proprietatibus*, aliam esse hanc personam, et aliam illam suis proprietatibus significamus. Et cùm dicimus, *aliam et aliam*, non diversitatem vel alienationem ibi ponimus, sed confusionem Sabellianam excludimus.

Quomodò ibi accipiatur discretio.

8. Ita et cùm dicuntur *discretæ personæ*, vel cùm dicitur *discretio in personis esse*, eamdem intelligentiam facimus. Eodem enim modo ibi accipitur discretio, quo distinctio. Et congruè dicitur ibi esse discretio vel distinctio, non diversitas, vel divisio sive separatio; unde Ambr., in lib. 1 de Trin.: Non est ipse Pater qui Filius, sed inter Patrem et Filium expressa distinctio est.

Quomodò Trinitas *ibi accipiatur.*

9. Cùm verò dicitur *Trinitas*, id significari videtur quod significatur cùm dicitur, *tres personæ;* ut sicut non potest dici Pater est tres personæ, vel Filius est tres personæ, ita non debet dici: Pater est Trinitas, vel Filius est Trinitas.

Hoc videtur contrarium esse prædictis.

10. Hìc non est prætermittendum quòd cùm supra dictum sit Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum, idque sanctorum auctoritatibus sit confirmatum, in contrarium videtur sentire Isidor., dicens: Distinguendum est inter Trinitatem et unitatem: est enim unitas simplex et singularis, Trinitas verò multiplex et numerabilis; quia Trinitas est trium unitas. Ecce unitatem dicit esse singularem, et Trinitatem multiplicem et numerabilem. Sed ad hoc dicimus, quia singularem accepit sicut et alii accipiunt unum; multiplicem verò et numerabilem, sicut alii dicunt trinum.

DISTINCTIO XXV.

QUID SIGNIFICATUR CUM DICITUR PLURALITER, TRES PERSONÆ, VEL DUÆ PERSONÆ.

1. Præterea considerandum est, cùm hoc nomen *persona* (ut prædictum est) secundùm substantiam dicatur, quæ sit intelligentia dicti cùm pluraliter profertur, *tres personæ* vel *duæ personæ;* et cùm dicitur, *alia est persona Patris, alia est persona Filii, alia est persona Spiritùs sancti.* Si enim in his locutionibus *personæ* vocabulum essentiæ intelligentiam facit, plures essentias confiteri videmus, et ita plures Deos. Si verò essentiæ significationem ibi non tenet, alia est hujus nominis ratio cùm dicitur: *Pater est persona*, vel *Filius est persona;* et alia cùm dicitur: *Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ;* et cùm dicitur, *Alia est persona Patris*, *alia Filii*, et hujusmodi.

Quòd videtur secundùm essentiam dici: Alia est persona Patris, alia Filii, *sive* tres personæ, *ut cùm dicitur:* Pater est persona, Filius est persona.

2. Persona enim, ut supra ait Aug., ad se dicitur, et idem est Deo esse personam quod esse, sicut idem est ei esse, quod Deum esse. Unde manifestè colligitur quòd essentiam divinam prædicamus dicentes: *Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona*, id est, essentia divina: et omninò unum et idem significatur nomine personæ, id est, essentia divina, cùm dicitur: *Pater est persona*, et *Filius est persona*, quod significatur nomine *Dei*, cùm dicitur: *Pater est Deus, Filius est Deus.* Ita etiam idem significatur cùm dicitur: *Deus est Deus*, et *Deus est persona.* Utroque enim nomine essentia divina intelligitur, quia utrumque secundùm substantiam dicitur. Cùm verò dicitur: *Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ*, quid nomine *personæ* significamus? an essentiam? hoc enim videtur, si supra posita verba Aug diligenter scrutemur. Supra enim dixit quòd ideò tres personas dicimus, quia id quod persona est commune est tribus; et item, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideò tres personæ dicuntur. Videtur ergo eamdem tenere significationem hoc nomen *persona*, cùm dicitur: *Tres personæ*, quàm habet cùm dicitur: *Pater est persona*, *Filius est persona, Spiritus sanctus est persona*, quia, ut ostendit Aug., hoc dicitur, *tres personæ*, propter illud, quia id quod persona est, commune est eis. Id ergo quod commune est eis, id est, Patri, et Filio, et Spiritui sancto, videtur significari nomine personæ, cùm dicitur, *tres personæ.*

Aliter etiam videtur posse ostendi quòd secundùm essentiam dicatur etiam cùm pluraliter profertur.

3. Aliter etiam videtur posse ostendi quòd ibi nomine *personæ* significetur essentia cùm dicitur, *tres personæ.* Ut enim supra dixit Aug., eâ necessitate dicimus *tres personas*, ut responderemus quærentibus *quid tres* vel *quid tria.* Cùm ergo quæritur *quid tres* vel *quid tria*, convenienter respondetur cùm dicitur, *tres personæ.* At cùm quæritur *quid tres* vel *quid tria*, per *quid* de essentiâ quæritur. Non enim invenitur quid illi tres sint nisi essentia. Si ergo quæstioni rectè respondemus, oportet ut respondendo essentiam significemus; alioquin non ostendemus quid tres sint. Si verò respondentes, essentiam significamus, ipsam essentiam *personæ* nomine intelligimus cùm dicitur, *tres personæ.*

Opinio quorumdam qui putant essentiam significari nomine personæ, cùm dicimus tres personas.

4. Quibusdam videtur quòd nomine personæ significetur essentia cùm dicitur, *tres personæ*, propterea quia Aug. dicit lib. 7 de Trin., c. 6, ideò dici tres personas, quia commune est eis id quod est persona, ut sit talis intelligentia: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, id est, sunt tres id habentes commune quod est persona, id est, tres sunt quorum quisque est persona, id est, essentia. Sed quomodò juxta hanc intelligentiam dicetur: Alia est persona Patris, alia Filii? Et hoc etiam ita volunt intelligere, scilicet alius est Pater, et alius est Filius, id tamen commune habentes quod est persona. Et hoc confirmant auctoritate Aug., qui in libro 7 de Trin. ait, cap. 1: *Tres personas* ejusdem essentiæ, vel *tres personas* unam essentiam dicimus; tres autem persona-

ex eâdem essentiâ non dicimus; quasi aliud ibi sit quod esse ıtia est, aliud quod persona est. Hâc auctoritate et præmissis conantur asserere in prædictis locutionibus nomen personæ essentiam significare. Sed quid respondebunt ad id quod ipse Aug. in lib. de Fide ad Petrum dicit, scilicet quòd alius est Pater in personâ sive personaliter, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus? Quomodò enim alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus, si in esse personam omninò conveniunt, id est, si persona essentiæ tantùm intelligentiam facit? Ideò nobis videtur aliter hoc posse dici congruentiùs juxta catholicorum doctorum auctoritates.

Quòd hoc nomen persona *tripliciter in Trinitate accipitur; et hæc est utilis et catholica doctrina de personâ et personis.*

5. Sciendum est igitur quòd hoc nomen *persona* multiplicem intelligentiam facit, non unam tantùm. Et ut Hilar. ait, in lib. 4 de Trin., in medio: Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. Discernentes ergo dicendi causas hujus nominis, scilicet persona, significationem distinguimus, dicentes quòd hoc nomen, scilicet persona, propriè secundùm substantiam dicitur, et essentiam significat, sicut supra ostendit Aug., cùm dicitur in dist. 25: Deus est persona, Pater est persona. Quâdam tamen necessitate, ut supra dixit Aug., translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur tres personæ, cùm quæreretur, quid tres, vel quid tria; ubi non significat essentiam, id est, naturam divinam quæ communis est tribus personis, sed substantias vel hypostases secundùm Græcos. Græci quippe, ut supra dicit Aug. (ibidem, est lib. 7 de Trin. c. 4), aliter accipiunt substantiam, id est, hypostasim, aliter nos. Nos enim substantiam dicimus essentiam sive naturam. Personas autem dicimus sicut illi dicunt substantias, id est, hypostases. Sic ergo nos ita accipimus personas, ut illi accipiunt substantias, vel hypostases; at illi aliter accipiunt hypostases, quàm nos substantiam; aliter ergo nos accipimus personas quàm substantiam. Cùm ergo dicimus tres personas, non ibi personæ nomine essentiam significamus. Quid ergo tres personas dicimus? Dicimus, quia tres personæ sunt, id est, tres substantiæ, scilicet tres entes; pro quo Græci dicunt tres hypostases.

Ostendit verba Augustini convenire huic sententiæ.

6. Et hic sensus adjuvatur ex verbis Aug. præmissis, si interiùs intelligantur. Quia enim Pater est persona, id est, essentia, et Filius persona, et Spiritus sanctus persona, ideò dicuntur tres personæ, tres substantiæ, tres entes. Non enim possunt dici tres substantiæ vel entes, nisi singulus eorum esset persona, id est, essentia. Quia ergo eis commune est id quod est persona, id est, essentia, ideò rectè dicuntur tres personæ, id est, subsistentiæ vel subsistentes, ut sicut essentia, quæ est eis communis, verè ac propriè subsistentiæ vel entes intelligantur. Ideòque Aug., causas dictorum discernens, dicit tres personas esse unam essentiam vel ejusdem essentiæ, non ex eâdem essentiâ; ne aliud intelligatur ibi esse persona, aliud essentia; tres enim personæ, id est, substantiæ una sunt essentia et unius essentiæ, non autem sunt una persona vel unius personæ; licèt persona secundùm substantiam dicatur aliquando; nam si hoc diceretur, confusio fieret in personis.

Objectioni illorum hìc respondet, quâ nituntur probare personas secundùm essentiam accipi, quia respondemus quærentibus quid tres, vel quid tria.

7. Ad hoc autem quod illi dicunt, cùm quæritur quid tres vel tria, de essentiâ quæritur, quia non invenitur quid illi tres sint nisi essentia; per hoc volentes nos inducere ut nomine personæ essentiam intelligamus, cùm respondemus tres personas; ita dicimus: Indubitabiliter verum est, quia non invenitur unum aliquid quod illi tres sint, nisi essentia. Unum enim sunt illi tres, id est, essentia divina, unde Veritas ait Joan. 10: *Ego et Pater unum sumus.* Verùmtamen cùm quæritur quid tres vel quid tria, non de essentiâ quæritur, nec ibi *quid* ad essentiam refertur. Sed cùm fides catholica tres esse profiteretur, sicut Joannes in Epistolâ 1 canonicâ, c. 5, ait: *Tres sunt qui testimonium perhibent in cœlo,* quærebatur quid illi tres essent, id est, an essent tres res, et quæ tres res, et quo nomine illæ tres res significarentur. Et ideò loquendi necessitate inventum est hoc nomen persona ad respondendum, et dictum est tres personæ.

Quid tres res, et quid una res hìc dicitur.

8. Non autem te moveat quòd dicimus tres res. Non enim hoc dicentes diversarum rerum numerum ponimus in Trinitate, sed ita tres res dicimus, ut easdem esse unam quamdam summam rem confiteamur. Unde Aug., in lib. 1 de Doctr. Christ., cap 5, in tom. 3, sic ait: Res quibus fruendum est, nos beatos faciunt, res ergo quibus fruendum est sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. Eademque Trinitas una quædam summa res est, communisque fruentibus eâ, si tamen res et non rerum omnium causa sit. Non enim facilè potest inveniri nomen quod tantæ excellentiæ conveniat: nisi quòd meliùs dicitur Trinitas hæc unus Deus. Sicut ergo tres res dicuntur, et hæ sunt una res, ita tres subsistentiæ dicuntur, et hæ sunt una essentia. Ecce ostensum est quæ sit intelligentia hujus nominis *persona*, cùm dicimus tres personas.

Ex quo sensu dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.

9. Nunc inspiciamus utrùm secundùm eamdem rationem et causam dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritûs sancti. Quod utique sanè intelligi potest ut sit sensus talis: Alia est subsistentia vel hypostasis Patris, alia subsistentia Filii, alia subsistentia Spiritûs sancti; et: Alia subsistentia Pater alia Filius, alia Spiritus sanctus.

Quomodò hæc intelligantur, alius in personâ Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

10. Deinde quæritur utrùm secundùm eamdem rationem accipiatur cùm dicitur: Alius est Pater in persona; alius in personâ Filius, alius in personâ Spiritus sanctus; sive: Alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus. Ad quod dicimus quia etsi possit eodem modo accipi, congruentiùs tamen ex ratione dicti alia variatur intelligentia, ut hìc personæ nomine proprietas personæ intelligatur, ut sit sensus talis: Alius est in persona vel personaliter Pater, id est, proprietate suâ Pater alius est quam Filius, et Filius proprietate suâ alius quam Pater. Paternali enim proprietate distinguitur hypostasis Patris ab hypostasi Filii; et hypostasis Filii filiali proprietate discernitur a Patre: et Spiritus sanctus ab utroque processibili proprietate distinguitur.

Quomodò secundùm hunc modum etiam in prædictis locutionibus potest accipi.

11. Hoc etiam modo sanè potest accipi persona in præmissis locutionibus cùm dicitur: Alia est persona Patris, alia Filii, id est, alia est proprietas quâ Pater est Pater, alia quâ Filius est Filius, alia quâ Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ita etiam nomine personæ quidam proprietatem intelligere volunt, cùm dicuntur tres personæ; sed meliùs est ut subsistentias vel hypostases intelligamus, cùm dicimus tres personas. Ex prædictis colligitur quòd nomen *personæ* in Trinitate triplicem tenet rationem. Est enim ubi facit intelligentiam essentiæ, et est ubi facit intelligentiam hypostasis, et est ubi facit intelligentiam proprietatis.

Auctoritatibus sanctorum ostendit quod dixit.

12. Quòd autem secundùm substantiam dicatur, et essentiam aliquando significet, supra ex dictis Aug. apertè ostendimus. Quod verò pro hypostasi a quo proprietate accipiatur, ex auctoritatibus sanctorum ostendi oportet, ne conjecturis nostris aliquid ausi

dicere videamur. De hoc Hieron. in Expositione fidei catholicæ ad Damasum ita ait : Non est prorsùs aliquis in Trinitate gradus, nihilque quod infer us superiusve dici possit ; sed tota divinitas suî perfectione æqualis est, ut exceptis vocabulis, quæ proprietatem indicant personarum, quidquid de unâ personâ dicitur, de tribus possit dignissimè intelligi. Atque ut confutantes Arium, unam eamdemque Trinitatis dicimus esse essentiam vel substantiam, et Deum unum in tribus personis fatemur ; ita etiam impietatem Sabellii declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus : non ipsum sibi Patrem, ipsum sibi Filium, ipsum sibi Spiritum sanctum esse dicentes, sed aliam Patris, aliam Filii, aliam Spiritûs sancti esse personam. Non enim nomina tantummodò, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel, ut Græci exprimunt, *hypostases*, id est, subsistentias confitemur. Nec Pater Filii vel Spiritûs sancti personam aliquando excludit, nec Filius vel Spiritus sanctus Patris nomen personamque recipit ; sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus sanctus. Itaque substantiâ unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. Ecce enim apertè dicit Hieron. proprietates esse personas, et personas esse substantias. Unde manifestum fit quod diximus, scilicet *personæ* nomine significari et hypostasim et proprietatem. Joannes etiam Dam. personas dicit esse hypostases ; et eas dicit entes, ita inquiens, lib. 1 de Fid. orthod. : In deitate unam naturam confitemur, et tres hypostases secundùm veritatem entes, id est, personas.

DISTINCTIO XXVI.

DE PROPRIETATIBUS PERSONARUM, SED PRIUS DE HOC NOMINE HYPOSTASIS.

1. Nunc de proprietatibus personarum, quas frequenter in hoc tractatu commemoravimus, aliquid loqui nos oportet. Sed primùm audiamus quid de hoc nomine *hypostasis* Hieron. dicit : ait enim sub hoc nomine venenum latere ; sed hoc dicit secundùm quòd hæretici eo utebantur ut simplices seducerent, scilicet pro personâ et pro essentiâ, ut sive diceretur una tantùm hypostasis, sive tres, minùs peritos ad inconveniens deducerent, cùm non erat hoc nomen ita apud Catholicos vulgatum, nec ita ejus significatio determinata ut modò. Et ideò Hieron. dicit hoc nomine non utendum fore sine distinctione vel expositione, tunc scilicet quando cum hæreticis contendebatur, ita scribens de fide catholicâ ad Damasum papam : Ab Arianorum præsule, *hypostasion* novellum nomen à me homine Romano exigitur ; interrogamus quid tres hypostases arbitrentur intelligi ? tres personas subsistentes aiunt. Respondemus nos ita credere. Non sufficit eis sensus ; ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamamus : Si quis tres hypostases, id est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. Si quis autem hypostasim usiam intelligens, non tribus personis unam hypostasim indicit, alienus à Christo est ; qui scilicet tres hypostases dicens, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere. Sufficiat nobis dicere unam substantiam et tres personas perfectas æquales ; taceamus hypostases, si placet. Nomen hoc non bonæ suspicionis est, cùm in eodem verbo sensus dissentiunt. Aut si rectum putatis, tres hypostases cum interpretationibus suis debere nos dicere, non negamus. Sed mihi credite, venenum sub melle latet. *Transfigurat enim se angelus Satanæ in Angelum lucis ;* 2 ad Corinth. 11. His verbis non negat utendum esse nomine *hypostasis*, sed hæreticos eo prave usos ostendit ; contra quos cautelâ opus erat in distinctione significationis ; alioquin sibi contradiceret, qui supra tres hypostases confitetur.

De proprietatibus personarum, et de nominibus earum relativis.

2. Jam de proprietatibus personarum videamus, quæ etiam notiones sive relationes in Scripturâ plerùmque dicuntur, in illâ sanctâ Trinitate ; quæ ideò à nobis repetitur, ut cordi nostro tenaciùs infigatur. Ait Augustinus in libro de Fide ad Petrum, cap. 10, in fine : Aliud est genuisse quam natum esse ; aliudque est procedere quàm genuisse vel natum esse. Unde manifestum est quòd alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. Et est proprium solius Patris, non quia non est natus ipse, sed quia unum Filium genuerit ; propriumque solius Filii, non quia ipse non genuit, sed quia de Patris essentiâ natus est ; proprium verò Spiritûs sancti est, non quia nec natus est ipse nec genuit, sed quia solus de Patre Filioque procedit. Ecce breviter assignavit tres proprietates trium personarum, quarum una non est alia. Hoc enim significavit cùm dixit : *Aliud est genuisse quàm natum esse ; aliudque procedere*, id est, alia proprietas sive notio est generatio, et alia nativitas, alia processio, quæ aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio. Has proprietates designant nomina personarum, scilicet *Pater, Filius, et Spiritus sanctus*, quæ relativa sunt, et ad se invicem dicuntur, quia notant relationes quæ non sunt Deo accidentales, sed in ipsis personis ab æterno sunt immutabiliter ; ut non modò appellationes sint relativæ, sed etiam relationes sive notiones in rebus ipsis, scilicet in personis, sint.

Quòd non omnia quæ de Deo dicuntur, secundùm substantiam dicuntur ; quædam enim secundùm relationem dicuntur, nihil tamen secundum accidens.

3. Quocirca sciendum est non omne quod dicitur de Deo, dici secundùm substantiam, quia quædam dicuntur secundùm relationem, quæ non est accidens, quia non est mutabilis. Unde August., in lib. 5 de Trin., ait, c. 5 : Nihil in Deo secundùm accidens dicitur, quia nihil ei accidit. Nec tamen omne quod dicitur, secundùm substantiam de Deo dicitur. Et lib. eod., cap. 4 : In rebus creatis atque mutabilibus quod non secundùm substantiam dicitur, restat ut secundùm accidens dicatur. In Deo autem nihil quidem secundùm accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est aut amissibile, nec tamen omne quod dicitur de Deo, secundùm substantiam dicitur ; dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens ; quia et ille semper est Pater, et ille semper est Filius, et ita semper, quia semper natus est Filius, nec cœpit unquàm esse Filius. Quòd si aliquando esse cœpisset, aut aliquando desineret esse Filius, secundùm accidens diceretur. Et quia Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur Filius, nisi ex eo quòd habet Patrem, non secundùm substantiam hæc dicuntur, sed ad invicem ista dicuntur ; neque tamen secundùm accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, et æternum atque incommutabile est eis. Ecce apertè his verbis ostenditur quædam dici de Deo secundùm substantiam, quædam secundùm relationem, nihil tamen secundùm accidens. Ostenditur etiam proprietas Patris esse quòd habet Filium, et proprietas Filii, quòd habet Patrem. Ideòque cùm dixerit æternum et incommutabile esse quod Pater dicitur, et quod Filius dicitur, ita intelligi voluit, id est : proprietas quâ Pater est Pater, et proprietas quâ Filius est Filius, æterna est et incommutabilis, quia et Pater semper Pater, et Filius semper Filius. Unde et Hilarius, proprietates personarum assignans, in lib. 12 de Trin., ait in medio libri : Si semper Patri proprium est quod semper est Pater, necesse est semper Filio proprium esse quod semper est Filius. Ubi enim semper Pater est, semper et Filius est ; ergo qui non semper Pater est, non semper genuit. Item in eodem, paulò ante medium : Nato Deo manifestum est proprium esse quòd Filius est.

Quare dicatur esse proprium unigeniti quòd Filius est Dei, cùm etiam homines sint filii Dei.

4. Hìc quæritur quomodò dicatur proprium nato Deo quòd est Dei Filius vel genitus ex Deo, cùm etiam homines filii Dei dicantur et sint, secundùm illud psal. 81 : *Filii Excelsi omnes*. Et ad Moysem de populo

Israel Dominus ait, Exod. 4: *Filius meus primogenitus Israel.* Sed magna est distantia. Homines enim filii Dei sunt facturâ, non nativitatis proprietate; Deus autem Filius originis proprietate Filius est et veritate nativitatis, non facturâ vel adoptione; et illi quidem ante sunt quàm filii Dei sunt. Fiunt enim filii, non nascuntur filii Dei. Unde Hilarius solum Deum natum originis proprietate Dei Filium ostendens, inter ipsum et homines filios Dei evidentissimè distinguit in lib. 22 de Trin., non longè à principio, ita dicens: Vero Patri solus qui ex eo nascitur verè Filius est: et nos quidem filii Dei sumus, sed per facturam. *Fuimus enim aliquando filii iracundiæ,* Ephes. 2, sed filii Dei per adoptionem effecti sumus potiùs quàm nascimur: et quia omne quod fit, antequàm fiat non fuit, nos cùm filii non fuissemus, efficimur. Ante enim filii non eramus, sed per gratiam facti sumus, non nati neque generati, sed acquisiti. Acquisivit nos Deus sibi, et per hoc dicitur nos genuisse. Genuisse enim Deum filios, nunquàm cum proprietatis significatione cognoscimus dici. Ex adoptione enim homo factus filius Dei, non ex generatione; neque ei proprietas est, sed nuncupatio, ac per id non verè filius est, quia nec propriè natus dicitur, nec semper fuit filius. Unigenitus autem Deus nec fuit aliquando non Filius, nec fuit aliquid antequàm Filius, nec quidquam ipse nisi Filius. Atque ita qui semper est Filius, nascibilitatis proprietate ac veritate Filius est solius qui genuit, et ille tantùm qui genuit Pater ipsius est, quia sicut ille Filius origine, ita ille Pater generatione.

Quòd homo dicitur filius Trinitatis, et Trinitas potest dici pater hominum.

5. Homo verò, qui filius Dei est facturâ, non tantùm Patris, sed Filii, et Spiritûs sancti Filius est, id est, totius Trinitatis; et Trinitas ipsa Pater ejus dici potest. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., cap. 11, dicit: Non potest dici Trinitas Pater, nisi fortè translativè ad creaturam, propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est, Deut. 6: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est,* non utique excepto Filio aut Spiritu sancto oportet intelligi; quem unum Dominum Deum nostrum rectè dicimus, etiam Patrem nostrum, per gratiam suam nos regenerantem. De hoc etiam Hilarius, in lib. 6 de Trin., paulò post medium, ait: Omnibus per fidem Deus Pater est, quibus est Pater per eam fidem quâ Jesum Christum Dei Filium confitemur. Ecce ostensum est quare proprium dicatur esse Dei nati, quòd Filius est, quia scilicet ipse solus natus propriè dicitur. Unde Hilar., in lib. 3 de Trin., non longè à principio, ait: Dominus dicens, Joan. 17: *Clarifica Filium tuum,* non solo nomine contestans est se esse Filium, sed et proprietate. Nos filii Dei sumus, sed non talis hic Filius. Hic enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione.

Quòd Spiritus sanctus dicitur propriè donum Dei, quia proprietate est donum, ut Filius nativitate; et utroque modo dicitur relativè et secundùm eamdem relationem.

6. Ita etiam de Spiritu sancto dicendum est, qui propriè dicitur donum Dei, cùm tamen et alia plura sint dona Dei. Sed Spiritus sanctus ita proprietate immutabili et æternâ donum est, sicut Filius proprietate est Filius. Eo enim dicitur donum, quo Spiritus sanctus; et utroque utique nomine relativè dicitur, eâdemque relatione dicitur Spiritus sanctus et donum, licèt ipsa relatio non ita appareat in hoc nomine *Spiritus sanctus,* sicut in hoc nomine *donum.* Unde Aug., in lib. 5 de Trinit., cap. 11, ait: Spiritus sanctus qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quòd propriè dicitur Spiritus sanctus, relativè dicitur, cùm ad Patrem et Filium refertur; quia Spiritus sanctus, et Patris, et Filii Spiritus est, sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine: apparet autem cùm dicitur donum Dei. Donum enim est Patris et Filii, qui à Patre procedit et à Filio; ergo Spiritus sanctus, ineffabilis quædam Patris Filiique communio est. Et ideò fortassè sic appellatur, ut jam diximus, nec iterare piget, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire, nam hoc ipse propriè dicitur, quod illi communiter, quia etiam Pater spiritus, et Filius spiritus; et Pater sanctus, et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique convenit utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus. Ecce habes quare Spiritus sanctus propriè dicatur donum, et quòd relativè dicitur sive donum sive Spiritus sanctus; et quòd nomen sibi proprium tenet quod communiter Patri et Filio convenit, sed divisim. Et est sciendum quòd cùm Pater vel Filius dicitur spiritus sive sanctus, neutrum relativè dicitur, sed secundùm substantiam.

An Pater, vel Filius, vel Trinitas ipsa possit dici Spiritus sanctus.

7. Hìc quæri potest utrùm Pater vel Filius etiam ipsa Trinitas possit dici Spiritus sanctus, sicut disjunctim dicitur et spiritus et sanctus. De hoc Aug., lib. 5 de Trin., cap. 11, sic ait: Trinitas nullo modo potest dici Filius; Spiritus verò sanctus potest quidem universaliter dici, secundùm id quod scriptum est, Joan. c. 4: *Quoniam Deus spiritus est.* Itaque Pater et Filius et Spiritus sanctus, quoniam unus Deus est, et utique Deus sanctus est, et Deus spiritus est, potest appellari Trinitas et Spiritus sanctus. Sed tamen tunc Spiritus sanctus relativè non dicitur secundùm essentiam, quia propriè Spiritus sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate, dicitur relativè.

Quidam putant Spiritum sanctum non dici relativè ad Patrem et Filium, quia non vicissim respondent sibi vocabula; sed falsò.

8. Quidam tamen putant Spiritum sanctum vel donum non dici relativè ad Patrem vel ad Filium. Si enim, inquiunt, hæc relativè ad se dicuntur, suis invicem sibi respondent vocabulis; ut sicut dicitur Pater Filii pater, et Filius Patris filius, ita dicatur Pater Spiritûs sancti vel doni pater, et Spiritus sanctus, vel donum, Patris spiritus vel donum. Sed non ita est in omnibus relativis. Non enim omnia quæ relativè dicuntur, suis ad se invicem respondent vocabulis. Unde Aug. horum elidens opinionem, in lib. 5 de Trin., c. 12: Non te moveat, inquit, quoniam diximus Spiritum sanctum non ipsam Trinitatem, sed eum qui est in Trinitate, relativè dici, licèt non ei respondeat vicissim vocabulum ejus ad quem refertur. Dicimus enim Spiritum sanctum Patris, sed non vicissim dicimus patrem Spiritûs sancti, ne filius ejus intelligatur Spiritus sanctus. Item dicimus Spiritum sanctum Filii, sed non dicimus filium Spiritûs sancti, ne pater ejus intelligatur Spiritus sanctus. In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum quo sibi vicissim respondeant. Cùm ergo dicimus donum Patris, et Filii, non quidem possumus dicere patrem doni aut filium doni; sed ut hæc vicissim respondeant, dicimus donum donatoris, et donatorem doni; quia hìc potuit inveniri usitatum vocabulum, illìc non potuit. Donum ergo donatoris, et donator doni cùm dicimus, relativè utrumque ad invicem dicimus: donator tamen non fuit Deus, nisi ex tempore, cùm Spiritus sanctus sit donum, et ab æterno.

DISTINCTIO XXVII.

AN EASDEM PROPRIETATES ASSIGNENT AUGUSTINUS ET HILARIUS; ET AN ISTA SINT QUÆ DICUNTUR PATERNITAS, FILIATIO, ET PROCESSIO.

1. Hìc quæri potest utrùm proprietates quas Hilarius supra assignavit, scilicet, quòd Pater semper est pater, et Filius semper est filius, sint illæ eædem proprietates quas Aug. superiùs distinxit, dicens proprium esse Patris quòd genuit Filium, et proprium Filii quòd genitus est à Patre, et Spiritûs sancti quòd ab utroque procedit. Ac deinde, utrùm et istæ sint illæ quæ dicuntur paternitas, filiatio, processio. Videtur quòd non sint eædem proprietates quas ponit Hilarius, et illæ quas ponit Aug. Si enim eædem sunt, idem est

ergo Patri esse Patrem, et genuisse Filium, quod utique quidam concedunt. Si autem hoc est, cui ergo convenit ut sit pater, ei convenit genuisse filium. Natura ergo divina si pater est, genuit filium; si verò non genuit, pater non est. Sed quis audeat dicere quòd ipsa genuit filium, aut quòd ipsa pater non sit? Si autem ipsa pater est, nec filium genuit, non est ergo idem dicere aliquid esse patrem, et gignere filium. Et ita non videbitur una eademque esse proprietas.

Responsio, ubi ostendit easdem esse proprietates.

2. Ad quod sine præjudicio aliorum dicimus quòd easdem proprietates notavit uterque, licèt diversis verbis. Quod enim Hilar. ait, ita intelligi debet: Proprium Patris est quòd semper Pater est, id est, proprietas Patris est, quâ semper Pater est; semper verò Pater est, quia semper genuit Filium. Ita et proprium Filii est, quòd semper Filius est, id est, proprietas Filii est, quâ semper Filius est. Filius verò semper est, quia semper genitus est; ergo proprietas quâ Pater est, est quia semper genuit, et hæc eadem dicitur paternitas, vel generatio. Et proprietas quâ Filius semper est Filius, est quia semper genitus est à Patre; et hæc eadem dicitur filiatio, vel genitura, vel nativitas, vel nascibilitas. Sic et proprietas quâ Spiritus sanctus est Spiritus sanctus vel donum, quia procedit ab utroque; et hæc eadem dicitur processio. In præmissis ergo locutionibus eædem significatæ sunt proprietates.

Quomodò non est omninò idem dicere esse Patrem, et genuisse vel habere Filium, ita et de aliis.

3. Nec tamen videtur nobis omninò esse idem dicere aliquid esse Patrem et genuisse Filium; vel aliquid esse Filium, et habere Patrem; vel esse Spiritum sanctum, et procedere ab utroque; alioquin Pater non esset nomen hypostasis, id est, personæ, sed proprietatis tantùm, similiter Filius, et Spiritus sanctus, et ita non per tria nomina significarentur tres personæ. Ideòque dicimus quia Patris nomen non tantùm relationem notat, sed etiam hypostasim, id est, subsistentiam significat; ita et Filius, et Spiritus sanctus. Relationum verò vocabula, scilicet *paternitas*, *filiatio*, *processio*, vel *gignere*, *gigni*, *procedere*, ipsas tantùm relationes, non hypostases significant, sive habere Patrem: ut, verbi gratiâ, cùm dicimus: *Deus est Pater*, nomine *Patris* et relationem notamus, et divinam hypostasim significamus; ut sit intelligentia talis: Deus vel divina essentia est Pater, id est, ille qui genuit, id est, hypostasis quæ habet Filium. Similiter, Deus est Filius, id est, hypostasis genita vel habens Patrem. Ita etiam, Deus est Spiritus sanctus, id est, hypostasis procedens ab utroque, sive ille qui procedit. Cùm verò nomina relationum ponimus in prædicatis, notiones ipsas tantùm significamus, non hypostases; ut cùm dicimus: Deus genuit, id est, habet Filium, et Deus genitus est, id est, habet Patrem. Et tunc oportet intelligi in subjectis hypostases tantùm, non essentiam, quæ illis proprietatibus determinantur.

Quòd proprietates determinant hypostases, non substantiam, id est, naturam.

4. Illæ enim proprietates singulæ singulis propriè conveniunt personis, et per eas personæ determinantur, et à se invicem differunt, sed à se non secedunt. Unde Joannes Dam.: Non differunt ab invicem hypostases secundùm substantiam, sed secundùm characteristica idiomata, id est, determinativas proprietates. Characteristica verò, id est, determinativa sunt hypostaseon, et non naturæ; etenim hypostases determinant. Item esse quidem intemporaliter et æternaliter dicimus divinam Verbi hypostasim, simplicem, omnia habentem quæ habet Pater, ut ejus homousion, id est, consubstantialem; nativitatem modo et habitudine à paternali hypostasi differentem, nunquàm verò à paternali hypostasi secedentem. Idem apertiùs exprimens personales proprietates, in eodem lib. 3, c. 7, ait: Differentiam hypostaseon, id est, personarum in tribus proprietatibus, id est, paternali, et filiali et processibili recognoscimus. Insecessibiles autem ipsas hypostases et indistabiles invicem et unitas quidem inconfusibiliter; tres enim sunt etsi unitæ; divisas autem indistanter. Etenim singula perfecta est hypostasis, et propriam proprietatem, scilicet, existentiæ modum proprium possidet; sed unitæ sunt substantiâ, et non distant neque secedunt à paternali hypostasi. Ecce hìc habes distinctas tres illas proprietates, quæ supra diversis significatæ sunt modis.

Quòd sunt alia nomina personarum easdem proprietates notantia, scilicet, genitus, genitor, verbum, imago.

5. Hìc non est prætermittendum quòd sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus nomina personarum sunt, et proprietates personales designant, ita etiam sunt et alia nomina personarum, id est, quæ ipsas personas significant, et earum proprietates denotant, et easdem quas et nomina prædicta: unde et relativè dicuntur, scilicet, *genitor*, *genitus*, *verbum*, *imago*. Unde Aug., in lib. 5, de Trin., cap. 6, ait: Videndum est hoc significari cùm dicitur genitus, quod significatur cùm dicitur Filius. Ideò enim Filius, quia genitus; et quia Filius, utique genitus. Sicut autem Filius ad Patrem, sic genitus ad genitorem refertur; et sicut Pater ad Filium, ita genitor ad genitum. Idem, in lib. 6 de Trin., cap. 2: Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tanquàm ambo sint unum Verbum. Sic enim Verbum dicitur, quomodò imago, non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed Filius solus est imago Patris, quemadmodùm et Filius. Idem, in lib. 7 de Trin., c. 2: Verbum, secundùm quòd sapientia est et essentia, hoc est quod Pater; secundùm quòd Verbum, non hoc est Pater, quia Verbum non est Pater, et Verbum relativè dicitur, sicut Filius. Item, in eodem: Sicut Filius ad Patrem refertur, ita et Verbum ad eum cujus est Verbum refertur, cùm dicitur Verbum. Et propterea non eo Verbum quo Sapientia dicitur, quia Verbum non ad se dicitur, sed tantùm relativè dicitur ad eum cujus est Verbum, sicut Filius ad Patrem. Eo quippe est Filius quo Verbum; et eo est Verbum quo Filius; Sapientia verò quo essentia et una sapientia. Item, in eodem: Non est Pater ipse Verbum, sicut nec Filius, nec imago. Quid autem absurdius quàm imaginem ad se dici? Idem, in lib. 5, cap. 1: Dicitur relativè Filius, relativè dicitur Verbum, et imago; et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur, nihil autem horum Pater dicitur.

Breviter summam colligit intelligentiæ prædictorum.

6. Apertè ostensum est quòd sicut Filius vel genitus relativè dicitur ad Patrem, ita Verbum et imago; et quòd eo dicitur Verbum sive imago quo Filius, id est, eàdem proprietate sive notione dicitur Verbum et imago quâ Filius; sed non eo quo Verbum, dicitur Sapientia vel essentia, quia non notione quâ dicitur Verbum, dicitur Sapientia. Nam Sapientia dicitur secundùm essentiam, non secundùm relationem.

Generalis regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relativè dicuntur; quidquid enim ad se, simul ambo dicuntur; sed non ita in prædictis relativis.

7. Et est hìc advertenda quædam generalis regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relativè dicuntur de Patre et Filio. Quidquid enim ad se dicuntur, ut ait Aug. in lib. 6 de Trin., c. 2, non dicitur alter sine altero, id est, quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur. Ergo nec Pater est Deus sine Filio, nec Filius sine Patre, sed ambo simul Deus; sed non ambo simul Pater, non ambo simul Filius, vel Verbum, vel imago.

An secundùm substantiam dicatur Deus et de Deo, et hujusmodi.

8. Hìc quæritur cùm dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, et hujusmodi, utrùm dicantur secundùm substantiam; nam secundùm relationem constat ista non dici. Si verò secundùm substantiam dicuntur simul ambo, scilicet Pater et Filius, possunt dici Deus de Deo, lumen de lumine, secundùm prædictam regulam. Ad quod dicimus quia licet Deus secundùm substantiam dicatur et lumen, et sapientia, et hujus-

modi, et nunquàm relativè accipiantur; aliquando tamen pro relativis, id est, pro personis, sed non relativè, accipiuntur; ut cùm dicitur: Deus genuit Deum, alterum pro Patre, alterum pro Filio ponimus. Similiter cùm dicitur: Deus de Deo, lumen de lumine. In aliis quoque locutionibus sæpè reperiuntur nomina essentiæ ad significationem personarum deducta; ut cùm dicitur: Deus natus, Deus mortuus, Deus passus, ubi Filius tantùm significatur. Ita et de solo Filio intelligitur, cùm dicitur: Deus de Deo, et hujusmodi. Unde August., quærens quomodò hujusmodi dicantur, in lib. 6 de Trin., c. 2, ait: Quomodò de Deo lumen de lumine dicitur? Non enim simul ambo Deus de Deo, sed solus Filius de Deo, scilicet, Patre, nec ambo simul lumen de lumine, sed solus Filius de lumine Patre.

Quòd tantùm secundùm nomen substantiæ dicitur illud de illo, *non secundùm nomina personarum.*

9. Et est sciendum quòd secundùm nomina substantiæ tantùm dicitur illud de illo, licèt ibi illa nomina substantiam non significent. Secundùm verò eadem nomina personarum, nunquàm dicitur illud de illo, sicut Verbum de Verbo, vel Filius de Filio, quia hujusmodi nomina diversis personis convenire non possent. Quod Aug., licèt obscurè, in eodem lib. ita dicit: Hoc solum de eis dici non potest *illud de illo*, quod simul ambo non sunt, id est, illo solo nomine non possumus uti ad ostendendum unum de uno, quod simul ambobus non convenit; sicut Verbum de Verbo dici non potest, quia non simul ambo Verbum; nec imago de imagine, nec Filius de Filio, quia non simul ambo Filius vel imago. Et sicut nomina substantiæ aliquando intelligentiam personarum distinctè faciunt, ita etiam interdùm totius Trinitatis simul. Unde Aug., in eodem libro, ait: In Patris nomine, ipse Pater per se pronuntiatur; in Dei verò nomine, et ipse Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; ut cùm dicitur: nemo bonus nisi solus Deus, quia Trinitas est unus solus Deus.

DISTINCTIO XXVIII.

QUOD NON TANTUM TRES PRÆDICTÆ PROPRIETATES SUNT IN PERSONIS, SED ETIAM ALIÆ QUÆ ALIIS SIGNIFICANTUR NOMINIBUS, UT INGENITUS.

1. Præterea considerare oportet quòd non tantùm tres prædictæ proprietates sive notiones in personis sunt, verùm etiam aliæ quæ aliis notantur nominibus. Nam etiam hoc nomen *ingenitus*, relativè dicitur de Patre tantùm, et aliam designat notionem quàm pater vel genitor. Non est enim idem esse Patrem et esse ingenitum, id est, non eâ notione Pater dicitur quâ ingenitus. Pater enim, ut prædictum est, dicitur secundùm proprietatem generationis, ingenitus autem secundùm proprietatem innascibilitatis. Differt ergo Pater à Filio auctoritate generationis, differt etiam proprietate innascibilitatis, id est, quia ingenitus. Unde Aug., distinguens inter proprietatem quâ Pater dicitur, et illam quâ dicitur ingenitus, in lib. 5 de Trin., c. 6, sic ait: Non est hoc dicere ingenitum, quod est Patrem dicere; quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet dicere eum ingenitum. Et si gignat quisque filium, non ex eo ipse est ingenitus; quia geniti homines gignunt alios. Non ergo ideò dicitur Pater quia ingenitus. Ideò cùm de Deo Patre utrumque dicatur, alia notio est quâ intelligitur genitor, alia quâ ingenitus. Genitor enim dicitur ad genitum, id est, Filium. Cùm verò ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit ostenditur. Hoc exemplis planum faciendum est. Quòd dicitur ingenitus, hìc ostenditur quòd non sit Filius, sed genitus et ingenitus commodè dicitur, Filius autem Latinè dicitur. Sed ut dicatur Filius, id non admittit loquendi consuetudo; nihil tamen intellectui demitur si dicatur *non Filius*: quemadmodùm etiam si dicatur *non genitus*, pro eo quòd dicitur ingenitus, nihil aliud dicitur. Ideò non est in rebus considerandum quid vel sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat. Non ergo jam jam tantum dicamus ingenitum, sed etiam *non genitum*, quod tantùm valet. Numquid ergo aliud dicimus quàm *non Filium?* Negativa porrò particula non id efficit, ut quod sine illâ relativè dicitur, eâdem præpositâ substantialiter dicatur, sed id tantùm negatur quod sine illâ aiebatur; sicut in aliis prædicamentis, cùm dicimus: Homo est, substantiam designamus. Qui ergo dicit: Non homo est, non aliud genus prædicamenti enuntiat, sed tantùm illud negat. Sicut ergo secundùm substantiam aio: Homo est, sic secundùm substantiam nego, cùm dico: Non homo est. At si tantùm valet quod dicitur genitus, quantùm valet quod dicitur Filius; tantùmdem ergo valet quod dicitur non genitus quantùm valet quod dicitur *non Filius*. Relativè autem negamus dicendo *non genitus*. Ingenitus porrò quid est, nisi *non genitus?* Non ergo receditur à relativo prædicamento, cùm ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad se dicitur, sed quòd ex genitore sit, ita cùm dicitur ingenitus, non ad se dicitur, sed quòd ex genitore non sit ostenditur; utrumque tamen relativè dicitur. Quod autem relativè pronuntiatur, non indicat substantiam. Quamvis ergo diversum sit genitus et ingenitus, non tamen indicat diversam substantiam, quia sicut Filius ad Patrem, et *non Filius ad non Patrem* refertur, ita genitus ad genitorem, et *non genitus* ad *non genitorem* referatur necesse est. Ecce evidenter ostendit quòd ingenitus relativè dicitur, et de solo Patre accipitur. Alia notio est quâ dicitur ingenitus, alia quâ Pater. Atque tantùm valet cùm dicitur ingenitus, quantùm *non genitus*, vel *non Filius*.

An sicut solus Pater dicitur ingenitus, dici debeat non genitus *vel* non filius.

2. Ideò solet quæri utrùm sicut solus Pater dicitur ingenitus, ita ipse solus debeat dici *non genitus*, vel *non Filius*; ut nec etiam Spiritus sanctus possit dici *non Filius*, vel *non genitus*. Quibusdam videtur quòd Pater solus debeat dici *non genitus* vel *non Filius*; Spiritus verò sanctus sicut non dicitur ingenitus, ita, inquiunt, non est dicendus *non genitus* vel *non Filius*. Debet quidem dici et credi Spiritus sanctus non esse genitus vel non esse Filius, sed non debet dici *non genitus* vel *non Filius*. Aliis autem videtur, quòd cùm Spiritus sanctus non possit dici ingenitus, potest tamen dici *non genitus* vel *non Filius*. Quod autem Aug. supra ait, tantùm valere cùm dicitur ingenitus, quantùm cùm dicitur *non genitus* vel *non Filius*, etymologiam nominis ostendendo eum hoc dixisse dicunt, non rationem prædicationis.

Quæ sit proprietas secundùm quam dicitur Pater ingenitus.

3. Si autem vis scire quæ sit proprietas secundùm quam dicitur Pater ingenitus, audi Hilar. ipsam vocantem innascibilitatem, in lib. 4 de Trin., non longè à fine, ita aientem: Est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et originis et innascibilitatis. Significatâ ergo in Scripturis personarum intelligentiâ, et distinctio innascibilitatis nativitatisque sensu, solitarius Deus non est opinandus. Discretio ergo vel distinctio personarum in Scripturis posita est, in nullo autem naturæ distinctio.

Ariani nitebantur probare alterius substantiæ Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus, iste genitus; quibus respondens Ambrosius, dixit se hoc nomen in Scripturis non legisse divinis.

4. Illud etiam taceri non oportet, quòd Ariani ex eo probare nitebantur alterius substantiæ esse Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus et iste genitus dicitur; cùm diversum sit esse ingenitum, et esse genitum. Unde Ambros., eorum quæstioni respondens, c. 8, tom. 2, dicit se hoc nomen in divinis Scripturis hoc nomen scilicet *ingenitus* non legisse, ita inquiens in libro de Incarnationis dominicæ Sacramento: Cùm dudùm audierint quidam dicentibus nobis Filium Dei qui generatus est, Patri qui generavit inæqualem esse non posse, quamvis ille generatus sit, iste generaverit, quia essentia vel generatio est naturæ; adversùs quidem

illam quæstionem vocem sibi arbitrantur occlusam, sed tergiversatione damnabili in eodem loco vestigium vertunt, ut putent mutationem fieri quæstionis mutatione sermonis, dicentes : Quomodo possunt esse ingenitus et genitus unius naturæ atque substantiæ? Ergo ut respondeam mihi propositæ quæstioni, primò omnium in divinis Scripturis ingenitus nusquàm invenio, non legi, non audivi. Cujus ergo mutabilitatis sunt homines hujusmodi, ut nos dicant ea usurpare quæ non sunt scripta, cùm ea quæ sunt scripta dicamus, et ipsi objiciant quod scriptum non sit? Nonne ipsi sibi adversantur, et auctoritate calumniæ suæ derogant? Attende, lector, quoniam hoc nomine *ingenitus* nolebat uti Ambros. propter hæreticos. Ita et nos subticere quædam oportet propter calumniantium insidias, quæ catholicis ac piis lectoribus securè credi possunt. Sunt etenim quædam quæ non tantæ sunt religionis et auctoritatis, ut eis non oporteat semper confitendo ac recipiendo inservire, verùm silentio aliquando præteriri queunt; nec illius tamen sunt perversitatis, quin, cùm opportunum fuerit, eis uti liberum habeamus.

An diversum sit esse Patrem et esse Filium.

5. Præterea quæri solet, cùm supra dictum sit quia aliud est dicere ingenitum, aliud Patrem, et quòd diversum sit genitus et ingenitus, utrùm similiter diversum sit esse Patrem et esse Filium, an idem. Ad quod dicimus quia ex eodem sensu quo dicitur diversum genitus et ingenitus, et quo dicitur non esse idem dicere genitum et ingenitum, potest dici non esse idem, sed diversum, esse Patrem et esse Filium, vel esse Spiritum sanctum; quia non eâ notione Pater est Pater, quâ Filius est Filius, vel quâ Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ideò ex hoc sensu concedimus quòd aliud est esse Patrem, et aliud est esse Filium; quia alia notio est, quâ Pater est Pater, alia quâ Filius est Filius. Sed si transponas, ut dicas : Aliud est Patrem esse, aliud Filium esse, variatur intelligentia; et ideò non conceditur. Est enim sensus talis ac si dicatur : Aliud est quo Pater est, non quidem Pater, sed est; aliud quo Filius est, non quidem Filius, sed est; quod penitus falsum est. Eo enim Pater est, quo Pater Deus est, id est, per essentiam vel naturam; at Filius eo Deus est, quo Pater Deus est. Eo ergo Filius est quo Pater est, et ita idem est Patrem esse quòd Filium esse; sed non est idem esse Patrem, et esse Filium. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., ait : Quamvis diversum sit esse Patrem et esse Filium, non est tamen diversa substantia, quia non hoc secundùm substantiam dicitur, sed secundùm relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. Ecce diversum esse dicit esse Patrem et esse Filium, quod juxta rationem prædictam accipi oportet, quia scilicet alia notio est quâ est Pater, alia quâ est Filius. Non enim secundùm essentiam Pater dicitur Pater, vel Filius, sed secundùm relationem.

Quomodò dicatur Sapientia genita vel nata; an secundùm relationem, vel substantiam.

6. Sciendum quoque est quòd sicut solus Filius dicitur Verbum vel imago, ita etiam ipse solus dicitur Sapientia nata vel genita. Et ideò quæritur utrùm hoc relativè dicatur; et, si relativè dicitur, an secundùm eamdem relationem quâ dicitur Verbum et imago? De hoc Aug., in l. 7 de Trin., cap. 2, ita ait : Id dici accipiamus cùm dicitur Verbum, ac si dicatur nata Sapientia, ut sit Filius et imago. Et hæc duo cùm dicuntur : Hic est nata Sapientia, in uno eorum, eò quòd est nata, et Verbum et imago et Filius intelligatur. Et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relativè dicuntur. At in altero quod est Sapientia, etiam essentia demonstretur, quoniam et ad se dicitur; seipsâ enim est sapiens, et hoc est ejus esse quod sapere : unde Pater et Filius simul una Sapientia, quia una essentia. Cave, lector, qualiter hoc intelligas quod hic dicit Aug. Videtur etiam enim dicere quòd cùm dicitur nata Sapientia, ibi Sapientia essentiam significet, et nata relationem notet. Quod si ita est, cogimur dicere essentiam divinam esse natam, quod superioribus repugnat. Sed ad hoc dicimus quòd in altero, id est, in eo quòd nata est, eadem notio intelligatur, quæ notatur cùm dicitur Verbum et imago. In altero verò, scilicet Sapientiâ, demonstratur essentia, id est, demonstratur quòd Filius sit essentia, quia Sapientia secundùm essentiam dicitur. Et ideò cùm dicitur nata Sapientia, intelligatur quòd ipse qui natus est, essentia est; ibi tamen Sapientia non pro essentiâ, sed pro hypostasi facit intelligentiam; ut sicut quando dicitur Verbum vel Filius, intelligitur hypostasis cum suâ proprietate. Item cùm dicitur nata Sapientia, idem intelligitur, id est, genita hypostasis. Ideò vigilanter ait idem esse intelligendum cùm dicitur Verbum, et cùm dicitur nata Sapientia, id est, eadem relatio eademque hypostasis cui inest illa proprietas. Et ex hoc adjuvatur illud quod superiùs diximus, scilicet cùm dicitur Pater vel Filius vel Spiritus sanctus, non tantùm illæ proprietates significantur, ut cùm dicitur paternitas, filiatio, sed etiam hypostasis cum suis proprietatibus.

Quòd imago aliquando dicitur secundùm essentiam.

7. Illud etiam sciri oportet, quia cùm supra dictum sit imaginem relativè dici de Filio, sicut Verbum vel Filius, interdùm tamen reperitur secundùm substantiam dici, unde Aug., in lib de Fide ad Petrum c. 1, dicit quòd una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo. Hilar. etiam, in lib. 5 de Trin., non longè à principio, ait : Homo fit ad communem imaginem; nomen non discrepat, natura non differt. Una est enim ad quam homo creatus est species. Ex his verbis ostenditur quòd imago aliquando essentiæ intelligentiam facit; et tunc ad se dicitur, et non relativè.

DISTINCTIO XXIX.

DE PRINCIPIO; QUOD RELATIVÈ DICITUR, ET MULTIPLICEM NOTAT RELATIONEM.

1. Est præterea aliud nomen muliplicem notans relationem, scilicet *principium*. Dicitur enim principium semper ad aliquid; et dicitur Pater principium, et Filius principium, et Spiritus sanctus principium, sed differenter. Nam Pater dicitur principium ad Filium, et ad Spiritum sanctum. Unde Aug., in lib. 4 de Trin., ait : Pater est principium totius divinitatis, vel, si meliùs dicitur, deitatis, quia ipse a nullo est. Non enim habet de quo sit vel de quo procedat, sed ab eo et Filius est genitus, et Spiritus sanctus procedit. Non ergo dicitur principium totius deitatis, quòd vel suî, vel divinæ essentiæ principium sit, sed quia principium est Filii, et Spiritûs sancti, in quibus singulis tota divinitas est. Filius ad Spiritum sanctum dicitur principium. Spiritus verò sanctus non dicitur principium nisi ad creaturas, ad quas Pater etiam dicitur principium, et Filius, et Trinitas ipsa simul, et singula personarum principium dicitur creaturarum. Pater ergo principium est sine principio, Filius principium de principio, Spiritus sanctus principium de utroque, id est, de Patre et Filio.

Quòd ab æterno Pater est principium, et Filius, sed Spiritus sanctus non; imò cœpit esse principium.

2. Et Pater ab æterno principium est Filii, et Pater et Filius principium Spiritûs sancti, quia Filius est à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Spiritus verò sanctus non ab æterno principium est, sed esse cœpit, quia non dicitur principium nisi ad creaturas. Cùm ergo creaturæ esse cœperunt, et Spiritus sanctus esse cœpit principium earum. Ita etiam Pater, et Filius, esse cœpit cum Spiritu sancto unum principium creaturarum, quia creaturæ esse cœperunt à Patre et Filio et Spiritu sancto; et dicuntur hi tres, non tria, sed unum principium omnium creaturarum, quia uno eodemque modo principium rerum sunt. Non enim aliter sunt res à Patre, et aliter à Filio, sed penitùs eodem modo. Ideò Apostolus intelligens hanc Trinitatem esse unum principium rerum, ait : Ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia. Cùm verò audimus omnia esse ex Deo, ut ait Aug., de Naturâ boni, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturalia sunt.

Non enim ex ipso sunt peccata quæ naturam non servant, sed vitiant, quæ ex voluntate peccantium nascuntur. Omnium ergo quæ naturaliter sunt. unum principium est Pater cum Filio et Spiritu sancto; et hoc esse cœpit. Ab æterno autem Pater principium est Filii generatione, et Pater et Filius unum principium Spiritûs sancti. Unde Aug., in lib. 5 de Trinit., ait : Dicitur relativè Pater, idemque relativè dicitur principium. Sed Pater ad Filium dicitur, principium verò ad omnia quæ ab ipso sunt. Et principium dicitur Filius. Cùm enim diceretur ei : *Tu quis es? respondit : Principium, qui et loquor vobis*, Joan, 8; sed numquid Patris principium est? Imò creatorem se voluit ostendere, cùm se dixit esse principium; sicut et Pater principium est creaturæ, quia ab illo sunt omnia. Cùm verò dicimus et Patrem principium, et Filium principium, non duo principia creaturæ dicimus, quia Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus Creator. Si autem quidquid in se manet et gignit vel operatur aliquid, principium est ejus rei quam gignit, vel ejus quam operatur, non possumus negare etiam Spiritum sanctum rectè dici principium, quia non eum separamus ab appellatione Creatoris, quia scriptum est de illo, quòd operetur; et utique in se manens operatur. Non enim in aliquid eorum quæ operatur ipse, mutatur et vertitur. Unum ergo principium ad creaturam cum Patre et Filio est Spiritus sanctus, non duo vel tria principia. Ecce apertè ostendit Aug., Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum principium rerum creatarum, id est, uno eodemque modo esse principium; et illum modum satis aperuit, quia scilicet operantur omnia ; et quia similiter operantur hi tres, ideò unum principium esse dicuntur.

Hìc ostendit quomodò Pater sit principium Filii, et ipse et Filius principium Spiritûs sancti.

3. Deinde in eodem libro continuè ostendit quomodò Pater dicatur principium ad Filium, et ad Spiritum sanctum ipse et Filius, dicens, ideò esse Patrem principium Filii, quia genuit eum; et Patrem et Filium esse principium Spiritûs sancti, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque; ait enim ita : Si gignens ad id quod gignitur principium est, Pater ad Filium principium est, quia genuit eum. Utrùm autem et ad Spiritum sanctum principium sit Pater, quia dictum est : *De Patre procedit*, non parva quæstio est. Quòd si ita est, non ejus tantùm erit rei quam gignit vel facit, sed et ejus quam dat, et procedit ab ipso. Si ergo quod datur vel quod procedit, principium habet à quo datur vel procedit, fatendum est Patrem vel Filium principium esse Spiritûs sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius ad creaturam relativè unus Creator et unus Dominus dicitur, sic relativè ad Spiritum sanctum unum principium. Ad creaturam verò Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium sunt, sicut unus Creator et unus Dominus. Ecce habes quòd Pater principium Filii dicitur, quia genuit eum; quâ ergo notione est Pater, eâ principium Filii dicitur, id est, generatione secundùm quam etiam dicitur auctor Filii. Unde Hilarius in lib. 4 de Trin. ita ait : Ipso quo Pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur; id nomen habens, quod neque ex alio profectum intelligatur, et ex quo is qui genitus est substitisse doceatur. Novit Ecclesia unum innascibilem Deum; novit unigenitum Dei Filium. Confitetur Patrem ab origine liberum; confitetur et Filii originem ab initio, sed ab initiabili : non per seipsum, sed ab eo qui à nemine est, natum ab æterno, nativitatem scilicet ex paternâ æternitate sumentem. Edita est hìc fidei professio, sed professionis ratio nondùm exposita est; et ideò quærenda, scilicet quomodò intelligendum sit quod ait, Filii originem esse ab initio, et non ipsum esse ab initio, sed ab initiabili. Hoc utique subdens determinavit quomodò acceperit initium, inquiens originem Filii esse ab initio, ac si diceret : Non ita intelligas originem Filii esse ab initio, quasi ipse Filius habeat initium; sed quia ipse est ab initiabili, id est, à Patre à quo sunt omnia. Nam licèt Filius sit principium de principio, non est tamen concedendum quòd Filius habeat principium. Cùmque Filius sit principium de principio, et Pater principium non de principio, non est principium de principio principium sine principio; sicut Filius non est Pater, neque tamen duo principia, sed unum; sicut Pater et Filius non duo creatores, sed unus Creator.

Cùm Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti, quæritur an eâdem notione.

4. Unum autem principium sunt Pater et Filius, non tantùm creaturarum, ut dictum est supra, sed etiam Spiritûs sancti; ideò quæri solet utrùm eâdem notione Pater sit principium Spiritûs sancti, et Filius, an sit alia notio quâ Pater dicatur principium Spiritûs sancti, et alia quâ Filius. Ad quod dicimus, cùm Pater dicatur principium Spiritûs sancti, et Filius, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque, nec aliter procedit vel datur à Patre quàm à Filio, sanè intelligi potest Patrem et Filium eâdem relatione vel notione principium dici Spiritûs sancti. Si verò quæritur quæ sit illa notio quam ibi notat principium, nomen ejus non habemus; sed non est ipsa paternitas vel filiatio : imò notio quædam quæ Patris est et Filii, juxta quam ab æterno Pater et Filius unum principium est Spiritûs sancti. Donator autem (ut prædictum est) dicitur Pater vel Filius ex tempore, sicut Spiritus sanctus datum vel donatum.

DISTINCTIO XXX.

DE HIS QUÆ TEMPORALITER DE DEO DICUNTUR ET RELATIVÈ SECUNDUM ACCIDENS, QUOD NON DEO, SED CREATURIS ACCIDIT.

1. Sunt enim quædam quæ ex tempore de Deo dicuntur, eique temporaliter conveniunt sine suî mutatione : et relativè dicuntur secundùm accidens, non quod accidit Deo, sed quod accidit creaturis; ut *Creator*, *Dominus*, *refugium*, *datum*, vel *donatum* et hujusmodi. De his Aug., in l. 5 de Trin., c. 13, ait : Creator relativè dicitur ad creaturam, sicut Dominus ad servum. Item, non aliquem moveat quòd Spiritus sanctus, cùm sit coæternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiternè Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem donatum. Et si dominus non dicitur, nisi cùm habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo, non enim sempiterna creatura est, cujus ille Dominus est. Ergo Dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam creaturam sempiternam dicere, quia ille sempiternè non dominaretur, nisi etiam ista sempiternè famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum.

Oppositio; quòd non ex tempore sit Dominus temporis, quòd non est ex tempore.

2. Sed hìc aliquis dicet quòd non tempore competit Deo hæc appellatio quâ dicitur Dominus; quia non est solùm Dominus rerum quæ ex tempore cœperunt, sed etiam illius rei quæ non cœpit ex tempore, id est, ipsius temporis, quod non cœpit ex tempore, quia non erat ante tempus quàm inciperet, et ideò non cœpit esse Dominus ex tempore. Ad quod dici potest quia licèt non cœperit ex tempore Dominus esse temporis, cœpit tamen esse Dominus temporis, quia non semper fuit tempus; et ipsius hominis ex tempore cœpit esse Dominus. De hoc Aug., in eodem lib., continuè ita ait : Quisquis exstiterit qui æternum Deum solum dicat, tempora verò non esse æterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen ipsa tempora non in tempore esse cœpisse, quia non erat tempus antequàm tempora inciperent; et ideò non in tempore accidere Deo ut Dominus esset, quia ipsorum temporum Dominus erat, quæ utique non in tempore esse cœperunt; quid respondebit de homine qui in tempore factus est, cujus utique Dominus non erat antequàm esset? Certè ut Dominus hominis esset, ex tempore accidit Deo; et ut omnis amoveatur controversia, certè ut tuus Dominus esset vel meus, qui modò esse

cœpimus, ex tempore habuit. Quomodò ergo obtinebimus nihil secundùm accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturæ nihil accidit quo mutetur; ut ea sint accidentia relativa, quæ cum aliquâ mutatione rerum de quibus dicuntur, accidunt; sicut amicus relativè dicitur. Non enim amicus esse incipit, nisi cùm amare cœperit. Fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. Nummus verò cùm dicitur pretium, relativè dicitur, nec tamen mutatus est cùm esse cœperit pretium, nec cùm dicitur pignus et hujusmodi. Si ergo nummus potest nullâ suî mutatione toties dici relativè ut neque cùm incipit dici, neque cùm desinit, aliquid in ejus naturâ vel formâ quâ nummus est mutationis fiat; quantò faciliùs de illâ incommutabili Dei substantiâ debemus accipere, quòd ita dicatur relativè aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturæ ad quam dicitur! Qualiter etiam refugium nostrum dicitur. Refugium enim nostrum dicitur Deus; relativè ad nos enim refertur; et tunc refugium nostrum fit cùm ad eum refugimus. Numquid tunc fit aliquid in ejus naturâ quod antequàm refugeremus ad eum non erat? In nobis ergo fit aliqua mutatio, qui ad eum refugiendo efficimur meliores; in illo autem nulla. Sic et pater noster esse incipit, cùm per ejus gratiam regeneramur, *qui dedit nobis potestatem filios Dei fieri*. Substantia ergo nostra mutatur in melius, cùm filii ejus efficimur. Similiter et ille Pater noster esse incipit, sed nullâ suî commutatione substantiæ. Quid ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relativè dici; non tamen accidens Dei, quòd aliquid ei acciderit, sed planè secundùm accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relativè. Ex his apertè ostenditur quòd quædam de Deo temporaliter dicuntur relativè ad creaturas sine mutatione deitatis, sed non sine mutatione creaturæ; et ita accidens est in creaturâ, non in Creatore; et appellatio quâ creatura dicitur relativè, ad Creatorem relativa est, et relationem notat quæ est in ipsâ creaturâ. Appellatio verò illa quâ Creator relativè dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem quæ fit in Creatore.

Hìc solvitur quæstio quâ quærebatur utrùm Spiritus sanctus dicatur datum relatione ad se, cùm ipse det se.

3. Hìc potest solvi quæstio superiùs proposita, ubi quærebatur, cùm Spiritus sanctus datum dicatur vel donatum (quod autem datur refertur et ad eum qui dat, et ad illum cui datur), et cùm Spiritus sanctus det seipsum, utrùm ad seipsum relativè dicatur, cùm dicitur dari vel donari. Cui quæstioni respondentes, dicimus Spiritum sanctum dici datum vel donatum relativè, et ad dantem, et ad illum cui datur. Dans autem sive donator, est Pater cum Filio et Spiritu sancto. Nec tamen dicimus Spiritum sanctum referri ad se, sed appellatio dati vel donati refertur et ad dantem et ad recipientem, quia non potest aliquid dici datum, nisi ab aliquo et alicui detur. Cùm autem Spiritus sanctus dari à se vel datus à se dicitur, relativè quidem dicitur ad illum cui datur, et est appellatio relativa; et in illo cui datur mutatio fit, non in dante.

DISTINCTIO XXXI.

QUOMODO DICATUR FILIUS ÆQUALIS PATRI: AN SECUNDUM SUBSTANTIAM, AN SECUNDUM RELATIONEM; ITA ET SIMILIS.

1. Præterea considerari oportet, cùm tres personæ coæquales sibi sint, utrùm relativè hoc dicatur, an secundùm substantiam; et si relativè, utrùm secundùm relationem, an secundùm essentiam considerandа sit æqualitas; deinde, quid sit ipsa æqualitas: Ad quod dicimus quia sicut simile nihil sibi est (similitudo enim ut ait Hilarius, sibi ipsi non est), ita et æquale aliquid sibi non dicitur; ac per hoc sicut simile, ita et æquale relativè dicitur. Dicitur ergo relativè Filius æqualis Patri, et utrique Spiritus sanctus. Est tamen æqualis Patri Filius, et utrique Spiritus sanctus, propter summam simplicitatem essentiæ et unitatem. Æqualis est ergo Filius Patri secundùm essentiam, non secundùm relationem. Unde August., lib. 5 de Trin., cap. 6, ait: Quæramus secundùm quid æqualis sit Patri Filius; non secundùm hoc quòd ad Patrem dicitur Filius, æqualis est Patri; restat ergo ut secundùm id æqualis sit quod ad se dicitur. Quidquid autem ad se dicitur, secundùm substantiam dicitur; restat ergo ut secundùm substantiam sit æqualis; eadem ergo est utriusque substantia. Item in lib. 6, cap. 4: Satis est videre nullo modo Filium æqualem esse Patri, si in aliquo, scilicet quod pertineat ad significandam ejus substantiam, inæqualis invenitur; in omnibus ergo æqualis est Patri Filius, et est ejusdem substantiæ. Æqualis est etiam Spiritus sanctus Patri et Filio, et in omnibus æqualis propter summam simplicitatem illius substantiæ. Ex his perspicuum fit quòd secundùm substantiam Filius est æqualis Patri, et utrique Spiritus sanctus, et appellatio tantùm relativa est. Æqualitas ergo Patris et Filii non est relatio vel notio, sed naturalis unitas et identitas.

Hìc quæritur quomodò dicatur similis, et quid sit similitudo.

2. Hoc idem etiam dicimus de simili et similitudine. Cùm enim dicitur Filius similis Patri, relativè quidem dicitur; sed similis est Patri propter unitatem essentiæ. Est ergo appellatio tantùm relativa, similitudo verò indifferens essentia. Unde quibusdam non indoctè videtur nomine æqualitatis vel similitudinis non aliquid poni, sed removeri ut eâ ratione dicatur Filius æqualis Patri, quia nec major est eo, nec minor, et hoc propter unitatem essentiæ. Ita et similis dicitur, quia nec diversus, nec alienus, nec in aliquo dissimilis, et hoc propter essentiæ simplicitatem. Non ergo secundùm quòd Filius est genitus à Patre, æqualis vel inæqualis est Patri, nec similis vel dissimilis; sed æqualis et similis secundùm substantiam.

De sententiâ sancti Hilarii, quâ in Trinitate personarum propria ostendit.

3. Non est igitur hìc prætermittendum quòd vir illustris Hilarius proprietates personarum assignans, dicit in Patre esse æternitatem, speciem in imagine, usum in munere; quæ tantæ difficultatis sunt verba, ut in eorum intelligentiâ atque explanatione vehementer laboraverit Aug., ut ipse ostendit in lib. 6, de Trin., cap. 10, ita dicens: Quidam cùm vellet brevissimè singularum in Trinitate personarum insinuare propria: Æternitas est, inquit, in Patre, species in imagine, usus in munere. Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertione fidei vir extitit (hæc enim Hilarius in libris suis de Synodis posuit non longè à principio), horum verborum, id est, *patris*, et *imaginis*, et *muneris*, *æternitatis*, *speciei*, et *usûs*, abditam scrutatus intelligentiam, quantùm valet, non eum secutum arbitror in *æternitatis* vocabulo, nisi quòd Pater non habet patrem de quo sit, Filius autem de Patre est, ut sit, atque ut illi coæternus sit. Imago enim si perfectè implet illud cujus imago est, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ; in quâ imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem, ubi tanta est congruentia et prima æqualitas, et prima similitudo nullâ in re dissidens, et nullo modo inæqualis, et nullâ ex parte dissimilis; sed ad identitatem respondens ei cujus imago est; ubi est prima et summa vita; cui non aliud vivere et aliud esse, sed idem et primus ac summus intellectus; cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed idem hoc unum tanquàm verbum perfectum; cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis et sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in eâ; sicut ipsa unum de uno cum quo unum; ibi novit omnia Deus quæ fecit per ipsam.

Hìc de Spiritu sancto quare usus dicatur. (Aug., lib. de Trin. 6, cap. 10.)

4. Est autem ineffabilis quidam complexus Patris

et imaginis, qui non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo (si tamen aliquâ humanâ voce dignè dicitur) usus ab illo appellata est breviter, et in Trinitate Spiritus sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum. Itaque illa tria et à se invicem determinari videntur, et in se infinita sunt. Qui videt hoc vel ex parte, vel per speculum in ænigmate, gaudeat cognoscens Deum, et gratias agat. Qui verò non videt, tendat per pietatem fidei ad videndum, non per cæcitatem ad calumniandum; quoniam unus est Deus, sed tamen Trinitas. Ecce habes qualiter verba Hilarii præmissa accipienda sunt, licèt tantæ sint profunditatis, ut etiam adhibitâ expositione vix aliquatenùs ea intelligere valeat humanus sensus; cùm et ipsa eorum explanatio, quam hìc Aug. edidit, plurimùm in se habeat difficultatis et ambiguitatis.

Quòd secundùm hanc expositionem non distinguuntur ibi proprietates personarum tres. (Aug., ibid.)

5. Non enim secundùm præmissam expositionem distinguuntur hìc tres illæ proprietates superiùs assignatæ, sed ipsæ hypostases distinctæ ab invicem monstrantur; *æternitatis* tamen nomine eadem videtur designata proprietas, quam notat hoc nomen *ingenitus*. Sed videamus quid sit quod ait. *Imago si perfectè implet, cujus imago est, ipsa coæquatur ei, non illud suæ imagini.* Videtur enim dicere quòd Filius qui est imago Patris, Patri coæquatur, non Pater Filio, cùm et Filius dicatur æqualis Patri in Scripturâ, et Pater Filio, sed Filius hoc habet à Patre ut sit ei æqualis. Pater autem non habet à Filio; et tamen Filius plenè ac perfectè æqualis est Patri, id est, imago ei cujus est imago.

Quare dicatur Hilarius propria personarum assignâsse in verbis prædictis, cum ibi non sint expressæ proprietates.

6. Propria ergo personarum in prædictis verbis assignâsse dicitur Hilarius, quia relativa nomina personarum posuit, scilicet, *imaginis* et *muneris;* quæ relativè dicuntur de personis, et proprietates notant quibus distinguuntur personæ. Ita enim dicitur Spiritus sanctus munus relativè, sicut donum. Veruntamen ipsas proprietates aliis tribus nominibus non significavit, juxta prædictam Aug. expositionem; nisi solo nomine *æternitatis*, quo non ipsam paternitatem, sed eam voluit intelligi notionem quâ dicitur ingenitus.

Quòd earumdem personarum distinctionem notat August. aliis verbis sine expressione trium proprietatum.

7. Illud etiam sciri oportet, quòd earumdem trium personarum distinctionem Aug. ostendere volens sine expressione illarum trium proprietatum superiùs commemoratarum, in lib. de Doct. Christ. sic ait: In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque concordia. Et hæc tria unum, omnia propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum. Itaque Pater et Filius, et Spiritus sanctus, et singulus quisque horum Deus est, et simul omnes unus Deus; et singulus quisque horum plena substantia est, et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est, nec Spiritus sanctus; et Filius nec Pater est nec Spiritus sanctus; Spiritus sanctus nec Pater est, nec Filius: sed Pater tantùm Pater, et Filius tantùm Filius, et Spiritus sanctus tantùm Spiritus sanctus. Eadem tribus æternitas, eadem incommutabilitas, eadem majestas, eadem potestas. In his verbis apertè insinuatur personarum trium distinctio.

Quare Patri attribuatur unitas, et Filio æqualitas.

8. Sed plurimos movet quòd Patri attribuit unitatem, Filio æqualitatem. Cùm enim unitas dicitur secundùm substantiam, non tantùm in Patre est, sed etiam in Filio et Spiritu sancto; et æqualitas una est Patris et Filii, et Spiritûs sancti. Cur ergo Patri attribuitur unitas, et Filio æqualitas? Fortè eâdem ratione attribuitur Patri unitas secundùm Aug. quâ supra eidem æternitas secundùm Hilarium, quia videlicet Pater ita est, ut ab alio non sit, et quia Filium genuit unum secum Deum, et Spiritus sanctus ab eo procedit unus cum eo Deus. Unitas ergo in Patre esse dicitur, quia nec est aliquid aliud à quo sit. Non enim ab alio est, nec ab eo aliquis vel aliquid est ab æterno, quod unum cum eo non sit: Filius enim et Spiritus sanctus unum sunt cum Patre. Unde Veritas ait, Joan. 10: *Ego et Pater unum sumus.*

Quare Pater et Filius dicantur esse unum vel unus Deus, sed non unus: quia res ejusdem naturæ rectè possunt dici unum simpliciter esse, et cum adjectione; res verò diversæ naturæ non possunt dici unum, nisi dicatur quid unum.

9. Hìc dici oportet quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus rectè dicuntur esse unum et unus Deus, sed non unus. Res enim duæ vel plures rectè possunt dici unum esse, si sint unius essentiæ, et earum una sit natura. Unus autem vel una non potest dici de diversis rebus, nisi addatur quid unus vel una, quo addito, rectè potest dici de rebus et unius et diversæ substantiæ. Unde Aug., in lib. 6, de Trin., c. 3, sic ait: Nescio utrùm inveniatur in Scripturis dictum: Unum sunt, quorum est diversa natura. Si autem et aliqua plura sunt ejusdem naturæ et diversa sentiunt, non sunt unum in quantum diversa sentiunt. Cùm ergo sic dicitur unum, ut non addatur quid unum, et plura unum dicuntur, eadem natura atque essentia, non dissidens neque dissentiens significatur. Unde Paulus et Apollo, 1 Cor. 3, qui et ambo homines erant et idem sentiebant, unum esse dicuntur cùm dicitur: *Et qui plantat et qui rigat unum sunt.* Cùm verò additur quid unum, potest significari aliquid ex pluribus unum factum, quamvis diversâ naturâ; sicut anima et corpus non possunt utique dici unum (quid enim tam diversum?) nisi addatur vel subintelligatur quid unum, scilicet unus homo. Unde Apostolus: *Qui adhæret*, inquit, 1 Cor. 6, *Domino, spiritus unus est*, non dixit: Unus est vel unum sunt, sed addit *Spiritus.* Diversi sunt enim naturâ spiritus hominis et Spiritus Dei; sed inhærendo fit spiritus hominis unus spiritus cum Deo, quia particeps fit veritatis et beatitudinis illius. Si ergo de his quæ diversæ substantiæ sunt, rectè dicitur quòd sint unus spiritus, quantò magis qui unius substantiæ sunt, rectè dicuntur unus Deus esse? Pater ergo et Filius unum sunt utique secundùm unitatem essentiæ, et unus Deus, in quo et Ariana hæresis damnatur, quæ Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, ut ait Aug. in lib. de Hæresibus, non vult esse unius ejusdemque substantiæ atque naturæ, vel, ut expressiùs dicatur, essentiæ, quæ Græcè dicitur *usia;* sed Filium esse creaturam; necnon et Sabelliana, quæ, ut ait Aug in eodem libro, dicebat Christum eumdem ipsum et Patrem et Spiritum sanctum esse; ut esset Trinitas nominum sine substantiâ personarum. Utramque pestem, ut ait Aug super Joannem, elidit Veritas dicens: *Ego et Pater unum sumus.* Utrumque audi et adverte, et *unum*, et *sumus:* et à Charybdi et à Scyllâ liberaberis. Quod enim dixit *unum*, liberat te ab Ario; quod dixit *sumus*, liberat à Sabellio. Si *unum*, ergo non diversum; si *sumus*, ergo Pater et Filius. Sumus enim non diceret de uno, nec unum de diverso. Erubescant ergo Sabelliani, qui dicunt ipsum esse Patrem qui est Filius, confundentes personas; qui et dicti sunt Patripassiani, quia dicunt Patrem suì se passum. Ariani verò dicunt aliud Patrem esse, aliud Filium, non unam substantiam, sed duas: Patrem majorem, Filium minorem. Noli hoc dicere tu, catholice. In medio ergo naviga, utrumque periculosum latus devita; et dic: Pater Pater est, Filius Filius est; alius Pater, alius Filius, sed non aliud, imò hoc ipsum, quia unus Deus. Ecce ostensum est quare unitas in Patre esse dicatur, cùm tres illi unum sint.

Quare dicatur esse æqualitas in Filio, cùm sit una æqualitas trium.

10. Nunc videamus quare æqualitas dicatur esse in Filio, cùm una et summa æqualitas sit trium. Hoc ideò fortè dictum est, quia Filius genitus est à Patre æqualis gignenti, et dono quod ab utroque procedit; et ideò illa tria dicuntur esse æqualia propter Filium. Filius enim habet à Patre ut sit ei æqualis et Spiritui sancto; et Spiritus sanctus ab utroque habet ut sit æqualis utrique. Hoc autem sine assertionis supercilio et majoris intelligentiæ præjudicio dicimus, malentes in apertione tam clausorum sermonum peritiores audire, quàm aliquid aliis influere.

Quare in Spiritu sancto dicatur esse utriusque concordia vel connexio.

11. Quòd autem in Spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia, et per eum omnia connexa, facilior est intelligentia nobis præmissa ad mentem revocantibus. Supra enim secundùm auctoritates sanctorum dictum est quòd Spiritus sanctus amor est quo Pater diligit Filium, et Filius Patrem. Rectè ergo Spiritus sanctus dicitur connexio vel concordia Patris et Filii, et per eum omnia connexa. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 11 : Communio quædam consubstantialis Patris et Filii est amborum Spiritus sanctus. Idem in lib. 7 de Trin., cap 3 : Spiritus sanctus est summa charitas utrumque conjungens, nosque subjungens.

DISTINCTIO XXXII.

UTRUM PATER VEL FILIUS PER SPIRITUM SANCTUM DILIGAT, CUM DILIGERE IDEM DEO SIT QUOD ESSE.

1. Hìc oritur quæstio ex prædictis deducta : dictum est enim supra, atque sanctorum auctoritatibus ostensum, quòd Spiritus sanctus est communio Patris et Filii, et amor quo Pater et Filius se invicem diligunt. Ideò quæritur utrùm Pater vel Filius per Spiritum sanctum diligat. Quod utique videtur oportere dici secundùm auctoritates supra positas, quibus ostenditur Spiritum sanctum esse, quo genitus à gignente diligatur, genitoremque suum diligat. Sed contra si Pater vel Filius dicatur diligere per Spiritum sanctum, videtur esse per Spiritum sanctum, quia non est aliud Deo esse, et aliud diligere, sed idem; quia, ut ait Aug. in lib. 15 de Trin., cap 5, quidquid secundùm qualitates in illâ simplici naturâ dici videtur, secundùm essentiam est intelligendum, ut bonus, magnus, immortalis, sapiens, diligens, et hujusmodi. Ideòque si Pater vel Filius diligit per Spiritum sanctum, per ipsum Spiritum esse videtur; neque tantùm essentiâ suâ diligit, sed etiam dono.

Hæc quæstio insolubilis est, humanum superans sensum, in quâ auctoritates sibi occurrunt.

2. Huic quæstioni, cùm altitudinem nimiæ profunditatis contineat, id solùm respondemus, quod Aug. significare videtur, scilicet quòd Pater et Filius se diligant, et unitatem servent, non solùm essentiâ suâ, sed suo dono proprio; quod licèt supra positum sit, iterare tamen non piget, quia sic expedit. Ait ergo Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 5, ita : Manifestum est quòd non aliquis duorum est quo uterque conjungitur; quo genitus à gignente diligatur, genitoremque suum diligat, sintque non participatione, sed essentiâ suâ, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio servantes unitatem pacis. Ecce hìc dicit quòd essentiâ suâ et dono suo servant unitatem. Idem in lib. 5 de Trin., cap 7, ait. : In illâ Trinitate quis audeat dicere Patrem nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum? Hìc apertè ostendit Patrem non tantùm per Spiritum sanctum diligere; non autem simpliciter dicit Patrem non diligere per Spiritum sanctum.

Utrùm Pater sit sapiens Sapientiâ quam genuit, sicut diligit amore qui ab ipso procedit.

3. Præterea diligenter investigari oportet utrùm Pater sapiens sit Sapientiâ quam genuit, quæ tantùm Filius est. Quod videtur à simili posse probari. Si enim Pater diligit amore qui ab ipso procedit, cur non et Sapientiâ vel Intelligentiâ quam ipse genuit, sapit, vel intelligit? Hanc quæstionem urgere videtur, ut ait Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 1, quod scripsit Apostolus dicens, 1 Cor. 1, *Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam.* Ubi quæritur utrùm ita sit Pater Sapientiæ et Virtutis suæ, ut hâc Sapientiâ sapiens sit quam genuit, et hâc Virtute potens quam genuit. Sed absit ut ita sit, quia si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam Sapientiam quam genuit sapiens dicitur Pater; alioquin non ipsa ab illo, sed ille ab ipsâ est. Si enim Sapientia quam genuit causa est illi ut sapiens sit, etiam ut sit ipsa illi causa est; quod fieri non potest, nisi gignendo eum aut faciendo; sed nec genitricem, nec conditricem Patris ullo modo quisquam dixerit Sapientiam; quid enim est insanius? Ergo Pater ipsa Sapientia est quâ sapiens est. Filius verò dicitur Sapientia Patris et Virtus Patris; non quia Pater per eum sit sapiens vel potens, sed quia Filius Sapientia et Virtus est de Patre Sapientiâ et Virtute. Ex his ergo patet quòd Pater non est sapiens Sapientiâ genitâ, sed seipso Sapientiâ ingenitâ.

Utrùm Filius sit sapiens Sapientiâ genitâ vel ingenitâ.

4. Post hæc quæri solet à quibusdam, utrùm Filius sit sapiens Sapientiâ genitâ, vel ingenitâ. Si enim non est sapiens Sapientiâ genitâ, nec seipso sapiens est; si verò Sapientiâ genitâ sapiens est, non videtur sapiens esse Sapientiâ ingenitâ, et ita non videtur esse sapiens à Patre, cùm à Patre habeat omnia. Ad quod dicimus quòd una est Sapientia Patris et Filii et Spiritûs sancti, sicut una essentia, quia Sapientia in illius naturæ simplicitate est essentia; et tamen Filius tantùm est Sapientia genita, et Pater tantùm est Sapientia ingenita; et Sapientia genita est de Sapientiâ ingenitâ, vel à Sapientiâ ingenitâ. Et cùm idem sit ibi esse quòd sapientem esse, relinquitur ut Sapientia genita sit sapiens de Sapientiâ ingenitâ. Non ergo Filius dicitur Sapientia Dei, tanquàm ipse solus intelligens sit vel sapiens sibi et Patri et Spiritui sancto; quia, ut ait Aug., in lib. 15 de Trin., c. 7 : Si solus ibi Filius intelligit et sibi et Patri et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de seipso, sed de Filio : nec Sapientia Sapientiam genuerit, sed eâ Sapientiâ Pater dicatur sapiens esse quam genuit. Ubi enim non est intelligentia, nec Sapientia potest esse. Ideòque si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profectò Filius Patrem sapientem facit. Et si hoc est Deo esse quod sapere, et ea illi est essentia quæ Sapientia, non Filius à Patre, quod verum est, sed à Filio potiùs Pater habet essentiam, quod absurdissimum atque falsissimum est. Est ergo Deus Pater sapiens eâ, quæ ipse est, suâ Sapientiâ; et Filius, Sapientia Patris, est sapiens de Sapientiâ quæ est Pater, de quo est genitus Filius. Ita et Pater est intelligens eâ, quæ ipse est, suâ Intelligentiâ. Non enim esset sapiens, qui non esset intelligens. Filius autem, Intelligentia Patris, de Intelligentiâ genitus est, quæ est Pater; de quâ et intelligens est. Proinde Pater est Sapientia, et Filius Sapientia, et uterque una est Sapientia ; et tamen solus Pater est ingenita Sapientia, et Filius solus genita Sapientia ; nec tamen alia Sapientia Pater, alia Sapientia Filius, sed una eademque est; sicut Pater est Deus ingenitus, et Filius est Deus genitus; neque Deus genitus est Deus ingenitus ; non ideò tamen alius Deus est Pater, alius Deus Filius, sed unus Deus uterque, non autem unus. Alius est enim genitus, alius ingenitus, sed non alius Deus; imò uterque unum, sive unus Deus. Ita non est Sapientia genita Sapientia ingenita, sed alia est Sapientia genita, alia ingenita; non tamen est alia Sapientia, sed una eademque.

An Filius sit sapiens seipso vel per seipsum.

5. Ex prædictis constat quòd Filius non est sapiens à se neque de se, sed de Patre et à Patre. Quæri autem solet utrùm Filius sit sapiens seipso vel per seipsum? Quidam dicunt multiplicem hìc fieri intelligentiam, et

ideò distinguendum fore; ita ut cùm dicis Filium esse sapientem seipso vel per seipsum, si suâ naturâ et essentiâ sapientem intelligas, verus sit intellectus; si verò à seipso vel de seipso sapientem esse intelligas, falsitati subjectam habeas intelligentiam. Alii verò simpliciter et absque determinatione concedunt hujusmodi locutiones: Filius est Sapientia per se, sed non à se vel de se, et: Filius est Deus per se, et est per se, sed non à se vel de se. Hoc confirmantes verbis Hilarii, qui Filium non à se, sed per se agere ait, in lib. 9 de Trin.: Naturæ, inquit, cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita per se agat Filius ne à se agat, et ita non à se agat ut per se agat. Intellige Filium agentem, et per eum Patrem agentem. Non à se agit, cùm Pater in eo manere monstratur. Per se agit, cùm secundùm nativitatem Filii agit ipse quæ placita sunt. Infirmus sit non à se agendo, nisi à Deo ipse agit; non sit verò in unitate naturæ, si quæ agit et in quibus placet non per se agit. Sicut ergo, inquiunt, Filius per se agit, sed non à se; ita et Filius debet dici sapiens per se, sed non à se. Sic et ipse per se Deus est, vel esse dicendus est, ut aiunt, sed non à se vel de se.

An una tantùm sit Sapientia Patris.

6. Post hæc à quibusdam solet quæri utrùm una tantùm sit Sapientia Patris. Quod non esse nituntur probare hoc modo: Filius, inquiunt, est Sapientia Patris genita, quâ Pater sapiens non est. Est igitur aliqua Sapientia Patris, quâ sapiens non est. Est autem et Sapientia Patris ingenita, et eâ Pater sapiens est. Est ergo quædam Sapientia Patris, quâ sapiens est; et ipsa non est illa Sapientia Patris quâ Pater sapiens non est, non est ergo una tantùm Sapientia Patris. Item Sapientia ingenita est Sapientia Patris, et Sapientia genita est Sapientia Patris; non est autem Sapientia ingenita Sapientia genita; non est igitur una tantùm Patris Sapientia. Hæc et his similia, tanquàm sophistica et à veritate longinqua, cunctisque in theologiâ peritis patentia abjicimus, responso indigna advertentes; id tamen adjicientes, quia una tantùm Sapientia Patris, sed non uno modo dicitur. Nam Sapientia Patris dicitur illa quam genuit, et Sapientia Patris dicitur ea quâ sapiens est. Diversa est ergo ratio dicti. Illa enim dicitur Patris, qui eam genuit; et ea dicitur Sapientia Patris, quia eâ sapit. Una est tamen Sapientia Patris, quia Sapientia genita est eadem Sapientia, et ea quâ sapiens est; sive ea quâ sapiens est intelligatur persona Patris, sive essentia Patris, quia persona Patris quæ intelligitur cùm dicitur Sapientia ingenita, et persona Filii quæ significatur cùm dicitur Sapientia genita, una eademque Sapientia est; quæ essentia divina intelligitur communis tribus personis.

Quòd in Trinitate est dilectio quæ est Trinitas, et tamen Spiritus sanctus est dilectio quæ non est Trinitas; nec ideò duæ sunt dilectiones; ita et de Sapientiâ.

7. Et sicut in Trinitate dilectio est, quæ est Pater, Filius et Spiritus sanctus, quæ est ipsa essentia deitatis, et tamen Spiritus sanctus dilectio est quæ non est Pater vel Filius; nec ideò duæ dilectiones sunt in Trinitate, quia dilectio quæ propriè Spiritus sanctus est, dilectio est quæ Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est, sicut Spiritus sanctus est essentia quæ Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est; ita in Trinitate Sapientia est quæ est Pater et Filius, et Spiritus sanctus, quæ est essentia divina; et tamen Filius est Sapientia quæ non est Pater vel Spiritus sanctus. Nec ideò duæ Sapientiæ ibi sunt, quia Sapientia quæ propriè est Filius est Sapientia quæ est Trinitas, ipsa tamen non est Trinitas, sicut Filius non essentia quæ est Trinitas, ipse tamen non est Trinitas.

Quâ ratione Pater non dicitur sapiens eâ Sapientiâ quam genuit, eâdem videtur debere dici quòd non sit diligens Pater vel Filius dilectione, quæ ab utroque procedit.

8. Præterea diligenter notandum est quòd eâ ratione quâ Pater non dicitur sapiens eâ Sapientiâ quam genuit, videtur fore dicendum quòd Pater non diligat Filium, vel Filius Patrem eâ dilectione quæ ab utroque procedit, scilicet quæ propriè Spiritus sanctus est. Sicut enim idem est Deo sapere quod esse, ita est ei idem diligere quod esse. Ideòque sicut negatur Pater esse sapiens sapientiâ quam genuit; qui si eâ diceretur sapiens, non ipsa ab eo, sed ipse ab eâ intelligeretur esse; ita videtur non debere concedi quòd Pater vel Filius diligat dilectione quæ tantùm Spiritus sanctus est, quia si eâ diligit Pater vel Filius, non Spiritus sanctus videtur esse à Patre et Filio, sed Pater et Filius à Spiritu sancto, quia idem est ibi diligere quod esse. At supra dictum est, atque auctoritate Aug. sancitum, quòd in Trinitate tria sunt, unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio; et non est aliquis duorum quo genitus à gignente diligitur, et genitorem suum diligit. Quibus verbis apertè significatur Patrem Filium, et Filium Patrem diligere, eâ scilicet dilectione quæ non est aliquis eorum, sed tantùm Spiritus sanctus. Cùm idem ergo sit ibi diligere quod esse, quomodò dicitur Pater vel Filius non esse eâ dilectione quâ alter alterum diligit, cùm ideò Pater negetur sapere Sapientiâ quam genuit, ne eâ esse intelligatur?

Quòd et hæc quæstio inexplicabilis est, quæ excellit infirmitatem hominis.

9. Difficilem mihi fateor hanc quæstionem, præcipuè cùm ex prædictis oriatur quæ similem videntur habere rationem; quod meæ intelligentiæ attendens infirmitas turbatur, cupiens magis ex dictis sanctorum referre, quàm afferre. Optimus enim lector est, inquit Hilar. in medio lib. 1 de Trin., qui dictorum intelligentiam expectat ex dictis potiùs quàm imponat; et retulerit magis quàm attulerit; neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem præsumpserit intelligendum. Cùm ergo de rebus Dei sermo est, concedamus Deo suî cognitionem, dictisque ejus piâ veneratione famulemur. Investiget ergo diligenter pius lector rationem dictorum, si fortè dictorum aliquam valeat reperire causam; quâ notâ, ipsa præmissa quæstio aliquatenùs explicari valeat. Ego autem hanc quæstionem non absolvens, sed errorem excludens, profiteor non esse dictum Patrem diligere Filium, vel Filium Patrem, eâ dilectione quæ ab utroque procedit; quæ non est aliquis eorum, sed tantùm Spiritus sanctus; tanquàm eâ dilectione Pater sit vel Filius. Sed sic eâ Pater diligit Filium et Filius Patrem, ut etiam Pater per se eâ quæ ipse est dilectione diligat, sic et Filius; non autem sic ut Pater per se non diligat, et Filius, sed per eam tantùm. Quis hæc in illâ Trinitate, inquit Aug., opinari vel affirmare præsumat? Eam tamen quæstionem lectorum diligentiæ pleniùs dijudicandam atque absolvendam relinquimus, ad hoc minùs sufficientes.

DISTINCTIO XXXIII.

UTRUM PROPRIETATES PERSONARUM SINT IPSÆ PERSONÆ VEL DEUS, ID EST, DIVINA ESSENTIA.

1. Post supra dicta interiùs considerari atque subtiliter inquiri oportet, utrùm proprietates personarum quibus ipsæ personæ determinantur, sint ipsæ personæ, et sint Deus, id est, divina essentia; an ita sint in personis, ut non sint personæ, ac per hoc nec divina essentia. Quòd enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet, cùm apertè clamet auctoritas quòd in personis est proprietas, et in essentiâ unitas. Superiùs quoque multis sanctorum testimoniis astruximus personas per proprietates distingui atque determinari; ipsasque proprietates, tres scilicet, propriis expressimus vocabulis. Cùm ergo proprietates ipsæ ab æterno fuerint, quibus ipsæ personæ determinantur et differunt, quomodò essent si in eis non essent? et quomodò in eis essent, et ipsæ personæ non essent, quin ibi esset multiplicitas? Quocirca sicut proprietates esse in personis, ita et eas personas esse confitemur, sicut supra auctoritate Hieronymi (ut non pigeat revocare ad mentem) protestati sumus, in expositione fidei ita dicentis: Sabellii hæresim declinantes, tres

personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodò, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel, ut Græci exprimunt, hypostases, hoc est, subsistentias confitemur. Ecce apertè dicit personas proprietatibus distingui, et ipsas proprietates esse personas; cujus hìc verba perstringimus, quia supra latiùs posuimus.

Quòd proprietates sint divina essentia.

2. Cùmque de simplicitate deitatis supra dissereremus, auctoritatibus sanctorum, scilicet Aug., Hil., Isidor. necnon et Boetii, evidenter monstravimus Deum hoc esse omninò quod in se habet, excepto quòd Pater habet Filium, nec est Filius, et Filius habet Patrem, nec est Pater; et sic esse in naturâ trium, ut qui habet, hoc sit quod habet : et totum quod ibi est, unum esse, unam vitam esse, quæ modò non iteramus, ne fastidium lectori ingeramus. Si ergo proprietates ibi sunt, singula earum est id in quo est, et unum eademque vita singulæ sunt. Fateamur ergo et proprietates esse in tribus personis, et ipsas esse personas atque divinam essentiam.

Auctoritate astruit quòd proprietas sit natura.

3. Quòd enim proprietas etiam divina natura sit, ostendit Hilarius, dicens nativitatem Filii esse naturam. Unde in lib. 7 de Trin. ait : Utriusque natura non differt; unum sunt Pater et Filius. Habet ergo hoc sacramenti nativitas, ut complectatur in se et nomen, et naturam, et potestatem, quia nativitas non potest esse ea natura unde nascitur Filius. Idem, in 6 : Nativitas proprietas est, veritas est. Idem, in 7, dicit quòd naturæ nativitas sit intelligenda esse in naturâ Dei. Supra enim dixit quòd proprium Patris est quòd semper Pater est, et proprium Filii est, quòd semper Filius est; significans quòd proprietas Patris est Pater, et proprietas Filii est Filius. His aliisque pluribus auctoritatibus apertè significari videtur quòd proprietas Filii Filius sit, sic et Deus; ita et proprietas Patris, et proprietas Spiritûs sancti.

Quidam negant, scilicet, proprietates esse personas et divinam naturam, et quare.

4. Hoc autem aliqui negant, dicentes quidem proprietates in personis esse, sed non esse personas ipsas, quia ita dicunt esse in personis vel in essentiâ divinâ, ut non sint interiùs, sicut ea sunt quæ secundùm substantiam dicuntur de Deo, ut bonitas, justitia, sed extrinsecùs affixæ sunt, atque ita esse rationibus probare contendunt. Si enim, inquiunt, proprietates sunt personæ, non eis personæ determinantur. Contra quod dicimus quia etiam seipsis personæ differunt, sicut supra Hier., loquens de Patre et Filio et Spiritu sancto, dicit : Substantiâ unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. Sed iterùm addunt : Si proprietates ipsæ divina essentia sunt, cùm essentiâ non differant tres personæ, nec proprietatibus differunt. Quomodò enim differt Pater à Filio, eo quòd divina essentia est, cùm in essentiâ unum sunt?

Responsio ad præmissa auctoritate nitens.

5. Horum doctrinis novis et humanis commentis verbo Hil. respondeo : Immensum est quod exigitur et incomprehensibile; extra significantiam est sermonis, extra sensûs intentionem; non enuntiatur, non attingitur, non tenetur; verborum significantiam rei ipsius natura consumit; sensûs contemplationem imperspicabile lumen obcæcat, intelligentiæ capacitatem quod fine nullo continetur excedit. Mihi ergo in sensu labes est, in intelligentiâ stupor est; in sermone verò non jam infirmitatem, sed silentium confitebor; periculosum nimis est de rebus tantis ac tam reconditis aliquid ultra præscriptum cœleste proferre, ut ultra præfinitionem Dei sermo de Deo sit. Forma fidei certa est. Non ergo aliquid addendum est, sed modus constituendus audaciæ, quidquid ultra quæritur, non intelligitur.

Quomodò improbi hæretici insistant alia addentes.

6. Cæterùm hæreticorum improbitas instinctu diabolicæ fraudulentiæ excitata, nondùm quiescit, sed in tantâ rerum quæstione addit : Si paternitas et filiatio in Deo sive in divinâ essentiâ sunt, eadem ergo res est sibi Pater et Filius. Nam in quo paternitas est, Pater est; et in quo filiatio est, Filius est. Si ergo una eademque res habet in se paternitatem et filiationem, ipsa generat et generatur : quod dicentes, in Sabellianam hæresim pertrahuntur, extendentes Patrem in Filium, cùm ipsum sibi Filium proponant et Patrem. Si verò negaverint in unâ Dei essentiâ paternitatem esse et filiationem, quomodò ergo dicunt esse Deum? His atque aliis argumentorum aculeis utuntur in suæ opinionis assertionem, ut veritatis formam dissecent.

Responsio contra hanc eorum oppositionem, ubi traditur proprietates non penitùs ita esse in Dei essentiâ, sicut in hypostasibus dicuntur.

7. Quorum audaciæ resistentes atque ignorantiæ providentes, audebimus aliquid super hoc loqui. Paternitas et filiatio non ita esse omninò in divinâ substantiâ dicuntur, sicut in ipsis hypostasibus; in quibus ita sunt, quòd eas determinant, ut ait Joan. Damas., lib. 3 de orthodoxâ Fide, c. 6. Characteristica idiomata sunt, id est, determinativæ proprietates hypostaseos et non naturæ; etenim hypostasim determinant et non naturam. Ideòque licèt paternitas et filiatio sint in divinâ essentiâ, cùm eam non determinent, non ideò potest dici quòd divina essentia et generet et generetur; vel quòd eadem res sit sibi Pater et Filius. Ita enim proprietas determinat personam, ut hâc proprietate hypostasis sit generans, et illâ aliâ hypostasis sit genita; et ita non idem generat et generatur, sed alter alterum.

Quæritur quomodò proprietates possunt esse in naturâ, ut tamen eam non determinent.

8. Sed fortè quæres, cùm hæ proprietates non possunt esse in personis quin eas determinent, quomodò in divinâ essentiâ esse possint, ita ut non eam determinent? Respondeo tibi et hìc cum Hil., lib. 1 de Trin., non longè à principio : Ego nescio, non requiro, sed consolabor me tamen. Archangeli nesciunt, angeli non audierunt, secula non tenent, propheta non sensit, Apostolus non interrogavit, Filius ipse non edidit. Cesset ergo dolor querelarum : non putet homo suâ intelligentiâ generationis sacramentum posse consequi. Absolutè tamen intelligendus est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Stat in hoc fine intelligentia verborum. Est Filius à Patre, qui est unigenitus ab ingenito, progenies à parente, unus ab uno; non natura deitatis alia et alia, quia ambo unum. Hoc credendo incipe, percurre, persiste; etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim piè infinita prosequitur, etsi non contingat, aliquando tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inseras in illud secretum et arcanum inopinabilis nativitatis, ne te immergas, summam intelligentiæ comprehendere præsumens; sed intellige incomprehensibilia esse. His aliisque multis evidenter ostenditur nobis nullatenùs licere majestatem perscrutari, jus ponere potestati, modum circumscribere infinito.

Quibus auctoritatibus opinionem suam, scilicet, quòd proprietas Patris vel Filii non sit Deus, muniant.

9. Verùmtamen nondùm desistunt impatientiæ spiritu agitati, sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur; quibus ostendere volunt proprietatem quâ Pater est Pater, et proprietatem quâ Filius est Filius, non esse Deum; ad hoc inducentes verba Aug., ton. 2, super illum locum psal. 68: *Et non est substantia*, ita dicentis : Deus enim quædam substantia est. Unde etiam in fide catholicâ sic ædificamur, ut dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius esse substantiæ; quid est unius substantiæ? Quidquid est Pater quod Deus est, hoc est Filius, hoc est Spiritus sanctus. Cùm autem Pater est, non illud est quod vel quo est. Pater enim non ad se, sed ad Filium dicitur; ad se autem, Deus dicitur. Eo igitur quod vel quo Deus est, substantia est. Et quia ejusdem substantiæ est Filius, procul dubio Filius est Deus. Atverò quod Pater est, quia non substantiæ est, sed refertur ad Filium, non sic dicimus Filium Pa-

trem esse, sicut dicimus Filium Deum esse. Ex his verbis significari dicunt quòd proprietas Patris vel proprietas Filii non sit Deus vel essentia divina. Cùm enim dicit, *eo quod Deus est, substantia est, sed quod Pater est substantia non est*, apertè inquiunt ostendi id esse substantiam, quo Deus est; id verò quo Pater est, non esse substantiam. Item cùm ait: *Pater non illud est quod est*, ostendit eum non esse Patrem eo quod substantia est. Non enim simpliciter dixit: Pater non est illud quod est; sed ait: *Cùm Pater est, non est illud quod est*, significans quo Pater est non esse illud quo est, id est, essentiam. Hæc illi ita exponentes, sua commenta simplicibus et incautis vera videri faciunt. Nos autem aliter fore ista intelligenda dicimus. Dicens enim: *Eo quod Deus est, substantia est, sed quod Pater est, substantia non est*, hoc intelligi voluit, quia essentiâ Deus est, et deitate substantia est. Eo enim substantia est, quo Deus est; et è converso, cujus ea est deitas quæ est substantia, et substantia quæ deitas; sed quod Pater est, non est substantia, id est, non quo Pater est, eo substantia est, quia proprietate generationis Pater est, quâ substantia non est. Ipsam tamen proprietatem substantiam esse non negavit. Ita tamen illud intelligendum est quod ait: *Cùm Pater est, non illud est quod est;* id est, non illo Pater est quod vel quo ipse est, id est, essentiâ, sed notione.

Aliis etiam verbis Aug. utuntur ut asserant quod dicunt, scilicet proprietates personarum non esse Dei substantiam.

10. Item illis verbis Aug. vehementer insistunt superiùs positis, scilicet quòd Verbum secundùm quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater: secundùm quod Verbum, non hoc est quod Pater. Si, inquiunt, Verbum non est hoc quod Pater, secundùm hoc quod est Verbum; id ergo quo Verbum est non est illud quo Pater est; proprietas ergo quâ Verbum est, non est quod Pater est, non est igitur divina essentia. Ad quod dicimus quia licèt secundùm quod Verbum, non sit hoc quod Pater est, ea tamen proprietas quâ Verbum est, est id quod Pater est, id est, divina essentia, sed non hoc est hypostasis Patris.

DISTINCTIO XXXIV.

OPINIO QUORUMDAM NON IDEM ESSE PERSONAM ET ESSENTIAM VEL NATURAM DICENTIUM, ET EAMDEM ESSENTIAM NON POSSE ESSE PATREM, ET FILIUM, ET SPIRITUM SANCTUM.

1. Prædictis autem adjiciendum est, quòd quidam perversi sensûs homines in tantam prosiluerunt insaniam, ut dicerent non idem esse naturam Dei et personam sive hypostasim; dicentes eamdem essentiam non posse esse Patrem et Filium sine personarum confusione. Si enim, inquiunt, ea essentia quæ Pater est, est Filius, idem sibi Pater est et Filius. Si hanc rem dicis esse Patrem, aliam quære quam dicas esse Filium. Si verò aliam non quæsieris, sed eamdem dixeris, idem genuit et genitus est. Propter hæc et hujusmodi, inter naturam et personam dividunt, ita ut non recipiant unam deitatis naturam et simplicem esse tres personas. Idque testimonio Hilarii defendere nituntur, qui in lib. 8 de Trinit., quærens utrùm Apostolus Spiritum Dei nominans et Spiritum Christi, idem significaverit utroque verbo, inquit ita: Gentium prædicator volens naturæ unitatem in Patre et Filio docere ait, Rom. 8: *Spiritus Dei in vobis est; si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem Spiritus ejus qui suscitavit Jesum*, etc. Spirituales omnes sumus, si in nobis est Dei Spiritus, sed et hic Spiritus Dei, est et Spiritus Christi. Et cùm Christi Spiritus in nobis est, ejus Spiritus in nobis est qui suscitavit Christum. Et cùm ejus qui suscitavit Christum in nobis est Spiritus, et Spiritus in nobis est Christi, nec tamen non Dei est Spiritus, qui in nobis est. Discerne ergo, ô hæretice, Spiritum Christi à Spiritu Dei; et excitati à mortuis Spiritum Christi à Spiritu Dei Christum à mortuis excitantis. Cùm qui habitat in nobis Spiritus Christi, Spiritus Dei sit; et Spiritus Christi à mortuis excitati Spiritus Dei tantùm sit Christum à mortuis excitantis. Et quæro nunc, in Spiritu Dei utrùm naturam, an rem naturæ significatam existimes. Non est enim idem natura quod res naturæ: sicut non idem est homo et quod hominis est, nec idem est ignis et quod ipsius ignis est; et secundùm hoc non est idem Deus et quod Dei est. Hujus dicti occasione præfati hæretici dogmatizaverunt non idem esse personam et naturam Dei, asserentes naturam Dei non esse tres personas, intelligentes in his præmissis verbis Hilarii per rem naturæ personam, et nomine naturæ divinam naturam. Et ideò dicunt Hilarium interrogâsse hæreticum utrùm per Spiritum Dei putaret significatam esse naturam, an rem naturæ; ut sic ostenderet distinguendum esse inter naturam et rem naturæ, id est, personam.

Hic docet quomodò eis obviat ipsius Scripturæ circumstantia, et qualiter prædicta intelligi debeant; et quòd Spiritus sanctus est res unius naturæ Patris et Filii, et est ipsa natura.

2. Hoc quidam dicunt, non intelligentes piâ diligentiâ Scripturæ circumstantiam; quâ consideratâ percipi potest quomodò præmissa dixerit Hilarius. Subsequenter enim in eâdem serie ostendit in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cùm dicitur, *Spiritus Domini super me;* aliquando significari Filium, ut cùm dicitur: *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate se dæmones ejicere demonstrans; aliquando Spiritum sanctum; ut ibi: *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem.* Quod dicit consummatum fuisse, cùm Apostoli Spiritu sancto misso omnibus linguis locuti sunt. Deinde quare hanc distinctionem fecerit, et quòd in superioribus per verba Apostoli idem Spiritus sanctus significatus sit, et quòd ipse sit res unius naturæ Patris et Filii, apertè ostendit inquiens ita: Hæc idcircò sunt demonstrata, ut quâcumque parte hæretica falsitas se contulisset, finibus veritatis concluderetur. Habitat enim in nobis Christus, quo habitante habitat Deus; et cum habitat in nobis Spiritus Christi, non aliud habitat quàm Spiritus Dei. Quòd si per Spiritum sanctum Christus in nobis intelligitur esse, hunc tamen ita Spiritum Dei ut Spiritum Christi esse noscendum est; et cùm per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, indifferens natura Filii creditur esse à Patre, cùm Spiritus sanctus qui est Spiritus Christi et Spiritus Dei, res naturæ demonstretur unius. Quæro nunc ergo quomodò non ex naturâ unum sunt? A Patre procedit Spiritus veritatis, à Filio mittitur, et à Filio accipit. Sed omnia quæ habet Pater, Filii sunt. Idcircò qui ab eo accipit, Dei Spiritus est, et idem Spiritus Christi est. Res naturæ Filii est, sed et eadem res et naturæ Patris est, et Dei excitantis Christum à mortuis Spiritus est; et idem Spiritus Christi est à mortuis excitati. In aliquo differt Christi et Dei natura, ne eadem sit, si præstari potest ut Spiritus qui Dei est, non sit etiam Christi. Est ergo in nobis Spiritus Dei, et est in nobis Spiritus Christi; et cùm Spiritus Christi inest, inest Spiritus Dei. Ita cùm quod Dei est, et Christi est, et quod Christi est Dei est, non potest aliud diversum Christus esse quàm Deus est. Deus igitur Christus est unus cum Deo Spiritus, secundùm illud Joan. 10: *Ego et Pater unum sumus*, in quo docet Veritas unitatem esse naturæ, non solitudinem unionis. Ecce si hæc verba diligenter attendas, invenis Spiritum sanctum rem naturæ dici Patris et Filii; et eumdem dici esse naturam Dei, ubi dicitur: Per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, si per Spiritum sanctum Christus est in nobis. Itaque in Trinitate non ita distinguendum est inter naturam et rem naturæ, sicut in rebus creatis, quia, ut ait Hilarius, lib. 1 de Trinit., in medio, comparatio terrenorum ad Deum nulla est; et si qua comparationum exempla interdùm afferuntur, nemo ea existimet absolutè in se rationis perfectionem continere. Non enim humano sensu de Deo loquendum est.

Quòd propter res creatas illud dixerit : Non idem est natura et res naturæ.

3. Ad naturam ergo rerum creatarum respiciens, inquit : Non idem est natura quòd res naturæ, subjiciens exempla de ipsis creaturis. Inde ostendens erroris esse sub mensurâ creaturarum metiri Creatorem, addit : Et secundùm hoc non idem est Deus et quod Dei est; ac si diceret : Si ad instar creaturarum de Creatore sentis, cogeris fateri quia non idem est Deus et quod Dei est; quod dicere impium est, cùm Spiritus Dei Deus sit, et Dei Filius sit Deus.

Quòd non aliud est Deus et quæ sua sunt, ita ut insint; alia enim sunt quæ insunt, alia quæ non insunt.

4. Non ergo secundùm corporales modos, ut in eâdem subdit serie, accipienda sunt hæc quæ de Deo dicuntur ; ubi evacuans opinionem eorum qui ita putant aliud Deum esse et aliud quod Dei est, aliudque naturam Dei et rem naturæ, ut est in creaturis, apertè docet non aliud esse Deum, et aliud quod Dei est, aliudque naturam Dei et quæ sua sunt, ita ut insint illi, sic dicens : Homo aut aliquid ei simile cùm alicubi erit, alibi non erit, quia id quod est illìc continetur ubi fuerit in formâ ad id natura ejus; ut, ubique sit qui insistens alicubi sit. Deus autem immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquàm non adsit, nec desit usquàm, quæ se omnem per sua edocet, et sua non aliud quàm se esse significat; ut ubi sua insint, ipse esse per sua intelligatur. Non autem corporali modo cùm alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cùm per sua in omnibus esse non desinat. Non autem aliud sunt quàm quod ipse est quæ sua sunt. Et hæc propter naturæ intelligentiam dicta sunt. His verbis apertè significatur, si tamen intelligis, hæretice, quia divina natura non aliud est ab his quæ sua sunt, ita ut insint; et per illa in omnibus suis est quæ non insunt. Sua enim sunt etiam quæ non insunt, id est, omnes creaturæ; et sua sunt quæ insunt, ut tres personæ, quæ sunt ejusdem naturæ et eadem natura; sicut supra August. testimonio firmavimus, dicentis tres personas esse ejusdem essentiæ vel eamdem essentiam, sed non ex eâdem essentiâ, ne aliud intelligatur essentia, aliud persona. Non tamen diffitemur aliquam distinctionem habendam fore secundùm intelligentiæ rationem, cùm dicitur hypostasis, et cùm dicitur essentia ; quia ibi significatur quod est commune tribus, hìc verò non. Est tamen hypostasis essentia, et è converso. Fateamur ergo unum atque idem esse tres personas secundùm essentiam, differentes autem proprietatibus. Unde Aug., tom. 8, super locum prætaxatum psalmi 68, ait : Quæris quid sit Pater? Respondetur, Deus. Quæris quid sit Filius? Respondetur, Deus. Quæris quid sit Pater et Filius? Respondetur, Deus, Deus. De singulis interrogatus, Deum responde. De utroque interrogatus, non deos, sed Deum responde. Non sic in hominibus. Tanta enim est ibi substantiæ unitas, ut qualitatem admittat, pluralitatem non admittat. Si ergo tibi dictum fuerit, cùm dicis Filium Dei esse quod Pater est : Profectò Filius Pater est; responde : Secundùm substantiam tibi dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundùm id quod ad aliud dicitur. Ad se enim dicitur Deus, ad Patrem dicitur Filius, rursùmque Pater ad se dicitur Deus, ad Filium Deus Pater dicitur; quod dicitur ad Filium Pater, non est Filius, quod dicitur filius ad patrem, non est pater; quod dicitur pater ad se, hoc est Pater et Filius, id est, Deus.

Utrùm ita possit dici, unus Deus trium personarum vel tres personæ unius Dei, ut dicitur una essentia trium personarum, et tres personæ unius essentiæ.

5. Hìc considerandum est, cùm Deus sit divina essentia, et ita dicatur unus Deus esse tres personæ, sicut una essentia dicitur tres personæ, utrùm ita valeat sanè dici, unus Deus trium personarum, et tres personæ unius essentiæ. In his locutionibus Scripturæ usus nobis æmulandus videtur, ubi frequenter reperitur ita dictum : Una est essentia trium personarum, et tres sunt personæ unius essentiæ; nusquàm autem occurrit legisse, unum Deum trium personarum, vel tres personas unius Dei. Quod ideò puto sanctos doctores vitâsse, ne ita fortè acciperetur in divinis personis, ut accipitur cùm de creaturis simile quid dicitur. Dicitur enim Abraham, Isaac et Jacob, et Deus omnis creaturæ. Quod utique dicitur propter principium creationis, vel gratiæ privilegium, et creaturæ subjectionem vel servitutem. Cùm ergo in Trinitate nihil sit creatum vel serviens vel subjectum, non admisit fides in Trinitate talem locutionis modum. Ita etiam è converso non dicitur de Dei essentiâ quòd ipsa sit essentia Abraham, Isaac, et Jacob, vel alicujus creaturæ; ne Creatoris et creaturæ naturam confundere videamur.

Quòd licèt potentia, sapientia, bonitas de Deo secundùm substantiam dicantur in Scripturâ, tamen solent hæc nomina distinctè ad personas interdùm referri.

6. Ex prædictis constat quòd sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas de Deo dicuntur secundùm substantiam. Quæ autem secundùm substantiam de Deo dicuntur, tribus personis pariter conveniunt. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas Patris, et Filii, et Spiritûs sancti; et hi tres eadem potentia eadem sapientia, eadem bonitas. Unde aperitur in Trinitate summa esse perfectio. Si enim ibi deesset potentia, vel sapientia, vel bonitas, non esset summum bonum. Sed quia ibi est perfecta potentia, infinita sapientia, incomprehensibilis bonitas, rectè dicitur et creditur summum bonum. Cùmque unum et idem penitùs sit in Deo potentia, sapientia, bonitas, in sacrâ tamen Scripturâ frequenter solent hæc nomina distinctè ad personas referri, ut Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuatur, quod quare fiat, non est otiosum inquirere.

Quare id fiat, scilicet quòd Patri potentia, Filio sapientia attribuatur.

7. Id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit, ne Dei immensitatem similitudine creaturæ metiremur. Dixerat enim Scriptura sacra, quia Deus Pater est, et quòd Deus Filius est; et audivit hoc homo qui hominem patrem viderat, Deum Patrem non viderat; cogitare cœpit ita esse in Creatore ut viderat esse in creaturis, à quibus hæc nomina translata sunt ad Creatorem, in quibus pater est prior filio, filius est posterior patre, et ex antiquitate in patre defectus, ex posteritate in filio imperfectio sensûs solet notari. Ideò occurrit Scriptura dicens Patrem potentem, ne videatur prior Filio, et ideò minùs potens; et Filium sapientem, ne videatur posterior Patre, et ideò minùs sapiens.

Quare Spiritui sancto bonitas attribuatur.

8. Dictus est etiam Spiritus sanctus Deus, et dictus est habere Spiritum Deus; et videbatur hoc quasi nomen inflationis et tumoris. Unde humana conscientia ad Deum pro rigore et crudelitate accedere metuit. Ideòque Scriptura temperavit sermonem suum, Spiritum bonum nominans, ne crudelis putaretur qui mitis erat; non quòd Pater solus sit potens vel magis potens, et Filius solus sapiens vel magis sapiens, et Spiritus sanctus solus bonus vel magis bonus. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas trium, sicut una essentia. Ideòque sicut dicitur Filius homousios, id est, consubstantialis Patri, ita et coomnipotens.

De hoc nomine homousion, ubi in auctoritatem receptum sit et quid significet.

9. Hìc non est prætermittendum quòd Aug., in lib. 3 contra Maximinum, dicit de hoc nomine *homousion*, quo Latini tractatores frequenter utuntur. Pater, inquit, et Filius unius sunt ejusdemque substantiæ. Hoc est illud *homousion*, quod in concilio Nicæno adversùs hæreticos Arianos à catholicis Patribus Veritatis auctoritate firmatum est. Quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minùs quàm oportuit intellectum (quam tamen fides antiqua pepererat), multis paucorum fraude deceptis, hæretica impietas sub hæretico imperatore Constantino labefactare tentavit. Sed post non longum tem-

pus libertate fidei catholicæ prævalente, postquàm vis verbi sicut debuit intellecta est, *homousion* illud catholicæ fidei sanitate longè latèque distensum est et diffusum. Quid enim est *homousion*, nisi unius ejusdemque substantiæ? Quid est, inquam, *homousion*, nisi : *Ego et Pater unum sumus* (Joan. 10)? Non ergo inter profanas vocum novitates hoc vitandum est.

De nominibus quæ translativè et per similitudinem de Deo dicuntur.

10. Præterea sciendum est quòd in assignatione distinctionis nominum, inter alia quæ supra diligenter executi sumus, quædam diximus translativè et per similitudinem de Deo dici; ut *speculum*, *splendor*, *character*, *figura*, et hujusmodi; de quibus pio lectori breviter trado quod sentio, ut si ratione similitudinis consideratâ ex causis dicendi dictorum intelligentiam assumat, sed catholicam.

Nihil dignum excellentiæ ineffabilis Trinitatis se tradidisse dicit, ad alia transiturus.

11. De sacramento unitatis atque Trinitatis summæ et ineffabilis multa jam diximus. Nihil tamen ejus ineffabilitate dignum tradidisse profitemur, sed potiùs ex nobis mirificatam ejus scientiam, nec potuisse nos ad illam.

DISTINCTIO XXXV.

DE QUIBUSDAM QUÆ SECUNDUM SUBSTANTIAM DE DEO DICUNTUR, QUÆ SPECIALEM EFFLAGITANT TRACTATUM, SCILICET DE SCIENTIA, ET DE PRÆSCIENTIA, ET PROVIDENTIA, ET DISPOSITIONE, PRÆDESTINATIONE, VOLUNTATE ET POTENTIA.

1. Cùmque supra disseruerimus ac plura dixerimus de his quæ communiter secundùm substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quædam specialem efflagitant tractatum : de quibus modò tractandum est, id est, de scientiâ, præscientiâ, providentiâ, dispositione, prædestinatione, voluntate et potentiâ. Sciendum est ergo quòd sapientia vel scientia Dei, cùm sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantùm scientia, sed etiam præscientia vel providentia. Et est scientia sive providentia non de futuris tantùm, sed de omnibus : de bonis scilicet et de malis; dispositio verò, de faciendis; prædestinatio, de omnibus salvandis, et de omnibus bonis, qui et hìc liberantur, et in futuro coronabuntur. Prædestinavit enim Deus ab æterno homines, ad bona eligendo; et prædestinavit, eis bona præparando. Quòd homines prædestinavit, Apostolus ostendit dicens, Rom. 8 : *Prædestinavit quos præscivit fieri conformes imagini Filii sui*, et Ephes. 1 : *Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati.* Quòd autem bona eis præparaverit, propheta Isaias, c. 46, ostendit dicens : *Oculus non vidit, Deus, abs te, quæ præparâsti diligentibus vel expectantibus te.* Ergo ab æterno prædestinavit quosdam futuros bonos et beatos, id est, elegit ut essent boni et beati; et bona eis prædestinavit, id est, præparavit. Providentia autem est gubernandorum; quæ utique eodem modo videtur accipi, quo dispositio. Interdùm tamen providentia accipitur pro præscientiâ. Sapientia verò vel scientia de omnibus est, scilicet bonis et malis, et de præsentibus, præteritis et futuris; et non tantùm de temporalibus, sed etiam de æternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia, ut se ipsum nesciat, sed ipse solus seipsum perfectè novit; cujus scientiæ comparatione omnis creaturæ scientia imperfecta est.

Utrùm scientia, vel præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.

2. Hìc considerari oportet utrùm scientia, vel præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura. Cùm enim præscientia sit futurorum, et dispositio faciendorum, et prædestinatio salvandorum, si nulla essent futura, si nihil esset facturus Deus, vel aliquos salvaturus, non videtur potuisse in Deo esse præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio, potuit autem Deus nulla præscire futura, potuit non creare aliquid, ut non salvare aliquos, potuit ergo in Deo non esse præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio. Ad hoc autem ita à quibusdam opponitur. Si, inquiunt, potuit præscientia Dei non esse in Deo ab æterno, et potuit non esse; si verò potuit non esse, cùm præscientia Dei sit ejus scientia, et scientia sit ejus essentia; potuit ergo non esse ab æterno id quod est ejus divina essentia. Ita et de dispositione et prædestinatione, quæ est divina essentia, objiciunt. Addunt quoque et alia, ita loquentes : Si potuit Deus non præscire quod scire, et scire quod esse; potuit ergo non esse. Item, cùm idem sit Deum præscium esse et Deum esse, si potuit non esse præscius, potuit non esse Deus. Potuit autem non esse præscius, si potuit nulla præscire : at potuit nulla præscire, quia potuit nulla facere.

Responsio, quòd præscientia, et dispositio et prædestinatio quasi relativè dicuntur ad futuras res vel ad faciendas.

3. Ad hoc juxta modulum nostræ intelligentiæ ita dicimus. Præscientia vel dispositio vel prædestinatio ad aliquid dici videntur. Sicut enim Creator ad creaturam relativè dicitur, ita præscientia vel præscius ad futura referri videtur, et dispositio ad facienda, ac prædestinatio ad salvanda. Verùmtamen Creator ita relativè dicitur, ut essentiam non significet. Præscientia verò vel præscius et in respectu futurorum dicitur, et essentiam designat; ita etiam dispositio, et prædestinatio. Ideòque cùm dicitur : Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia, vel non esset Deus præscius, quia varia est ibi causa dicendi, distingui oportet rationem dicti. Cùm ergo dicis : Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia vel non esset præscius; si in dicendo hanc causam attendis, scilicet, quia nulla essent subjecta ejus præscientiæ, unde ipsa possit dici præscientia vel ipse præscius, quod utrumque dicitur propter futura, verus est intellectus; sin autem eâ ratione id dicis, quòd non sit in eo scientia quâ præscit futura, vel quòd ipse non sit Deus qui est futurorum præscius, falsa est intelligentia. Similiter et illæ locutiones determinandæ sunt. Potuit non esse præscientia Dei, vel potuit non esse præscius, et potuit Deus non præscire aliqua, id est, potuit esse quòd nulla futura subjecta essent ejus scientiæ, et ita non posset dici præscius vel præscire, vel scientia ejus vel præscientia; non tamen eò minùs ipse esset, vel ejus scientia. Sed non posset dici præscius vel præscire vel præscientia, si ejus scientiæ futura nulla forent subjecta. Similiter de dispositione et prædestinatione vel providentiâ. Hæc enim, ut dictum est, ad temporalia referuntur, et de temporalibus tantùm sunt.

Quòd scientia Dei non tantùm est de temporalibus, sed etiam de æternis.

4. Scientia verò vel sapientia non tantùm de temporalibus, sed etiam de æternis. Ideòque etsi nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem quæ modò est; nec minor esset quàm modò, nec major est quàm esset. Scivit ergo Deus ab æterno æternum, et omne quod futurum erat, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minùs præterita et futura quàm præsentia, et suâ æternâ sapientiâ et immutabili scit ipse omnia quæ sciuntur. Omnis enim ratio supernæ et æternæ sapientiæ, ut ait Ambrosius, in eo est, quia omnem sapientiam et essentiam capit sua immensa scientia.

Quare omnia dicantur esse in Deo, et quod factum habet vitam in eo.

5. Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab æterno. Unde Aug., tom. 3, lib. 5, super Gen., c. 18 : Hæc visibilia, inquit, antequàm fierent, non erant, quomodò ergo nota Deo erant quæ non erant? Et rursùs : Quomodò ea faceret quæ sibi nota non erant; non enim quidquam fecit ignorans. Nota fecit, non facta cognovit. Proinde antequàm fierent, et erant, et non erant. Erant in Dei scientiâ, non erant in suî naturâ. Ipsi autem Deo non audeo dicere alio

modo innotuisse cùm ea fecisset, quàm illo quo ea noverat ut faceret; apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Ecce hìc habes quòd hæc visibilia antequàm fierent, in Dei scientiâ erant. Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod factum est dicitur vita esse in ipso; non ideò quòd creatura sit Creator, vel quia ista temporalia essentialiter sint in Deo, sed quia in ejus scientiâ semper sint quæ vita est.

Quòd eâdem ratione dicuntur omnia ei præsentia.

6. Inde est etiam quòd omnia dicuntur ei præsentia esse, non solùm ea quæ sunt, sed etiam ea quæ præterierunt, et ea quæ futura sunt: secundùm illud Rom. c. 4: *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquàm ea quæ sunt.* Quia, ut ait Ambr. in lib. de Trin., ita cognoscit ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt. Et hâc ratione omnia dicuntur esse in eo, vel apud eum, sive ei præsentia. Unde Aug., lib. 5, cap. 8, tom. 8, super illum locum psal. 49: *Et pulchritudo agri mecum est:* Ideò, inquit, mecum est, quia apud Deum nihil præteriit, nihil futurum est. Cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur jam præterita, cum illo sunt omnia cognitione quâdam ineffabili sapientiæ Dei. Ecce hìc aperit August. ex quâ intelligentiâ accipienda sunt hujusmodi verba: Omnia sunt Deo præsentia, in Deo sunt omnia vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo, vita; quia ineffabilis omnium cognitio in eo est.

DISTINCTIO XXXVI.

UTRUM CONCEDENDUM SIT OMNIA ESSE IN DEI ESSENTIA, VEL IN EO PER ESSENTIAM, UT OMNIA DICUNTUR ESSE IN DEI COGNITIONE VEL PRÆSCIENTIA.

1. Solet hìc quæri, cùm omnia dicuntur esse in Dei cognitione seu præscientiâ, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio vel præscientia sit divina essentia, utrùm concedendum sit omnia esse in divinâ essentiâ, vel in Deo per essentiam. Ad quod dicimus quia Dei cognitio ejus utique essentia est; et ejus præscientia, in quâ sunt omnia, ipsius cognitio est; nec tamen omnia quæ sunt in ejus præscientiâ vel cognitione, in ejus essentiâ esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse ejusdem cum Deo essentiæ. In Deo enim dicitur esse per essentiam quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se in præscientiâ suâ quæ non habet in suî naturâ. Unde Aug., tom. 10, serm. 11, de Verbis Apostoli, ita ait: Elegit nos ante mundi constitutionem. Quis sufficit hoc explicare? Eliguntur qui non sunt; nec erat qui elegit, nec vanè elegit. Elegit tamen, et habet electos quos creaturus est eligendos, quos habuit apud semetipsum non in naturâ suâ, sed in præscientiâ suâ. Nondùm erant quibus promittebatur; sed et ipsi promissi sunt, quibus promittebatur. Ecce hìc apertè dicit Deum apud semetipsum habere electos ante mundi constitutionem, non in naturâ suâ, sed in præscientiâ suâ; cùm tamen ejus præscientia non aliud sit quàm ejus natura, quia ipsius præscientia ejus est notitia. Potest tamen ad electos referri cùm ait *in naturâ suâ*, id est, illorum. Illos quippe habuit ab æterno apud se, non in naturâ suî, id est, illorum, qui nondùm erant, sed in suâ præscientiâ, quia eos ita novit ac si essent.

Utrùm mala debeant dici esse in Deo, ubi sunt omnia bona, cùm utraque sint in ejus cognitione et præscientiâ; omnia enim cognoscit.

2. Post prædicta quæritur, cùm omnia dicantur esse in Deo non per essentiam naturæ, sed per cognitionem scientiæ, et Deus sciat bona et mala, utrùm concedendum sit simpliciter mala esse in Deo, sive esse in Deo per cognitionem. Scit enim Deus et scivit semper omnia, tam bona quàm mala, etiam antequàm fierent, et præscivit ab æterno ea futura. Ideòque cùm omnia bona diximus esse in Deo propter præscientiam cognitionis, eâdem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, cùm ea semper noverit, et per cognitionem ei præsentia fuerint. Præcognovit enim Deus ab æterno quosdam futuros malos, et eorum malitiam ut ait Aug., præscivit, sed non præparavit. Cùm ergo peccata omnium sciat, numquid intelligendum est ea includi in illâ generalitate locutionis, quâ dixit Apostolus, Rom. 11, omnia esse in Deo? *Ex ipso*, inquit, *et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Sed quis, nisi insanus, dixerit mala esse in Deo? Illa enim esse in Deo intelliguntur, quæ ex ipso, et per ipsum sunt; ea verò per ipsum sunt et ex ipso quorum auctor est; sed non auctor nisi bonorum. Non ergo ex ipso, et per ipsum sunt nisi bona; ita ergo non in ipso sunt nisi bona, non ergo mala in Deo sunt; quia licèt ea noscat, non tamen ita omninò noscit, ut bona. Mala ergo quasi de longè cognoscit, ut ait Propheta, ps. 137: *Et alta à longè cognoscit;* id est, superbiam. Et alibi, ad Deum loquens de malis, ait: *De absconditis tuis adimpletus est venter eorum.* Quod exponens Aug.: Abscondita, inquit, peccata sunt, quæ à lumine tuæ veritatis absconduntur. Sed quomodò peccata à lumine veritatis divinæ absconduntur, cùm à Deo sciantur? Si enim non sciret, quomodò de illis judicaret, et pro illis malos damnaret? Alibi propheta: *Quia neque ab Oriente neque ab Occidente deest.* Quod exponens Cassiodorus, inquit: Neque à bonis, neque à malis deest Deus, sed omnibus præsens et cognitor est. Cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientiam; sed bona cognoscit etiam per approbationem et per beneplacitum, mala verò non. Unde Cassiod., super psal. 16, dicit: Peccata abscondita Deo sunt, quia non novit, id est, approbat. Et ex eo sensu Aug. dixit ea abscondita à lumine Dei. Qui etiam in lib. ad Helvidium insinuat cognitionem Dei variis modis accipiendam, inquiens: Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos vel aliqua; qui tamen in judicio quibusdam dicet: *Non novi vos*, sed eorum improbatio hoc verbo insinuata est. Ecce non cognoscere dicitur Deus quæ non approbat, quæ ei non placent. Apparet itaque verum esse quod diximus, scilicet quia quodam modo cognoscit Deus bona, quo non cognoscit mala. Pariter quidem utraque eodem modo noscit, quantùm ad notitiam, sed bona, etiam approbatione et beneplacito cognoscit.

Hìc aperit quare bona tantùm dicantur esse in Deo, et non mala.

3. Et inde est quòd bona tantùm dicuntur esse in Deo, non mala, et illa propè, hæc longè; quia licèt in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis præsentiam, et Deus bona et mala cognoscat, mala tamen non cognoscit nisi per notitiam, bona verò non solùm per scientiam, sed per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita ea scit, ut etiam approbet et placeant, id est, ita scit, ut eorum sit auctor.

Quòd idem est omnia esse ex Deo, et per ipsum, et in ipso.

4. Proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse, omnia esse *ex Deo, et per ipsum, et in ipso.* Unde Ambr., in lib. 2 de Spiritu sancto, c. 12: Hæc tria, *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt*, Rom. 11, omnia unum esse supra diximus. Cùm dicit *per ipsum* esse omnia, non negavit *in ipso* esse omnia. Eamdem vim habent omnia hæc, scilicet *cum ipso, et in ipso, et per ipsum;* et unum in his atque consimile, non contrarium intelligitur. Ecce habes, quia ex eâdem intelligentiâ Scriptura dicit esse omnia *in ipso, et per ipsum, et ex ipso, et cum ipso.* Cùm ergo ex eâdem ratione omnia dicantur esse *ex Deo*, vel *per ipsum*, non solùm quia scit, sed etiam quia eorum auctor est, consequitur ut eâdem ratione ea esse in Deo dicantur, scilicet quia scit, et eorum auctor esse dicitur, quia *in illo vivimus, et movemur, et sumus.* Cùm ergo non sit auctor nisi bonorum, meritò sola bona *in eo* esse dicuntur, sicut *ex ipso, et per ipsum.* Cùm ergo in ejus cognitione vel præscientiâ sint omnia, scilicet bona et mala, in eo tamen non dicuntur esse, nisi bona, quorum auctor est. Unde Aug., in lib. de Naturâ boni: Cùm audimus, inquit, *ex Deo, et per ipsum, et in ipso esse omnia*, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturaliter sunt.

Neque enim ex ipso sunt peccata, quæ naturam non servant, sed vitiant; quæ ex voluntate peccantium nascuntur omnia. Hìc apertè dicitur quòd in illâ generalitate locutionis bona tantùm continentur.

Quòd omnia ex Patre, et per Patrem et in Patre sunt; ita et de Filio, et de Spiritu sancto est dicendum, licèt propter personas fiat distinctio.

5. Præterea sciendum est quòd licèt ibi indicetur distinctio personarum, cùm dicitur, *ex ipso, et per ipsum, et in ipso*, omnia tamen ex Patre, et per Patrem, et in Patre sunt. Similiter de Filio et de Spiritu sancto accipiendum est. Unde Aug. in lib. 1 de Trin. c. 10: Non confusè, inquit, accipiendum est quod ait Apostolus: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso. Ex ipso* dicens, propter Patrem; *per ipsum*, propter Filium; *in ipso*, propter Spiritum sanctum. Vigilanter autem attende, ne quia Patrem volens intelligi dixit *ex ipso*, sic intelligas omnia esse à Patre, ut neges omnia esse ex Filio, vel ex Spiritu sancto, cùm ex Patre, et per Patrem, et in Patre omnia esse sanè dici possunt; similiter et de Filio et de Spiritu sancto dicendum est.

Quòd non omnia quæ ex Deo sunt, etiam de ipso sunt; sed è converso.

6. Illud etiam hìc annectendum est, quòd non omnia quæ dicuntur esse ex Deo, etiam de ipso esse dici debeant. Quia, ut Aug. in lib. de Naturâ boni, cap. 27, non hoc significat penitùs ex ipso, quod de ipso. Quod enim de ipso est, potest dici esse ex ipso; sed non omne quod ex ipso est, potest dici esse de ipso, quia non est de suâ substantiâ. Et ex ipso enim sunt cœlum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantiâ suâ. Sicut aliquis homo si generat filium, et faciat domum, et ex ipso est filius, ex ipso est et domus; sed filius de ipso, domus verò de terrâ et ligno, non de ipso.

Quæ dicta sunt summatim colligit.

7. Ex præmissis apertum est quòd in Dei cognitione sive præscientiâ sunt, omnia scilicet bona et mala; sed non omni modo sunt ibi mala, quo bona; et quòd in Deo bona tantùm sunt, sicut ex ipso, et per ipsum, non mala. Et ex quo sensu hæc accipienda sint assignatum est. Et quòd de ipso non dicitur esse propriè, quod aliud est ab ipso. Ex ipso autem esse dicuntur omnia, quæ eo auctore sunt.

DISTINCTIO XXXVII.

QUIBUS MODIS DICATUR DEUS ESSE IN REBUS.

1. Et quoniam demonstratum est ex parte quomodò omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hìc quibus modis dicatur Deus esse in rebus; si tamen id humana mens vel ex parte dignè valeat cogitare, vel lingua sufficiat eloqui. Sciendum ergo est quòd Deus incommutabiliter semper in se existens, præsentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni naturâ sive essentiâ sine suî definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et præterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentiùs, scilicet per gratiam inhabitans; et in homine Christo excellentissimè; in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat, ut ait Apostolus. In eo enim Deus habitavit, non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. Ne autem ista (quia capacitatem humanæ intelligentiæ excedunt) falsitatis arguere aliqui præsumant, sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Beatus Gregorius super Cantica canticorum (1) inquit: Licèt Deus communi modo omnibus rebus insit præsentiâ, potentiâ, substantiâ, tamen familiariori modo per gratiam dicitur esse in illis qui mirificentiam operum Dei acutiùs et fideliùs considerant. De hoc enim eodem Aug., ad Dardanum in lib. de Præsentiâ Dei, ait: Cùm Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, æternâ stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus; sed in quibus habitat, habent eum pro suæ capacitatis diversitate, alii ampliùs, alii minùs, quos ipse sibi dilectissimum templum gratiâ suæ bonitatis ædificat. Hilarius quoque, in lib. 8 de Trin., apertissimè docet Deum ubique esse. Deus, inquit, immensæ virtutis vivens potestas, quæ nusquàm non adsit, non desit usquàm, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo cùm alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cùm et in omnibus esse non desinat. Ambr., in lib. de Spiritu sancto, Spiritum sanctum probat non esse creaturam, quia ubique est, quod est proprium divinitatis, ita dicens: Cùm omnis creatura certis naturæ suæ sit circumscripta limitibus, quomodò quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatam virtutem, quæ et in omnibus, et ubique semper est; quod utique divinitatis et dominationis est proprium. Idem in eodem: Domini est omnia complere, qui dicit: *Cœlum et terram ego compleo.* Si ergo Dominus est qui cœlum complet et terram, quis ergo potest Spiritum sanctum judicare dominationis et divinæ potestatis exortem, qui replevit orbem, et, quod plus est, replevit et Jesum, totius mundi Redemptorem? Ex his aliisque pluribus auctoritatibus apertè monstratur quòd Deus ubique in omni creaturâ essentialiter, præsentialiter, et potentialiter est.

(1) Non invenitur super Cant., sed ad sensum Ezech.

Quòd in sanctis non modò est, sed etiam habitat, qui non ubicumque est habitat.

2. In sanctis verò etiam habitat, in quibus est per gratiam; non enim ubicumque est, ibi habitat; ubi verò habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum ejus, et sedes ejus. Unde per Isaiam 66, 2, Dominus ait: *Cœlum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum*, quia in electis qui sunt cœlum, habitat Deus et regnat, qui ejus voluntati devoti obtemperant; malos verò qui sunt terra, judicii districtione calcat. Unde in lib. Sap. dicitur *thronus sapientiæ* anima justi, quia in justis specialiùs est quàm in aliis rebus; in quibus tamen omnibus totus est, quemadmodùm anima, ait Aug., tom. 2, in epistolâ 28, ad Hieronymum, de Origine animæ, per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus, nec major in majoribus; sed tamen in aliis intensiùs, et in aliis remissiùs operatur, cùm in singulis particulis corporis essentialiter tota sit. Ita et Deus cùm sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis tamen pleniùs esse dicitur quos inhabitat, id est, in quibus ita est, ut faciat eos templum suum; et ibi tales cum eo sunt jam ex parte, sed in beatitudine perfectè. Mali verò, etsi ibi sint ubi ipse est, qui nusquàm deest, non tamen sunt cum eo. Unde Aug., tom. 9, tract. 111, super Joan. 17: Non satis fuit dicere: *Ubi ego sum, et illi sint;* sed addidit *mecum*, quia et ibi miseri possunt esse ubi et ille est, qui nusquàm deest. Sed beati sunt cum illo, quia non sunt beati nisi ex eo quòd cum illo sunt, qui fruuntur eo, et vident illum sicut est. Mali verò non sunt cum illo, et cæci in luce non sunt cum luce; nec boni ita nunc sunt cum eo ut videant per speciem, etsi sunt aliquo modo cum eo per fidem. Quomodò autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenùs intelligere valebis quæ supra dicta sunt, cùm de Spiritûs sancti processione temporali ageretur; ubi, licèt ex parte, exponitur (*ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus*) quomodò Spiritus sanctus inhabitet in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat.

Ubi erat vel habitabat Deus antequàm esset creatura.

3. Si autem quæritis ubi habitabat Deus antequàm sancti essent, dicimus quia in se habitabat. Unde Aug., in lib. 3, cap. 21 contra Maximinum: In templo, inquit, suo habitat Deus, scilicet in sanctis qui sunt templum Dei, modò secundùm fidem ambulantes, et templum Dei erunt aliquando secundùm speciem, qualiter etiam nunc templum Dei sunt angeli. Sed, dicet aliquis: Antequàm faceret Deus cœlum et terram, antequàm faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus; apud te habitat, et apud se est. Non ergo sancti sic sunt domus Dei, ut eâ subtractâ cadat Deus; imò sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant.

Multa hìc breviter docet quæ confirmant prædicta.

4. Sciendum est etiam quia, ut ait Aug., in lib. ad Dardanum, tom. 2, epist. 57, dici nisi stultissimè nequit Spiritum sanctum non habere locum in nostro corpore, quòd totum anima nostra impleverit. Stultiùs dicitur etiam angustis alicubi impediri Trinitatem, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus alicubi simul esse non possint. Verùm illud est multò mirabilius, quòd cùm Deus ibique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Quis porrò audeat opinari, nisi inseparabilitatem Trinitatis penitùs ignoret, quòd in aliquo possit habitare Pater et Filius, in quo non habitet Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non habitet Pater et Filius? Fatendum est ergo ubique esse Deum per divinitatis præsentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. Propter hanc enim inhabitationem gratiæ non dicimus : Pater noster qui es ubique, cùm et hoc verum sit, sed : *Qui es in cœlis*, Matth. 6, id est, in sanctis, in quibus est quodam excellentiori modo.

Quòd Deus inhabitator est quorumdam nondùm cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium.

5. Illud quoque mirabile est, quia, ut ait Aug. in eodem, Deus est inhabitator quorumdam, nondùm cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent, qui cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificant. Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, et regenerati Spiritu sancto, qui nondùm valent cognoscere Deum. Ergo quem potuerunt illi nôsse nec habere, isti potuerunt habere antequàm nôsse. Beatissimi autem sunt illi quibus est Deum habere, quod nôsse. Hìc aliquatenùs aperit Aug. quomodò Deus habitet in aliquo, id est, habeatur, cùm videlicet ita est in aliquo, ut ab eo cognoscatur et diligatur.

Quomodò Deus totus ubique sit per essentiam, non potest intelligi ab humano sensu.

6. Ex prædictis patet quòd Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam. Cùmque superiùs, licèt tenuiter, ostensum sit quâ ratione dicatur habitare in quibusdam, nunc efflagitaret ordinis ratio id etiam assignari, quomodò ubique per essentiam et totus sit; nisi hujus considerationis sublimitas atque immensitas humanæ mentis sensum omninò excederet, ut etiam ait Chrys. super Epistolam ad Hebr. Sicut multa de Deo intelligimus quæ loqui penitùs non valemus, ita multa loquimur quæ intelligere non sumus idonei. Verbi gratiâ, quòd ubique Deus est scimus et dicimus; quomodò autem ubique sit, intellectu non capimus. Item quòd est incorporea quædam virtus quæ est omnium causa bonorum scimus, quomodò autem vel quæ ista sit penitùs ignoramus.

Quorumdam opinio, qui præsumunt ostendere quomodò Deus ubique sit per essentiam, potentiam, præsentiam.

7. Quidam tamen immensa ingenio suo metiri præsumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quòd Deus ubique per essentiam esse dicitur; non quòd Dei essentia propriè sit in omni loco et in omni creaturâ, sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eam habet esse; et omnis locus, in quo illud est. Iidem etiam dicunt ideò Deum ubique dictum esse per præsentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei præsentia, et quæ in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriæ substantiæ suæ facit ut etiam loca sint, et omnia quæ in eis sunt. Sed licèt hæc vera sint quæ asserunt in explanandis intelligentiis prædictorum, in illis tamen verbis quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet.

Quòd Deus cùm sit in omnibus rebus, non tamen sordibus rerum inquinatur.

8. Solet etiam ab eisdem quæri quomodò Deus substantialiter insit omnibus rebus, et corporalium sordium inquinationibus non contingatur, quod tam frivolum est, ut nec responsione sit dignum, cùm etiam spiritus creatus sordibus corporeis etiam leprosi vel quantùmcumque polluti inquinari non possit. Sol quoque radios suos sine suî pollutione effundit super loca et corpora non solùm munda, sed etiam immunda ac sordibus fœtentia; quorum contactu homines et aliæ quædam res inficiuntur; solis verò radii impolluti et incontaminati ea contingentes existunt. Non est ergo mirandum si essentia divina omninò simplex et incommutabilis omnia replet loca, et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen cujusquam rei sordibus contaminatur vel contingitur. Unde August., in lib. de Naturâ boni : Cùm in Deo, inquit, sint omnia quæ indidit, non tamen inquinant eum illi qui peccant. De cujus etiam sapientiâ quæ attingit à fine usque ad finem fortiter, dicitur : *Attingit omnia*, propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit. Timent quidam, quod fieri non potest, scilicet ne humanâ carne veritas et substantia Dei inquinetur, et tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes feces et sordes spargere, et eos mundos et sinceros servari. Si ergo visibilia munda à visibilibus immundis contingi possunt, et non inquinari, quantò magis invisibilis et incommutabilis veritas. Postremò respondeant quid potiùs de Deo respondendum existiment, vel quod nusquàm per essentiam sit, vel quòd ubique, vel quòd alicubi, ita quòd non ubique? Sed quis audeat dicere quòd nusquàm divina essentia sit, vel quòd alicubi, et non ubique sit? Si enim ita est alicubi, quòd non ubique, ergo localis est. Est ergo ubique tota quæ continet totum, et penetrat totum; quæ nec pro suî simplicitate dividi, nec pro suî puritate maculari, nec pro suî immensitate ullo modo comprehendi potest. Unde August., libro de Doctrinâ christianâ 1, cap. 10 : Deus ubique est, cui non locis, sed actionibus propinquamus.

Quòd Deus ubique sit, et in omni tempore, non tamen localis est, non circumscriptibilis, nec loco nec tempore movetur.

9. Cùmque divina natura veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora, nec localis nec temporalis est. Localis non est, quia penitùs non circumscribitur loco, quia nec ita est in uno loco, quòd non sit in alio. Neque dimensionem habet, sicut corpus, cui secundùm locum assignatur principium, medium et finis, et ante et retrò, dextera et sinistra, sursùm et deorsùm; quod suî interpositione facit distantiam, circumstantiam. Duobus namque his modis dicitur in Scripturâ aliquid locale, sive circumscriptibile, et è converso, scilicet, vel quia dimensionem capiens longitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur, quoniam cùm sit alicubi, non ubique invenitur; quod non solùm corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit. Omne ergo corpus omni modo locale est. Spiritus verò creatus quodammodò est localis, et quodammodò non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam, cùm alicubi præsens sit totus, alibi non invenitur. Non autem ita localis est, ut dimensionem capiens distantiam in loco faciat. Divina ergo sola essentia omninò illocalis et incircumscriptibilis est, quæ nec locis movetur aliquo modo, scilicet vel determinatione finitâ, vel dimensione susceptâ : nec temporibus, sed affectu et cognitione movetur. His enim duobus modis, scilicet loco vel tempore, fit mutatio creaturæ, quæ longè est à Creatore. Unde August. super Genes. : Deus, inquit, omnipotens incommutabili æternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem; movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas condidit administret. Cùm ergo tale aliquid agit, non debemus opinari ejus substantiam quâ Deus est, temporibus locisque mutabilem, sive per tempora et loca mobilem, cùm sit ipse et interior omni re, quia in ipso sunt omnia : et exterior omni re, quia ipse est super omnia; et antiquior omnibus, quia ipse est ante omnia; et novior omni-

bus, quia ipse idem post omnia, scilicet post omnium initia. Ecce hìc apertè ostenditur, quòd nec locis nec temporibus mutatur vel movetur Deus. Spiritualis autem creatura per tempus movetur, corporalis verò etiam per tempus et locum.

Quid sit mutari secundùm tempus.

10. Mutari autem per tempus est variari secundùm qualitates interiores vel exteriores, quæ sunt in ipsâ re quæ mutatur : ut quando suscipit vicissitudinem, gaudii, doloris, scientiæ, oblivionis; vel variationem formæ, sive alicujus qualitatis exterioris. Hæc enim mutatio quæ fit secundùm tempus, variatio est qualitatum, quæ fit in corporali vel spirituali creaturâ; et ideò vocatur tempus.

Opinio quorumdam, qui dicunt spiritus creatos moveri loco, nec esse locales.

11. De mutatione verò loci magna inter conquirentes disceptatio versatur; sunt enim qui dicunt nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter removere volentes; quoniam secundùm dimensionem tantùm et circumscriptionem locum constare asserunt, atque id solum esse locale vel in loco esse dicunt, quod dimensionem recipit, et distantiam in loco facit. Et hoc dicunt Aug. sensisse, mutationem temporis tantùm spirituali creaturæ tribuentem; loci verò et temporis corporeæ.

Hìc respondetur eis.

12. Sed, ut supra diximus, dupliciter dicitur esse res localis vel circumscriptibilis : scilicet vel quia dimensionem recipit et distantiam facit, vel quia loci termino definitur; quorum utrumque convenit corporeæ creaturæ, alterum verò tantùm spirituali. Nam, ut supra diximus, corporalis creatura ita est localis vel circumscriptibilis, quòd determinatur definitione loci, et quòd dimensionem recipiens distantiam facit; spiritualis verò tantùm definitione loci concluditur, cùm ita sit alicubi, quòd non alibi, sed nec dimensionem recipit, nec distantiam in loco facit, quia si multi essent spiritus hìc, non eo coangustarent locum quominùs de corporibus contineret. Ideòque Aug. attribuit mutationem loci corpori, non spiritui, quia licèt spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita ut dimensionibus circumscriptus, interpositione suî faciat distantiam, sicut corpus.

Conclusio ex prædictis, quòd spiritus creati sunt locales et circumscriptibiles quodammodò, spiritus verò Dei omninò incircumscriptibilis.

13. Sunt ergo spiritus creati in loco et transeunt de loco ad locum, et quodammodò locales et circumscriptibiles, sed non omni eo modo quo creaturæ corporeæ. Spiritus autem increatus qui Deus est, in loco quidem est, et in omni loco, sed omninò illocalis est et incircumscriptibilis. Unde Beda super Lucam ait : Cùm ad nos angeli veniunt, sic exteriùs implent ministerium, ut tamen ante Deum interiùs per contemplationem assistant, quia etsi angelus est spiritus circumscriptus, summus tamen Spiritus, qui Deus est, incircumscriptus est, intra quem currit angelus quòcumque mittatur. Ecce hìc dicitur quia spiritus angelicus circumscriptus est, Spiritus autem qui Deus est, incircumscriptus. Alibi etiam Ambrosius distantiam ostendens inter spiritum increatum, et spiritum creatum, lib. 1 de Spiritu sancto, c. 1, dicit seraphin de loco ad locum transire, inquiens ita in lib. de Trin. : Dixit Isaias, quia *missus est ad me unus de seraphin.* Et Spiritus quidem sanctus dicitur missus, sed seraphin ad unum, Spiritus verò ad omnes. Seraphin mittitur in ministerio, Spiritus operatur mysterium. Seraphin de loco ad locum transit; non enim complet omnia, sed ipse repletur à Spiritu. Hìc apertè ostenditur quòd angeli quodammodò locales sunt.

Cum repetitione superiorum confirmat auctoritatibus Deum esse ubique sine locali motu.

14. Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate suî nusquàm deesse, eamque solam omninò illocalem, et omninò incircumscriptibilem, nullo concludi loco, sed à fine usque ad finem attingere, non tamen spatiosâ magnitudine nec locali motu, sed immensitate atque immobilitate suæ essentiæ. Unde Aug., epist. 57, ad Dardanum, ait : Non quasi spatiosâ magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut fumus aut lux ista diffunditur, sed potiùs sicut in duobus sapientibus, quorum alter altero corpore grandior est, sed sapientior non est; una sapientia est, nec est in majore major, nec in minore minor, nec minor in uno quàm in duobus. Ita Deus sine labore regens et continens mundum, in cœlo totus est, in terrâ totus, et in utroque totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. Idem quoque super illud Psalmistæ : *Velociter currit,* etc. : Ad verbum Dei, inquit, pertinet non esse in parte, sed ubique esse per seipsum; hæc enim est Sapientia Dei, quæ attingit à fine usque ad finem fortiter, non tamen motu locali sed immobilitate suî; veluti si moles aliqua saxea impleat aliquem locum, dicitur quòd attingit à fine illius loci usque ad finem, cùm tamen alterum non deserat alterum occupando; non ergo habet motum localem verbum illud, et sapientia illa solida est et ubique, et prædictis innotescit quòd Deus est ita ubique per essentiam, quòd nec spatiosâ magnitudine diffunditur, nec uno deserto loco alium occupat, quia localem motum non habet. Ideòque August., volens præscindere à Dei puritate omnem localem motum et localem circumscriptionem, potiùs dicit omnia esse in illo quàm ipsum esse alicubi, nec tamen ipsum esse locum, qui non est in loco; in lib. 83 Quæst., q. 20, ita inquiens : Deus non alicubi est; quod alicubi est continetur loco; quod continetur loco, corpus. Deus autem non est corpus; non ergo alicubi est, et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potiùs omnia quàm ille alicubi; nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est quod longitudine, et latitudine, et altitudine corporis occupatur : nec Deus tale aliquid est; et omnia ergo in ipso sunt, et locus non est, nec in loco est; locus tamen Dei, sed impropriè, dicitur templum Dei, non quòd eo contineatur. Id autem nihil meliùs quàm anima munda intelligitur. Ecce hìc dicit Deum non esse in loco, sed intelligendum est eum non esse in loco localiter, scilicet quia nec circumscriptionem nec localem motum habet.

Oppositio quâ videtur probari quòd Deus mutetur loco.

15. Ad hoc autem solet opponi sic quotidiè : Fiunt creaturæ quæ ante non erant, et in eis Deus est, cùm ante non esset in eis; est ergo ubi non erat, ideòque mutabilis esse videtur. Sed licèt quotidiè incipiat esse in creaturis, in quibus ante non erat, quia illæ non erant, hoc tamen fit sine suî mutatione, qualiter in mundo cœpit esse quem fecit, tamen sine suî mutabilitate, et similiter desinit esse in quibus ante erat sine suî mutatione; nec tamen ipse deserit locum, sed locus desinit esse.

Epilogus ubi exponitur quare in prædictam venerit disceptationem.

16. Jam sufficienter demonstratum esse videtur quomodò omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus; quam disceptationem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res circa quam noster versabatur sermo. Disserebamus enim de scientiâ sive sapientiâ Dei; et cùm diceremus Deum scire omnia, quæsitum est utrùm propter cognitionem quam de omnibus habet, dicerentur omnia esse in Deo an aliâ ratione hoc diceret Scriptura. Hujus ergo quæstionis occasio in præmissam nos deduxit disputationem.

DISTINCTIO XXXVIII.

HIC REDIT AD PROPOSITUM, REPETENS SUPERIUS DICTA UT ADDAT ALIA.

1. Nunc ergo ad propositum revertentes cœpto insistamus. Supra dictum est quòd præsentia Dei futurorum tantùm est, sed omnium, tam bonorum quàm malorum. Scientia verò vel sapientia non modò de futuris, sed etiam de præsentibus et futuris; nec tamen de temporalibus, sed etiam de æternis, quia seipsum novit Deus. Hìc oritur quæstio non dissimu-

landa, utrùm scilicet scientia vel præscientia sit causa rerum, an res sint causa scientiæ vel præscientiæ Dei. Videtur enim præscientia Dei causa esse eorum quæ ei subsunt, ac necessitatem eveniendi eis facere, quia nec aliqua futura fuissent nisi Deus ea præscisset, nec possunt non evenire, cùm Deus ea præsciverit. Si autem impossibile est ea non evenire quia præscita sunt, videtur ergo ipsa præscientia quâ præscita sunt, eis esse causa eveniendi. Impossibile est autem ea non evenire, cùm præscita sint, quia si non eveniret cùm præscita sint, falleretur Dei præscientia. At Dei præscientia falli non potest. Impossibile est ergo ea non evenire, cùm præscita sint. Sic ergo præscientia causa eorum esse videtur quæ præscita sunt. Hoc idem et de scientiâ dicitur, scilicet quòd quia Deus aliqua noverit, ideò sint. Cui sententiæ Aug. attestare videtur in lib. 5 de Trin., c. 13, dicens : Non ista ex aliquo tempore cognovit Deus, sed futura omnia temporalia ; atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus, vel non exauditurus esset, sine initio ante præscivit. Universas autem creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt ideò novit, sed ideò sunt quia novit; non enim nescivit quæ fuerat creaturus; quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit, nec aliter scivit creata quàm creanda ; non enim ejus sapientiæ aliquid accessit ex eis ; sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat, illa mansit ut erat. Unde in Eccl. : *Antequàm crearentur, omnia nota sunt illi;* sic et postquàm consummata sunt. Ecce his verbis videtur Aug. innuere scientiam vel præscientiam Dei causam esse eorum quæ fiunt; cùm dicit ideò ea esse, quia Deus novit. Idem quoque in lib. 6 dicere videtur. Cùm, inquit eod. cap., decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiæ Dei, in quâ novit omnia quæ fecit per ipsam. Non enim hæc quæ creata sunt ideò sciuntur à Deo quia facta sunt, sed potiùs ideò facta sunt quia immutabiliter ab eo sciuntur. Et hìc etiam significare videtur Dei scientiam causam eorum esse quæ fiunt, dicens, c. 10 : *Non ideò Deum ea novisse quia facta sunt, sed ideò facta, quia novit ea Deus.* Ideòque videtur Dei scientia vel præscientia causa esse eorum quæ novit.

Inconvenientia ostendit quæ sequerentur, si diceretur scientia vel præscientia causa omnium rerum quæ ei subsunt.

2. Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum, cùm omnia mala sciantur et præsciantur à Deo; quod longè est à veritate. Si enim Dei scientia vel præscientia causa esset malorum esset utique Deus auctor malorum, quod penitùs falsum est; non ergo scientia et præscientia Dei causa est omnium quæ ei subsunt.

Quòd res futuræ non sunt causa scientiæ vel præscientiæ Dei.

3. Neque etiam res futuræ causa sunt Dei præscientiæ; licèt enim non essent futuræ nisi præscirentur à Deo, non tamen ideò præsciuntur quia futuræ sunt. Si enim hoc esset, tunc ejus quod æternum est aliquid existeret causa, ab eo alienum, ab eo diversum, et ex creaturis dependeret scientia Creatoris, et creatum causa esset increati. Origenes tamen, in tom. 4, lib. 7, super Epistolam ad Rom., c. 8, ait : Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideò scitur à Deo antequàm fiat. Hoc videtur præmissis verbis August. obviare. Hìc enim significari videtur quòd res futuræ causa sint præscientiæ; ibi verò quòd præscientia causa sit rerum futurarum.

Quid ex prædictis tenendum sit, cum determinatione auctoritatum.

4. Hanc igitur quæ videtur repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus res futuras nullatenùs causam esse præscientiæ vel scientiæ Dei, nec ideò præsciri vel sciri quia futuræ vel factæ sunt; ita exponentes quod ait Origenes : Quia futurum est, ideò scitur à Deo antequàm fiat, id est : Quod futurum est scitur à Deo antequàm fiat, neque sciretur nisi futurum esset; ut non notetur ibi causa, nisi sine quâ non fieret. Ita etiam dicimus scientiam vel præscientiam Dei non esse causam eorum quæ fiunt, nisi talem sine quâ non fiunt, si tamen scientiam ad notitiam tantùm referamus. Si verò nomine scientiæ includitur etiam beneplacitum atque dispositio, tunc rectè potest dici causa eorum quæ Deus facit. His enim duobus modis, ut superiùs prætaxatum est, lib. 15, c. 13, accipitur cognitio vel scientia Dei, scilicet pro notitiâ solâ, vel pro notitiâ simul et beneplacito. Hoc modo fortè accepit Aug. dicens, homil. 51, tom. 9 : Ideò sunt quia novit, id est, quia scienti placuit, et quia sciens disposuit. Hic sensus ex eo adjuvatur, quia de bonis ibi tantùm agit August., scilicet de creaturis et de his quæ Deus facit; quæ omnia novit non solùm scientiâ, sed etiam beneplacito ac dispositione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modò notitiam, sed etiam beneplacitum Dei significet. Mala verò scit Deus et præscit antequàm fiant, sed solâ notitiâ, non beneplacito; præscit enim Deus et prædicit etiam quæ non est ipse facturus, sicut præscivit et prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit; nec ideò quia præscivit ad peccatum infidelitatis eos coegit, nec præscîsset vel prædixisset eorum mala nisi essent ea habituri. Unde Aug., super Joan. : Deus, inquit, futurorum præscius per prophetam prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit; neque præscîsset mala eorum, nisi ea haberent. Non enim ideò quemdam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata prænovit; illorum enim præscivit peccata, non sua. Ideòque si ea quæ ille præscivit ipsorum non sunt, non vera ille præscivit; sed quia illius præscientia falli non potest, sine dubio, non alius, sed ipsi peccant quos Deus peccatores esse præscivit, et ideò si non malum, sed bonum facere voluissent, non malum facturi præviderentur ab eo, qui novit quid sit quisque facturus. His verbis apertè ostenditur, si diligenter attendamus, præscientiam Dei non esse causam malorum quæ præscit; quia non ea præscit tanquàm facturum, nec tanquàm sua, sed illorum qui sunt ea facturi vel habituri; præscivit ergo illa solâ notitiâ, sed non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi quòd Deus, è converso, præscit bona tanquàm sua, tanquàm ea quæ facturus est, ut illa præsciendo simul fuerit ipsius notitia, et auctoritatis beneplacitum.

Contra hoc dictum est, præscientiam Dei non posse falli, oppositio.

5. Ad hoc autem quod supra dictum est, scilicet præscientiam Dei falli non posse, solet à quibusdam ita opponi : Deus præscivit hunc lecturum vel aliquid hujusmodi : sed potest esse ut iste non legat; ergo potest aliter esse quàm Deus præscivit : ergo potest falli Dei præscientia, quod omninò falsum est. Potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen præscitum est fieri, non ideò tamen potest falli Dei præscientia ; quia si illud non fieret, nec à Deo præscitum esset fieri. Sed adhuc urgent quæstionem dicentes : Aut aliter potest fieri quàm Deus præscivit, aut non aliter : si non aliter; ergo necessariò cuncta eveniunt ; si verò aliter, potest ergo Dei præscientia falli vel mutari. Sed potest aliter fieri, quia potest aliter fieri quàm fiat, ita autem fit ut præscitum est; aliter ergo potest fieri quàm præscitum est. Ad quod dicimus illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, scilicet; Aliter potest fieri quàm Deus præscivit, et hujusmodi; ut : Potest non esse quod Deus præscivit; et : Impossibile est non esse quod Deus præscivit; et : Impossibile est non esse præscita omnia quæ fiunt et hujusmodi. Possunt enim hæc conjunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas : Non potest aliter fieri quàm Deus præscivit, id est : Non potest utrumque simul esse, scilicet, quòd Deus ita præsciverit fieri et aliter fiat, verum intelligis; si autem per disjunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire quàm evenit, et quomodò futurum Deus præscivit, falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quàm evenit, et tamen Deus hoc modo futurum præscivit. Similiter et alia determinatio, scilicet :

Impossibile est illud non evenire quod Deus præscivit vel dùm Deus præscierit, si conjunctim intelligas, verum dicis; si disjunctim, falsum. Ita etiam et illud : Impossibile est non esse præscitum omne quod fit, id est : Non potest esse utrumque, scilicet, ut fiat et non sit præscitum, hic sensus verus est. Si verò dicis Deum non potuisse non præscire omne quod fit, falsum est. Potuit enim facere ut non fieret, et ita non esse præscitum.

DISTINCTIO XXXIX.

UTRUM SCIENTIA DEI POSSIT AUGERI VEL MINUI, VEL ALIQUO MODO MUTARI; UTRUMQUE ENIM VIDETUR POSSE PROBARI.

1. Præterea quæri solet utrùm scientia Dei possit augeri vel minui, utrumque enim videtur posse probari. Quòd enim divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur : quia potest Deus scire quod nunquàm scit. Est enim aliquis qui non est lecturus hodiè, et tamen potest esse ut legat hodiè : potest enim hodiè legere. Nihil autem potest fieri, quod non possit à Deo sciri. Potest ergo Deus scire hunc lecturum hodiè; potest ergo aliquid scire quod non scit, ergo potest ejus scientia augeri vel mutari, eademque videtur posse minui; est enim aliquis hodiè lecturus quem Deus scit lecturum. At potest esse ut non legat; ergo potest Deus non scire hunc lecturum; potest ergo non scire aliquid quod scit; ergo potest minui ejus scientia vel mutari. Ad quod dicimus quia Dei scientia omninò immutabilis est, nec augeri potest vel minui. Nam, ut ait August. in lib. 15 de Trin., c. 13, 14, scientia Dei est ipsa Sapientia, et Sapientia est ipsa essentia sivè substantia Dei, quia in illius naturæ simplicitate mirabili, non est aliud sapere, et aliud esse, sed quod est sapere, hoc est et esse. Ideòque novit omnia Verbum, quæ novit Pater; sed ei nôsse de Patre est, sicut esse; nôsse enim et esse ibi unum est. Et ideò Patri sicut esse non est à Filio, ita nec nôsse. Proinde tanquàm seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi coæquale per omnia. Non enim seipsum integrè perfectèque dixisset, si aliud minus aut amplius esset in ejus Verbo quàm in seipso. Hoc est ergo omninò Verbum quod Pater, non tamen est Pater, quia iste Filius, ille Pater. Sciunt ergo invicem Pater et Filius, sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia quæ sunt in eorum scientiâ, in eorum sapientiâ, in eorum essentiâ, unusquisque eorum simul videt, non particulatim aut sigillatim velut alternante conspectu hinc illinc, et inde hùc, et rursùm inde vel inde aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alia; sed omnia simul videt, quorum nullum est quod non semper videat et sciat. Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est. Nostra verò scientia, et amissibilis, et variabilis, et receptibilis est, quia non hoc est nobis esse, quod sapere vel scire. Propter hoc sicut nostra scientia illi scientiæ Dei dissimilis est, sic nostrum verbum quod nascitur de scientiâ nostrâ, dissimile est illi Verbo quod natum est de Patre scientiâ. Ex hâc auctoritate clarè ostenditur scientiam Dei omninò invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omninò invariabilis est; et quòd Pater et Filius cum Spiritu sancto simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia; et tamen conceditur posse scire quòd non scit, et posse non scire quod scit; quia posset aliquid esse subjectum ejus scientiæ, quod non est, et posset non esse subjectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiæ.

Oppositio, an Deus possit noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid.

2. Hìc opponitur à quibusdam ita : Si Deus potest aliquid scire vel præscire quod nunquàm scivit vel præscivit, potest ergo ex tempore aliquid scire vel præscire. Ad quod dicimus : Potest quidem Deus scire vel præscire omne quod potest facere, et potest facere quod nunquàm fiet. Potest ergo scire vel præscire quod nunquàm fiet, nec est, nec fuit; nec illud scit vel scivit, neque præscit vel præscivit, quia scientia ejus non est nisi de his quæ sunt vel fuerunt vel erunt, præscientia non est nisi de futuris. Et licèt possit scire vel præscire quod nunquàm est vel erit, non tamen potest aliquid scire vel præscire ex tempore. Potest utique scire vel præscire quod nunquàm est nec erit, nec illud scitum vel præscitum est ab æterno; nec tamen potest incipere scire vel præscire illud, sed ita potest modò scire vel præscire, sicut potest scîsse vel præscîsse ab æterno. Si enim dicatur eum modò posse scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, ita quòd ab æterno non sciverit vel præsciverit, quasi utrumque simul esse possit, falsum est. Si verò dicas eum posse modò scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, id est, habere potentiam sciendi vel præsciendi ab æterno et modò aliquid, nec tamen illud præscitum est vel futurum, verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid; sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid, et tamen potest velle quod nunquàm voluit.

Utrùm Deus possit scire plura quàm scit.

3. Item à quibusdam dicitur Deus posse plura scire quàm sciat, quia potest omnia scire quæ scit, et potest aliqua facere quæ nunquàm erunt, et illa potest scire, non enim aliqua incognita facere potest. Si verò omnia essent quæ modò sunt, et alia quædam faceret quæ non sunt nec erunt, et illa omnia sciret pro certo, plura sciret quàm modò sciat; nec tamen ejus scientia augeri potest, quia hoc totum fieri posset sine mutabilitate scientiæ. Constat ergo Dei scientiam omninò esse immutabilem, nec augeri posse vel minui, sed ei subjecta.

Quod videtur adversum illi sententiæ, quâ supra dictum est Deum semper et simul scire omnia.

4. Ei verò quod prædictum est, scilicet quòd Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieron. in Expositione Abacuc. : Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula quot culices nascantur, quotve moriantur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dùm providentiam ejus etiam ad ima retrudimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes. Hìc videtur dicere Hieron. quòd Deus illorum minimorum scientiam sive providentiam non habeat; quòd si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alternatim vel particulatim scire neget, nec per diversa temporum momenta sic illa cognovit, sicut per varia momenta illorum quædam deficiunt, quædam incipiunt. Neque illis aliisque irrationabilibus ita providet, quemadmodùm rationabilibus; *numquid* enim, ut ait Apostolus, 1 Cor. 9, *cura est Deo de bobus?* et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationabilibus. Dicit tamen Scriptura, Sap. 12; quia *ipsi est cura de omnibus.* Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis quæ condidit habet, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit. Sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus quibus præcepta tradidit, eisque rectè vivendi legem præscripsit, ac præmia promisit. Hanc providentiam et curam de irrationabilibus non habet. Ideò dicit Apostolus, quia *non est cura Deo de bobus;* providet tamen omnibus et curat, id est, gubernat, omnibus solem suum facit oriri, et pluviam dat. Scit itaque Deus quanta sit multitudo pulicum, culicum et muscarum et piscium, et quot nascantur quotve moriantur; sed non scit hoc per momenta singula; imò simul et semel omnia. Neque ita scit, ut eamdem habeat providentiam irrationabilium et rationabilium, id est, ut eodem modo penitùs provideat irrationabilibus. Rationabilibus enim et præcepta dedit, et angelos ad custodiam delegavit.

Brevis summa prædictorum, cum additione quorumdam.

5. Sicut itaque et immutabiliter scit Deus omnia quæ fuerunt, et sunt, et erunt, tam bona quàm mala, præscit quoque omnia futura, tam bona quàm mala.

DISTINCTIO XL.

QUID SIT PRÆDESTINATIO, ET IN QUO DIFFERAT A PRÆSCIENTIA.

1. Prædestinatio verò, de bonis salutaribus est, et de hominibus salvandis; ut enim ait Aug. in lib. de Prædestinatione sanctorum, c. 10, prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientiâ esse non potest. Potest autem sine prædestinatione esse præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus; sed præscivit Deus etiam quæ non ipse facturus, id est, omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit, reliquos verò reprobavit, id est, de morte æternâ præscivit peccaturos.

An aliquis prædestinatorum possit damnari, vel reproborum salvari.

2. Prædestinatorum nullus videtur posse damnari, nec reproborum aliquis posse salvari. Unde Aug., in lib. de Correctione et Gratiâ, c. 13, in Apocalypsi, inquit, dicitur, c. 3 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Si alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus, id est, non potest augeri vel minui. Ad hoc autem objiciunt quidam, nitentes probare numerum electorum posse augeri et minui, sic: Posset Deus non apponere gratiam quibus apponit, et posset subtrahere quibus non subtrahit; quod si faceret, utique damnarentur; possent ergo damnari isti qui tamen salvabuntur; posset itaque minui electorum numerus, ita etiam posset augeri, quia posset apponi gratia quibus non apponitur, per quam salvarentur. Possent ergo salvari habitâ gratiâ, qui tamen sine eâ damnabuntur; posset itaque augeri numerus electorum.

Quibus respondemus ex eâ ratione dictum esse et verum esse numerum electorum non posse augeri vel minui, quia non potest utrumque simul esse: scilicet ut aliquis salvetur et non sit prædestinatus, vel ut aliquis prædestinatus sit et damnetur. Intelligentia enim conjunctionis implicitæ veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Si verò simpliciter intelligatur, impossibilitas non admittitur; ut cùm dicitur : Prædestinatus potest vel non potest damnari, et reprobus potest salvari. In his enim et hujusmodi locutionibus, ex ratione dicti dijudicanda est sententia dictionis. Alia namque fit intelligentia, si per conjunctionem hæc accipiantur dicta, atque si per disjunctionem, ut supra, cùm de præscientiâ agebatur, prætaxatum est. Si enim cùm dicis : Prædestinatus non potest damnari, intelligas ita, id est, non potest esse ut prædestinatus sit et damnetur, verum dicis, quia conjunctim intelligis; falsum autem, si disjunctim, ut si intelligas istum non posse damnari quem dico prædestinatum; potuit enim non esse prædestinatus, et ita damnaretur.

Quomodò adhuc instant quæstioni.

3. Verùmtamen adhuc instant, et secundùm conjunctionem argumentando ita procedunt : Non enim, inquiunt, potest esse ut aliquis prædestinatus sit et damnetur. Utrumque istorum simul esse non potest; sed alterum horum non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus (ab æterno enim prædestinatus est), et non potest modo esse prædestinatus. Cùm ergo impossibile sit simul utrumque esse, et impossibile sit alterum non esse, videtur non posse alterum esse, scilicet ut damnetur. Quòd si ergo, non potest esse ut non salvetur. In hujus quæstionis solutione mallem alios audire quàm docere. Dicimus tamen de præscientiâ similem posse moveri quæstionem. Ideòque tam hìc quàm ibi unam facimus responsionem, dicentes determinandum fore illud cui innititur tota hæc quæstio, scilicet: Impossibile est alterum istorum non esse, scilicet, quin iste modò sit prædestinatus; ab æterno enim iste prædestinatus est. Distinguendum enim est cùm ait : Iste non potest modò non esse prædestinatus; vel : Non potest eo modo esse quin sit prædestinatus; hoc enim conjunctim vel disjunctim intelligi potest. Non enim potest esse ut ab æterno sit prædestinatus, et modò non sit prædestinatus; nec potest esse ut sit prædestinatus, et non sit prædestinatus : sed tamen potuit esse ab æterno quòd non esset prædestinatus, et potuit ab æterno non esse prædestinatus. Et sicut ab æterno Deus potuit eum non prædestinare, ita conceditur à quibusdam quòd et modò potest Deus eum non prædestinâsse, ab æterno ergo potest Deus non prædestinâsse eum; ergo potest iste non fuisse prædestinatus : si verò non fuisset prædestinatus, nec modò esset prædestinatus; ergo modò potest non esse prædestinatus. Ita et de præscientiâ et de præscitis dicunt, quod in actionibus vel in operationibus Dei et hominum nullatenùs concedunt. Ex quo enim aliquid factum est vel dictum, non concedunt quòd possit non esse vel fuisse : imò impossibile est non esse vel non fuisse quod factum est vel dictum, referentes possibilitatem vel impossibilitatem ad naturam rei existentis. Cùm verò de præscientiâ vel prædestinatione Dei agitur, possibilitas ad potentiam Dei refertur, quæ semper eadem fuit et est, quia prædestinatio, præscientia, potentia, unum in Deo est.

Quid reprobatio Dei, et in quibus consideretur, et quis sit prædestinationis effectus.

4. Cùmque prædestinatio sit gratiæ præparatio, id est, divina electio quâ elegit quos voluit ante mundi constitutionem, ut ait Apostolus, Eph. 1, 8, reprobatio, è converso, intelligenda est præscientia iniquitatis quorumdam, et præparatio damnationis eorumdem. Sicut enim prædestinationis effectus illa gratia est quâ in præsenti justificamur, atque ad rectè vivendum et in bono perseverandum adjuvamur, et illa quâ in futuro beatificamur; ita reprobatio Dei, quâ ab æterno non eligendo quosdam reprobavit, secundùm duo consideratur; quorum alterum præscit et non præparat, id est, iniquitatem; alterum præscit et præparat, scilicet, æternam pœnam. Unde Aug. ad Prosperum et Hilarium. Hæc, inquit, regula inconcussè tenenda est : peccatores in peccatis præscitos esse, non præparatos, pœnam autem esse præparatam. Præparavit enim Deus, ut ait Aug., in lib. de Bono perseverantiæ, in præscientiâ suâ, quibus voluit bona sua, et quibuscumque donat, procul dubio se donaturum esse præscivit. Præparavit etiam Deus, ut ait Fulgentius, malis ignem æternum; illis utique, quos justè præparavit ad luenda supplicia, nec tamen præparavit ad facienda peccata. Præparavit enim Deus quod divina æquitas redderet, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim sicut præparavit sanctos ad justitiam percipiendam, sic præparavit iniquos ad justitiam amittendam; quia pravitatis præparator nunquàm fuit. Sicut ergo prædestinatio Dei propriè est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur; ita reprobatio Dei est præscientia malitiæ in quibusdam non finiendæ, et præparatio pœnæ non terminandæ. Et sicut prædestinationis effectus est gratiæ appositio, ita reprobationis æternæ quodammodò effectus esse videtur obduratio. Nec obdurat Deus, ut ait Aug., tom. 4, epist. 15, ad Sixtum, impartiendo malitiam, sed non impartiendo gratiam, sicut nec digni sunt. Quibus enim non impartitur, nec digni sunt, nec merentur; potiùs ut non impartiatur, hoc digni sunt, hoc merentur. Unde Apostolus ait, Rom. 9 : *Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat;* misericordiam appellans prædestinationem, et præcipuè prædestinationis effectum, id est, gratiæ appositionem; obdurationem verò, gratiæ privationem. Non enim, ut ait Aug., lib. 1, tom. 4, ad Simplicianum, intelligendum est quòd Deus ita induret, quasi quemquam peccare cogat; sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam justificationis suæ non largitur, ob hoc eos indurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non præbendam esse æquitate occultissimâ, et ab humanis sensibus remotissimâ judicat; quam non aperit, sed

miratur Apostolus dicens, Rom. 11 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.*

DISTINCTIO XLI.

UTRUM ALIQUOD SIT MERITUM OBDURATIONIS ET MISERICORDIÆ.

1. Si autem quærimus meritum obdurationis et misericordiæ, obdurationis meritum invenimus, misericordiæ autem meritum non invenimus; quia nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur si non gratis donetur, sed meritis redditur. Miseretur itaque secundùm gratiam, quæ gratis datur. Obdurat autem secundùm judicium, quod meritis redditur. Unde datur intelligi, ut sicut reprobatio Dei est nolle misereri, ita obduratio Dei sit non misereri; ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantùm quo sit melior non erogetur. Ex his apertè ostenditur quid per misericordiam, quid per obdurationem intellexerit Apostolus, et quia misericordia nullum advocat meritum, obduratio verò non est sine merito. Et misericordiæ verbo hìc accipitur prædestinatio, et præcipuè prædestinationis effectus; obdurationis verò non ipsa Dei æterna reprobatio, quia ejus nullum est meritum, sed gratiæ privatio sive subtractio, quæ quodam modo est reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro obduratione, sicut et prædestinatio pro suo effectu, cui est gratia apposita. Gratia enim quæ apponitur effectum est prædestinationis. Cùm ergo gratiæ quæ apponitur homini ad justificationem, nulla sint merita, multò minùs et ipsius prædestinationis, quà ab æterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita. Ita nec reprobationis, quâ ab æterno quosdam præscivit futuros malos et damnandos, sicut elegit Jacob et reprobavit Esaü, quod non fuit pro meritis eorum quæ tunc habebant, quia nulla habebant, quoniam nec ipsi existebant; nec propter futura merita quæ prævideret, vel illum elegit, vel illum reprobavit.

Opinio quorumdam, in quâ fuit aliquando Augustinus, sed postea retractavit.

2. Opinati sunt tamen quidam Deum ideò elegisse Jacob, quia talem futurum præscivit qui in eum crederet, et ei serviret; quod aliquando Aug. se sensisse dicit in lib. 1 Retract., ubi apertè ostendit, c. 23, quòd si propter futura merita electus esset, jam non ex gratiâ esset electio. Non ergo ideò electus est à Deo, quia talis futurus erat, sed ex tali electione talis est factus; ita dicens : Disputans ergo quid elegerit Deus in nondùm nato, cui dixit serviturum esse majorem, et quid in eodem majore similiter nondùm nato reprobaverit, ad hoc perduxi ratiocinationem, ut dicerem : Non ergo elegit Deus opera cujusquam in præscientiâ, quæ ipse daturus est, sed fidem elegit in præscientiâ; et quem sibi crediturum esse præscivit, ipsum elegit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando, etiam æternam vitam consequeretur. Ecce hìc apertè dicit non propter opera eum elegisse, sed propter fidem quâ eum prævidit crediturum. Sed quia et in fide meritum est, sicuti et in operibus, hoc retractavit dicens : Nondùm diligentiùs quæsiveram, nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiæ, de quâ dicit Apostolus, Rom. 11 : *Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ fient;* quæ utique non est ex gratiâ, si ex meritis procedit; ut jam quod datur non secundùm gratiam, sed secundùm debitum reddatur potiùs meritis quàm donetur; perinde quòd continuè dixi ; dicit enim idem Apostolus, 1 Cor. 12 : *Idem Deus qui operatur omnia in omnibus;* nunquàm autem dictum est : Deus credit omnia in omnibus. Ac deinde subjunxit : Quod ergo credimus, nostrum est; quod verò bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum; sed hoc profectò non dicerem, si scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quæ dantur in eodem Spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque datum est per Spiritum fidei et charitatis. Et quod paulò post dixi : Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem benè operandi *per Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffunditur in cordibus nostris,* Rom. 5, verum est quidem, sed eadem regula est. Et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis, ergo et meritum fidei de misericordiâ Dei venit. Non ergo propter fidem vel aliqua merita elegit Deus aliquos ab æterno, vel apposuit gratiam justificationis in tempore, sed gratuitâ bonitate suâ elegit, ut boni essent. Unde Aug., in lib. 1 de Prædestinatione sanctorum, c. 18, non quia futuros nos tales esse præscivit, ideò elegit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiæ suæ, quâ gratificavit nos in dilecto Filio suo.

His videtur contrarium quod alibi ait Augustinus.

3. His tamen adversari videtur quod dicit August. lib. 83 Quæst., q. 98 : Cui vult, inquit, miseretur Deus, et quem vult indurat : sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest, venit enim de occultissimis meritis : quia et ipsi peccatores cùm propter generale peccatum unam massam fecerunt, tamen nonnulla inter eos est diversitas. Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondùm sint justificati, digni efficiantur justificatione. Et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione. Ecce hìc videtur Aug. dicere quòd et ipsa Dei voluntas quâ alios eligit, alios reprobat, ex meritis proveniat, sed occultissimis, id est, quòd pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare; et quòd pro meritis aliis apponitur gratia justificationis, aliis non, unde obtunduntur. Sed quid intelligere voluerit, ignoratur; nisi fortè hoc dicatur intellexisse, quod supra diximus eum retractâsse. Nam ibidem quædam alia continuè subdit, quæ in lib. 1 Retract., c. 23, apertè tractat; quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est in præmissis etiam hoc retractâsse. Quidam tamen ex eo sensu accipiunt fore dictum, non quia aliquis prædestinetur pro meritis, vel justificationis gratiam mereatur, sed quia aliqui non adeò mali sunt, ut mereantur sibi gratiam non impartiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest, per quam justificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitùs abjiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii verò ita vivunt, ut etsi non mereantur gratiam justificationis, non tamen merentur omninò repelli, et gratiam sibi subtrahi. Ideòque dixit in quibusdam peccatoribus præcedere quo digni sint justificatione, et in aliis quo digni sint obtusione; sed hoc frivolum est.

Opinio quorumdam falsa de occultis Dei disserentium carnaliter.

4. Multi verò de isto profundo quærentes reddere rationem, atque secundùm conjecturas cordis sui inscrutabilem altitudinem judiciorum Dei cogitare conantes, in fabulas vanitatis abierunt, dicentes quòd animæ sursùm in cœlo peccant, et secundùm peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis sibi quasi carceribus includuntur. Ierunt hi tales post cogitationes suas, et volentes disputare de Dei profundo, versi sunt in profundum; dicentes animas in cœlo ante conversatas, et ibi aliquid boni vel mali egisse, et pro meritis ad corpora terrena detrusas esse. Hoc autem respuit catholica fides propter evidentem Apostoli sententiam quâ ait, Rom. 9 : *Cùm nondùm nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent,* etc. Melior est ergo fidelis ignorantia, quàm temeraria scientia. Elegit ergo eos quos voluit gratuitâ misericordiâ, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent; eisque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent, ait enim Apostolus, 1 Cor. 7 : *Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem,* non ait : Quia fidelis eram. Datur quidem et fideli, sed data est etiam priùs ut esset fidelis. Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter futura merita quæ prævideret, veritate tamen rectissimâ, et à nostris sensibus remotâ.

Quæstio.

5. Sed quæritur utrùm sicut dicitur elegisse quos-

dam ut boni fierent et fideles, ita etiam concedi debeat reprobâsse quosdam ut mali essent et infideles, et obdurare ut peccent; quod nullatenùs concedi oportet. Non enim reprobatio ita est causa mali, sicut prædestinatio est causa boni; neque obduratio ita facit hominem malum, quemadmodùm misericordia facit bonum.

An ea quæ semel scit Deus vel præscit, semper sciat et præsciat, et semper scierit vel præscierit.

6. Præterea considerari oportet utrùm ea omnia quæ semel scit vel præscit Deus semper scit et scierit, ac præsciat et præscierit, an olim scierit vel præscierit quod modò non scit vel præscit. De præscientiâ primò respondemus, dicentes multa eum præscisse quæ modò non præscit, cùm enim ejus præscientia non sit nisi de futuris, ex quo illa quæ futura erant præsentia fiunt vel prætereunt, sub Dei præscientiâ esse desinunt, sub scientiâ verò semper sunt. Præscivit ergo Deus omnia ab æterno quæ futura erant, neque præscire desinit, nisi cùm futura esse desinunt. Neque cùm præscire desinit aliqua quæ ante præsciebat, minùs ea noscit quàm ante cognoscebat. Non enim dicitur ex defectu scientiæ Dei quòd aliqua præscierit aliquando quæ modò non præsciat, sed ex ratione verbi quod est *præscientia*. Præscire enim est ante scire aliquid quàm fiat. Ideòque non potest dici Deus præscire, nisi ea quæ futura sunt.

Hìc de scientiâ, dicens Deum scire semper quæ semel scit.

7. De scientiâ autem aliter dicimus. Scit enim Deus semper omnia quæ aliquando scit; omnem enim scientiam quam aliquando habet, semper habuit, et habet, et habebit. Ad hoc autem opponitur ita : Olim scivit hunc hominem nasciturum qui natus est, modò non scit eum nasciturum, scivit ergo aliquid quod modò non scit. Item : Scivit mundum esse creandum, modò non scit eum esse creandum, aliquid ergo scivit quod modò non scit; et alia hujusmodi infinita dici possunt. Sed ad hoc dicimus quòd idem de nativitate hujus hominis et mundi creatione, nunc etiam scit quod sciebat antequàm fierent, licèt tunc et nunc hanc scientiam ejus diversis exprimi verbis oportet. Nam quod tunc futurum erat, nunc præteritum est. Ideòque verba commutanda sunt ad ipsum designandum. Sicut diversis temporibus loquentes, eamdem diem modò per hoc adverbium *cras* designamus, dùm adhuc futura est; modò per *hodiè* dùm præsens est; modò per *heri*, dùm præterita est. Itaque antequàm crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum; postquàm creatus est, scit eum creatum, nec est hoc scire diversa, sed omninò idem de creatione mundi. Sicut antiqui patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum natum et mortuum; nec tamen diversa credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Aug., variata sunt, et ideò verba sunt mutata, non fides. Indubitanter ergo teneamus Deum semper omnia scire quæ aliquando scit.

DISTINCTIO XLII.

DE OMNIPOTENTIA DEI, UBI PRIUS CONSIDERATUR QUARE DICATUR OMNIPOTENS.

1. Nunc de omnipotentiâ Dei agendum est, ubi prima consideratio occurrit, quomodò verè Deus dicatur omnipotens; an quia omnia possit, an tantùm quia ea possit quæ vult. Quòd enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Aug., in lib. Quæst. veteris ac novæ legis : Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati ejus et justitiæ. Idem in eodem : Potuit Deus cuncta facere simul, sed ratio prohibuit, id est, voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et æquissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.

Quomodò dicatur Deus omnia posse, cùm nos multa possimus quæ ipse non potest.

2. Sed quæritur quomodò omnia posse dicatur, cùm nos quædam possimus quæ ipse non potest. Non potest enim ambulare, loqui, et hujusmodi quæ à naturâ divinitatis sunt penitùs aliena, cùm horum instrumenta nullatenùs habere queat incorporea et simplex substantia. Quibus id respondendum arbitror, quòd hujusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio et hujusmodi, à Dei potentiâ alienæ non sunt, sed ad ipsam pertinent. Licèt enim hujusmodi actiones in se Deus habere non possit (non enim potest ambulare vel loqui et hujusmodi), eas tamen in creaturis potest operari, facit enim ut homo ambulet, et loquatur, et hujusmodi. Non ergo per istas actiones divinæ potentiæ detrahitur aliquid, quia et hoc potest facere Omnipotens.

De aliis objicitur.

3. Sed sunt alia quædam quæ Deus nullatenùs facere potest, ut peccata, non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideò omnipotentiæ Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentiæ sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset, non ergo impotentiæ, sed potentiæ imputandum est, quòd ista non potest, unde Aug., in lib. 15 de Trin. : Magna, inquit, Dei potentia est non posse mentiri. Sunt enim quædam quæ in aliis rebus potentiæ deputanda sunt, in aliis verò minimè ; et quæ in aliis laudabilia sunt, in aliis verò reprehensibilia sunt. Non ergo ideò Deus minùs potens est, quia peccare non potest, cùm omnipotens nullatenùs possit esse qui hoc potest.

Item de aliis opponit.

4. Sunt etiam et alia quædam quæ Deus non potest, unde videtur non omnia posse; non enim potest mori vel falli. Unde Aug., in lib. de Symbolo : Deus omnipotens non potest mori, non potest falli, non potest miser fieri, nec potest vinci. Hæc utique et hujusmodi absit ut possit omnipotens, si enim hujusmodi passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minimè foret. Et ideò monstratur omnipotens, quia ei hæc propinquare non valent; potest tamen hæc in aliis operari.

Quòd omnipotentia Dei secundùm duo consideratur.

5. Hìc ergo diligenter considerantibus omnipotentia ejus secundùm duo apparet, scilicet quòd omnia facit quæ vult, et nihil omninò patitur; secundùm utrumque Dei omnipotentia verissimè prædicatur, quia nec aliquid est quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque Deum omninò nihil posse pati, et omnia facere posse, præter ea sola quibus ejus dignitas læderetur, ejusque excellentiæ derogaretur ; in quo tamen non est minùs omnipotens. Hoc enim posse non esset posse, sed non posse. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, quia omnia potest quæ posse potentiæ est; et inde verè dicitur omnipotens.

Quibusdam auctoritatibus traditur quòd ideò dicitur omnipotens quia potest quicquid vult.

6. Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur ideò verè dici omnipotens, quia quicquid vult potest. Unde Aug., in Ench., cap. 96 : Non ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus. Idem, in lib. de Spiritu et Litterâ : Non potest Deus facere injusta quia ipse est summa justitia et bonitas. Omnipotens verò est, non quòd possit omnia facere, sed quia potest efficere quicquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntati resistere quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem. Joannes Chrys., in hom. quâdam de Expositione Symboli, ait : Omnipotens dicitur Deus, quia posse illius non potest invenire non posse; dicente Prophetâ, ps. 113 : *Omnia quæcumque voluit fecit.* Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult possit, unde Apostolus, Rom. 9 : *Ejus*, inquit, *voluntati quis resistit?* His auctoritatibus videtur ostendi quòd Deus ex eo tantùm dicatur omnipotens, quòd omnia potest quæ vult, non quia omnia possit.

Determinatio præmissarum auctoritatum.

7. Sed ad hoc potest dici quòd Aug., ubi dicit: Omnipotens non dicitur quòd omnia possit, etc., tam amplè et generaliter accepit *omnia*, ut etiam mala includeret, quæ Deus non potest, nec vult; non ergo negavit eum posse omnia quæ convenit ei posse. Similiter cùm dicit: Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest; non negat eum posse etiam ea quæ non vult, sed, adversùs illos qui dicebant Deum multa velle quæ non poterat, affirmat eum posse quicquid vult, et ex eo verè dici omnipotentem, non ob aliud, quàm quia potest quicquid vult. Sed cave quomodò intelligas: potest quicquid vult se posse, an quicquid vult facere, an quicquid vult fieri? Si enim dicas ideò omnipotentem vocari, quia potest quicquid vult se posse; ergo et Petrus similiter omnipotens dici potest, vel quilibet sanctorum beatorum, quia potest quicquid vult se posse, et potest facere quicquid vult facere. Non enim vult facere nisi quod facit, nec posse nisi quod potest, sed non potest facere quidquid vult fieri. Vult enim salvos fieri qui salvandi sunt, verùmtamen eos salvare non valet. Deus autem quicquid vult fieri, potest facere. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud facere per se, et per se facit; sicut cœlum et terram per se fecit, quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam, et per eam operatur; sicut per homines facit domus, et hujusmodi artificia. Et Deus quidem ex se, et per se potest; homo autem vel angelus, quantùmque beatus est, non est potens ex se vel per se.

Oppositio.

8. Sed fortè dices: Nec Dei Filius potest à se, nec Spiritus sanctus, sed solus Pater. Ille enim potest à se, qui est à se; Filius autem, quia non est à se, sed à Patre, non potest à se, sed à Patre; et Spiritus sanctus ab utroque. Ad quod dicimus quia licèt Filius non possit à se, nec operetur à se, potest tamen et operatur per se; sic et Spiritus sanctus. Unde Hilarius, in lib. 9 de Trinit.: Naturæ, inquit, cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, ne à se agat; et ita non à se agit, ut per se agat. Per se autem dicitur agere et potens esse, quia naturalem habet potentiam eamdem quam et Pater, quâ potens est et operatur; sed quia illam habet à Patre non à se, ideò à Patre, non à se dicitur posse et agere. homo autem vel angelus gratuitam habet potentiam, quâ potens est. Ideò ergo verè ac propriè Deus Trinitas omnipotens dicitur, quia per se, id est, naturali potentiâ potest quicquid vult fieri, et quicquid vult se posse. Nihil enim vult fieri quod non possit facere per se, vel per creaturas; et nihil vult se posse, quod non possit; et omne quod vult fieri, vult se posse, sed non omne quod vult se posse, vult fieri; si enim vellet, fieret, quia voluntati ejus nihil resistere possit.

DISTINCTIO XLIII.

OPINIO QUORUMDAM DICENTIUM DEUM NIL POSSE NISI QUOD FACIT.

1. Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensurâ coarctare conati sunt. Cùm enim dicunt: Hucusque potest Deus, et non ampliùs, quid hoc est aliud quàm ejus potentiam quæ infinita est, concludere et restringere ad mensuram. Aiunt enim: Non potest Deus aliud facere quàm facit, nec meliùs facere id quod facit, nec aliquid prætermittere de his quæ facit. Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, necnon et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur dicentes: Non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est fieri; non est autem justum et bonum fieri ab eo, nisi quod facit. Si enim aliud justum est et bonum eum facere quàm facit, non ergo facit omne quod justum est et bonum eum facere; sed quis audeat hoc dicere?

Secunda ratio.

2. Addunt etiam: Non potest facere, nisi quod justitia ejus exigit: sed non exigit ejus justitia ut faciat nisi quod facit; non ergo potest facere nisi quod facit. Eademque justitia exigit ut id non faciat quod non facit, non autem potest facere contra justitiam suam: non ergo potest aliquid eorum facere quæ dimittit.

Responsio ad priùs dictum.

3. His autem respondemus duplicem verborum intelligentiam aperientes, et ab eis involuta evolventes sic: Non potest facere Deus nisi quod bonum est et justum, id est, non potest facere nisi illud quod si faceret bonum et justum esset, verum est; sed multa potest facere quæ non bona sunt nec justa, quia nec sunt, nec erunt, nec benè fiunt, nec fient quia nunquàm fient. Item quod secundò oppositum fuit. Non potest facere nisi quod justitia sua exigit; et, non potest id facere quod justitia sua exigit ut non fiat. Dicimus quia exactionis verbum de Deo congruè non dicitur, nec propriè accipitur, et in illis locutionibus duplex est sensus; si enim intelligas: Non potest facere nisi quod sua justitia exigit, id est, nisi quod voluntas sua justa vult, falsum dicis. Justitia enim ipsius Dei æquissima voluntas accipitur: qualiter accipit Aug. illa verba Domini in Gen. loquentis ad Loth, Genes. 19: *Non possum quidquam facere donec illùc introeas*, exponens: Non posse, inquit, se dixit, quod sine dubio poterat per potentiam, sed non poterat per justitiam; quasi poterat quidem, sed non volebat, et illa voluntas justa erat. Si verò per hæc verba intelligis eum non posse facere nisi illud quod si fieret, justitiæ ejus conveniret, verum dicis. Similiter distingue illud: Non potest facere quod sua justitia exigit ut non faciat, id est, non potest facere id quod ipse, qui est summa justitia, non vult facere, falsum est. Si autem his verbis intelligas eum non posse facere id quod justitiæ ejus convenire non potest, verum dicis.

Tertia illorum ratio.

4. Addunt quoque et alia dicentes: Non potest Deus facere nisi quod debet; non autem debet facere nisi quod facit: si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet; si verò facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet, non ergo potest facere nisi quod facit. Item, aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet: si non debet, non rectè dimittit; si verò debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet nec decet, non oportet eum facere: et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere; non ergo potest facere nisi quod facit, nec potest illud dimittere quod facit quin faciat, quia debet illud facere: et quod debet facere, non potest illud dimittere. Sed ut mihi videtur, hoc verbum *debet*, venenum habet. Multiplicem enim et involutam continet intelligentiam; nec Deo propriè competit, qui non est debitor nobis, nisi fortè ex promisso; nos verò ei debitores sumus ex commisso. Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensum: Non potest Deus facere nisi quod debet, id est, nisi quod vult, falsum est, sic enim potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur, non potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur, non potest nisi quod debet, id est, non potest nisi illud quod, si faceret, ei benè conveniret, verum est. Addunt quoque illi dicentes: Nihil facit aut dimittit, nisi optimâ et rationabili causâ, licèt nobis occulta sit; secundùm quam oportet eum facere ac dimittere quæ facit vel dimittit. Ratio enim penès eum est, quâ illa facit et illa dimittit; quæ ratio æterna est et semper manens, præter quam non potest aliquid facere vel dimittere. Illâ ergo manente non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere; et ita non potest facere nisi quod facit. Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cùm enim dicitur: Ratio vel causa optima penes Deum est, quâ facit cuncta quæ facit, et dimittit ea quæ dimittit, verum quidem est, quia in eo voluntas est æquissima et rectissima, quâ facit et dimittit quæ vult, contra quam facere non potest, nec præter eam facere potest. Nec utique contra eam faceret, nec præter eam

si ea quæ facit dimitteret, vel quæ dimittit faceret; sed, eâdem manente ratione et causâ, alia potuit facere, et ista dimittere; licèt ergo ratio sit penes eum, quâ alia facit, et alia dimittit, potest tamen secundùm eamdem rationem et dimittere quæ facit, et facere quæ dimittit. Ipsi etiam addunt: Ratio est eum facere quæ facit, et non alia; et non potest facere nisi quod ratio est eum facere, et ita non potest facere nisi quod facit. Item, ratio est eum dimittere quæ dimittit, et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere, et ita non potest non dimittere quod dimittit. Et ad hoc dicimus locutiones ambiguas esse, et ideò determinandas. Si enim, cùm dicitur: Non potest facere nisi quod ratio est eum facere, intelligas eum non posse facere nisi ea quæ rationabilia sunt, et ea quæ si fierent rationabilia essent, verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quæ vult et facit, falsus est intellectus. Item aliud adjungunt dicentes: Si potest Deus aliud facere quàm facit, potest ergo facere quod non præscivit; et si potest facere quod non præscivit, potest sine præscientiâ operari, quia omne quod facturum se præscivit facit, nec facit aliquid quod non præscivit. Quòd si præter præscientiam ejus aliquid fieri impossibile est, omne ergo quod præscitum est, fieri necesse est; ergo aliud fieri quàm fit nullâ ratione possibile est; ergo non potest à Deo fieri nisi quod fit. Hæc autem quæstio de præscientiâ facilè determinari potest per ea quæ superiùs dicta sunt, cùm de præscientiâ ageretur.

Auctoritatibus utuntur in assertionem suæ opinionis.

5. His autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinia, sanctorum annectunt testimonia. Dicit enim Aug. in lib. 1 de Symbolo, c. 1: Hoc solum non potest Deus quod non vult, per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult; sed non vult nisi quod facit, et ita videtur non posse nisi quod facit. Illud autem ita intelligendum est: Id solum non potest Deus quod non vult, scilicet se posse. Idem in lib. 7 Confess., c. 4, ad Deum loquens ait: Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major quàm potentia; esset autem major, si teipso tu ipse major esses. Ex hoc videtur quòd Deus non possit plura quàm vult, sicut non vult plura quàm potest. Sicut enim voluntas non est major potentiâ, ita nec potentia major est voluntate. Ideòque sicut plura non vult quàm potest, ita eum non plura posse quàm velle dicunt. Sed ad hoc dicimus quia nec voluntas potentiâ, nec potentia voluntate major est, quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major seipso, si voluntas major esset potentiâ vel potentia voluntate. Nec hâc auctoritate negatur Deum plura posse quàm velle, quia plura sunt subjecta ejus potentiæ quàm voluntati. Fateamur itaque Deum plura posse facere quæ non vult, et posse dimittere quæ facit. Quod ut certiùs firmiùsque teneatur, Scripturæ testimoniis asseramus Deum plura posse facere quàm facit. Veritas ipsa secundùm Matth., c. 26, ait: *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modò plus quàm duodecim legiones angelorum?* Ex quibus verbis patenter innuitur quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Aug. etiam in Enchirid. ait, cap. 95: Omnipotentis voluntas multa potest facere quæ non vult, nec facit; potuit enim facere ut duodecim legiones angelorum pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. Item in eodem: Cur apud quosdam non factæ sunt virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines pœnitentiam; et factæ sunt apud eos qui non erant credituri; tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique injustè Deus noluit salvos fieri, cùm possent salvi esse si vellet. Tunc in clarissimâ sapientiæ luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequàm manifestâ cognitione videatur quàm certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei: quæ multa possit et non velit, nihil autem quod non possit velit. Idem in lib. de Naturâ et Gratiâ, c. 7: Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est: Non potuit Judam suscitare in mente? Potuit quidem, sed noluit. His auctoritatibus aliisque multis apertè docetur quòd Deus multa possit facere quæ non vult; quod etiam ratione probari potest: non enim vult Deus omnes homines justificare, et tamen quis dubitat eum posse? Potest ergo Deus aliud facere quàm facit; et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quàm vult; et tamen ejus voluntas nec alia, nec nova, nec mutabilis aliquo modo potest esse. Quod etsi possit velle quod nunquàm voluit, non tamen noviter, nec novâ voluntate, sed sempiternâ tantùm voluntate velle potest; potest enim velle quod ab æterno potest voluisse; habet enim potentiam volendi et nunc et ab æterno, quod tamen nec modò vult, nec ab æterno voluit.

DISTINCTIO XLIV.

AN DEUS POSSIT FACERE ALIQUID MELIUS QUAM FACIT.

1. Nunc illud restat discutiendum, utrùm meliùs aliquid possit facere quàm facit? Solent enim illi scrutatores dicere quòd ea quæ facit Deus, non potest meliora facere, quia si posset facere, et non faceret, invidus esset, et non summè bonus. Et hoc ex simili astruere conantur; ait enim Aug. in lib. 83 Quæst., q. 50: Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), debuit æqualem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et noluit, invidus. Ex quo confirmatur æqualem genuisse Filium. A simili volunt dicere quòd si potest Deus rem meliorem facere quàm facit, invidus est. Sed non valet hujus similitudinis inductio, quia Filium genuit de substantiâ suâ. Ideòque si posset gignere æqualem et non gigneret, invidus esset; alia verò quæ non de substantiâ suâ facit, meliora facere potest.

Quæstio quâ illi arctantur.

2. Verùm hìc ab eis responderi deposco cur dicunt rem aliquam sive etiam rerum universitatem, in quâ major consummatio expressa est, non posse esse meliorem quàm est? Sive ideò quia summè bona est, ita ut nulla omninò boni perfectio ei desit; sive ideò quia majus bonum quod ei deest, capere ipsa non valeat. Sed si ita summè bonum dicitur, ut nulla ei perfectio boni desit, jam creatura Creatori æquatur. Si verò ideò non potest melior esse, quia bonum amplius quod ei deest, capere ipsa non valeat, jam hoc ipsum non posse defectionis est, non consummationis; et potest esse melior si fiat capax melioris boni, quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo Deus meliorem rem facere quam facit. Unde Aug., tom. 2, lib. 11, super Gen., c. 7: Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse? Ex prædictis constat quòd potest Deus et alia facere quàm facit, et quæ facit meliora ea facere quàm facit.

Utrùm alio vel meliori modo possit facere quàm facit.

3. Post hæc considerandum est utrùm alio modo vel meliori quàm facit, possit ea facere quæ facit. Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel meliùs quàm facit, id est, aliâ sapientiâ vel majori sapientiâ; nihil enim sapientiùs potest facere quàm facit. Si verò referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius, et melior potest esse modus. Et secundùm hoc concedi potest, quia ea quæ facit, potest facere meliùs, et aliter quàm facit; quia potest quibusdam meliorem modum existendi præstare, et quibusdam alium. Unde Aug., in lib. 13 de Trin., dicit quòd fuit et alius modus nostræ liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostræ miseriæ sanandæ fuit convenientior. Potest ergo Deus eorum quæ facit, quædam alio modo meliori, quædam alio modo æquè bono, quædam etiam minùs bono facere quàm facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est, creaturæ, non ad sapientiam Creatoris.

Utrùm Deus semper possit omne quod olim potuit.

4. Præterea quæri solet utrùm Deus semper possit omne quod olim potuit. Quod quibusdam videtur dicentibus : Potuit Deus incarnari, et potuit mori, et resurgere, et alia hujusmodi, quæ modò non potest. Potuit ergo quæ modò non potest, et ita habuit potentiam quam modò non habet, unde videtur potentia ejus imminuta. Ad quod dicimus, quia sicut omnia semper scit quæ aliquando scivit, et semper vult quæ aliquando voluit, nec unquàm aliquam scientiam amittit, vel voluntatem mutat quam habuit; ita omnia semper potest quæ aliquando potuit, nec unquàm aliquâ potentiâ suâ privatur. Non est ergo privatus potentiâ incarnandi vel resurgendi, licèt non possit modò incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modò incarnatus esse; in quo ejusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit se resurrecturum, et modò scit se resurrexisse. Nec est alia scientia illud olim scivisse, et hoc modò scire, sed eadem omninò. Et sicut voluit olim resurgere, et modò resurrexisse, in quo unius rei voluntas exprimitur; ita potuit olim nasci et resurgere, et modò ipse potest natus fuisse et resurrexisse, et est ejusdem rei potentia. Si enim posset modò nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum diversis prolata temporibus, et diversis adjuncta adverbiis, eumdem faciunt sensum, ut modò loquentes dicimus : Iste potest legere hodiè, cras autem dicemus : Iste potest legisse, vel : Potuit legere heri; ubique unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes, ejusdem temporis verbis et adverbiis utamur, dicentes hodiè : Iste potest legere hodiè, et dicentes cras : Iste potest hodiè legere, non idem sed diversa dicimus eum posse. Fateamur ergo Deum semper posse quidquid semel potuit, id est, habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cujus semel habuit; sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere (1) : potest quidem facere aut fecisse quod aliquando potuit. Similiter quidquid voluit et vult, id est, omnem quam habuit voluntatem, et modò habet, non tamen vult esse vel fieri. Omne quod aliquando voluit esse vel fieri, sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientiâ Dei dicendum est.

DISTINCTIO XLV.

DE VOLUNTATE DEI, QUÆ ESSENTIA DEI EST UNA ET ÆTERNA, ET DE SIGNIS EJUS.

1. Jam de voluntate Dei aliquid pro sensûs nostri imbecillitate dicendum est. Sciendum est ergo quia voluntas sive volens de Deo secundùm essentiam dicitur. Non est enim ei aliquid velle et aliud esse, sed omninò idem. Et sicut idem est ei esse bonum quòd esse Deum, ita idem est ei esse volentem quòd esse Deum. Nam voluntas quâ semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet, sed divina usia quâ volens est Deus, et hujusmodi.

Quòd licèt idem sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici Deus esse omnia quæ vult.

2. Et licèt idem sit Deo velle quòd esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quæ vult; quod quidam de Dei voluntate non rectè sentientes, nobis objiciunt, dicentes : Si idem est Deo velle quòd esse, ergo cùm dicimus Deum velle omnia quæ facit, dicimus eum esse omnia quæ facit : alioquin non ibi illo verbo idem significatur, quod significatur hoc verbo *esse*, cùm de Deo dicitur. Et si ita est, non semper dicitur de Deo velle secundùm essentiam. Si verò secundùm essentiam non dicitur aliquando, quomodò ergo dicitur de Deo? relativè enim nunquàm dicitur. Ad quod dicimus quia licèt idem penitùs sit Deo velle quòd esse, non tamen potest dici omnia quæ vult; sicut idem est Deo esse quòd scire, nec tamen sicut scire omnia, ita quoque potest dici esse omnia.

Quis sit sensus horum verborum: Deus scit vel Deus vult; item : Deus scit omnia, vel vult aliquid; et quid de Deo in his prædicetur.

3. Et ubicumque Deus dicitur *scire* vel *sciens*, vel *velle* vel *volens*, hæc de eo secundùm essentiam dicuntur. Cùm enim dicitur, Deus scit, vel Deus vult, sive Deus est sciens vel volens, essentia divina prædicatur, et Deus esse enuntiatur. Cùm autem additur *omnia*, vel *aliquid*, vel *aliqua*, et dicitur : *Deus scit omnia*, vel *vult aliquid*, vel *aliqua*, essentia quidem divina prædicatur non simpliciter et absolutè, sed ita ut scientiæ quæ ipse est, omnia subjecta monstrentur, et voluntati quæ ipse eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicantur; ut talis fiat sensus : Deus scit omnia, id est : Deus est cujus scientiæ quæ ipsius essentia est, omnia subjecta sunt. Similiter : Deus vult hæc, vel illa; id est : Deus est cujus voluntati quæ ipse est, hæc sive illa subjecta sunt. Volens ergo sive velle dicitur Deus secundùm essentiam cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis (licèt ea varientur et transeant, quæ ei subjecta sunt), quæ non potest esse injusta vel mala, quia Deus est.

Quòd Dei voluntas summè bona causa est omnium quæ naturaliter sunt : cujus causa non est quærenda, quia nullam habet, cùm sit æterna.

4. Hæc itaque summè bona voluntas causa est omnium quæ naturaliter fiunt, vel facta sive futura sunt; quæ nullâ præventa est causâ, quia æterna est. Ideòque causa ipsius quærenda non est. Qui enim ejus causam quærit aliquid majus eâ quærit, cùm nihil eâ majus sit. Unde August., in lib. 83 Quæst., q. 28 : Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quærenda est. Idem in libro contra Manichæos, si qui dixerint : Quid placuit Deo facere cœlum et terram? Respondendum est eis : Qui voluntatem Dei nôsse desiderant, causas et voluntatem Dei scire quærunt, quòd voluntas Dei omnium que sunt ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit : Quare fecit Deus cœlum et terram? Respondendum est illi : Quia vult. Voluntas enim Dei causa est cœli et terræ; et ideò major est voluntas Dei quàm cœlum et terra. Qui autem dicit : Quare voluit facere cœlum et terram? majus aliquid quærit quàm est voluntas Dei, nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est non quærat, ne id quod est non inveniat. Ecce his auctoritatibus apertè insinuatur quòd voluntatis Dei causa nulla est, et ideò querenda non est.

Quòd voluntas Dei prima et summa causa est omnium.

5. Voluntas ergo Dei, ut ait Aug., tom. 4, in lib. 3 de Trin., prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit quod non de interiori atque intelligibili aulâ summi imperatoris egrediatur secundùm ineffabilem justitiam. Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia? quæ *pertingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, Sapient. 8, 1; et non solùm facit ea quæ perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quæ propter raritatem et insolitum eventum mira videntur : ut sunt defectus luminarium, et terræ motus, et monstrosi animantium partus, et his similia; quorum nihil fit sine voluntate Dei, sed plerisque non apparet. Ideòque placuit vanitati philosophorum etiam causis aliis ea attribuere, cùm omninò videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei. Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, ægritudinis, præmiorum atque pœnarum, gratiarum et retributionum. Hæc ergo sola est, unde ortum est quidquid est, et ipsa non est orta sed æterna.

Quibus modis accipitur Dei voluntas.

6. Hìc non est prætereundum nobis quòd sacra

(1) Hìc contradicitur Magistro à plerisque modernis doctoribus.

Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit; et tamen non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate, quia nomine voluntatis diversa accipit. Nam voluntas verè ac propriè dicitur quæ in ipso est, et ipsius essentia est; et hæc una est, nec multiplicitatem recipit, nec mutabilitatem, quæ inexpleta esse non potest: de quâ Propheta ait, psal. 113: *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* Et Apostolus, Rom. 9: *Voluntati ejus quis resistit?* Et Rom. 12: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta.* Et hæc voluntas rectè appellatur beneplacitum Dei sive dispositio.

Quòd secundùm figuram dicitur voluntas Dei præceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio; et ideò pluraliter dicit Scriptura voluntates.

7. Aliquando verò secundùm quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur, quòd secundùm proprietatem non est voluntas ejus: ut *præceptio, prohibitio, consilium*, nec non *præmissio* et *operatio*. Ideòque pluraliter aliquando Scriptura voluntates Dei pronuntiat. Unde Propheta, psal. 110: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus;* cùm non sit nisi una voluntas Dei quæ ipse est, pluraliter tamen dicit voluntates, quia voluntas Dei variis modis ac pro diversis accipitur, ut dictum est. Ita etiam idem propheta propter multos effectus misericordiæ et justitiæ pluraliter dicit, psal. 88: *Misericordias Domini in æternum cantabo.* Et psal. 18: *Justitiæ Domini rectæ, lætificantes corda;* cùm tamen in Deo una sit misericordia, una justitia, et una eademque sit misericordia quæ justitia, scilicet divina usia.

Quare præceptio et prohibitio et consilium dicantur Dei voluntas.

8. Ideò autem præceptio et prohibitio atque consilium, cùm sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinæ voluntatis: quemadmodùm et signa iræ dicuntur ira, et dilectionis signa dilectio appellantur; et dicitur iratus Deus, et tamen non est ira in eo aliqua, sed signa tantùm quæ foris fiunt, quibus iratus ostenditur, ira ipsius nominantur. Et est figura dicendi secundùm quam non est falsum quod dicitur; sed verum quod dicitur, sub tropi nubilo obumbratur. Et secundùm hos tropos diversæ voluntates Dei dicuntur, quia diversa sunt illa quæ per tropum voluntas Dei dicuntur.

Ubi voluntas Dei pro præcepto et consilio accipiatur.

9. Pro præcepto Dei atque consilio potest accipi voluntas; ut Matth. 6: *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terrâ.* Et Matth. 12: *Qui facit voluntatem Patris mei qui in cœlis est, ipse frater meus, et soror, et mater est.* Et contra hanc voluntatem multa fiunt. Unde Aug., tom. 3, in lib. de Spiritu et Litterâ, c. 13: Infideles, inquit, contra voluntatem Dei faciunt, cùm ejus Evangelio non credunt.

Quòd Deus non vult ab hominibus fieri omnia quæ præcipit, vel non fieri quæ prohibet.

10. Et si illa dicantur Dei voluntas, ideò quia signa sunt divinæ voluntatis, non est tamen intelligendum Deum omne illud fieri velle quod cuicumque præcipit, vel non fieri quod prohibuit. Præcepit enim Abrahæ immolare, filium nec tamen voluit; nec ideò præcepit ut id fieret, sed ut Abrahæ probaretur fides. Et in Evangelio præcepit sanato ne cui diceret; ille autem prædicavit ubique, intelligens Deum non ideò prohibuisse quin vellet opus suum prædicari, sed ut daret formam homini laudem humanam declinandi.

De permissione et operatione, ubi dicantur Dei voluntas.

11. Permissio quoque Dei et operatio voluntas Dei appellantur, qualiter accipit Aug. in Ench., cap. 95, dicens: Non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum facere benè, etiam sinendo fieri quæcumque fiunt malè; non enim hæc nisi justo judicio Dei sinit, et profectò bonum est omne quod justum est. Ecce hic manifestè habemus Dei voluntatem appellari ipsius operationem vel permissionem, cùm dicit non fieri aliquid nisi Omnipotens fieri velit, ubi includit et bona et mala omnia quæ fiunt. Ideòque apertè distinguit quomodò Deum velle dixerit, ne eâdem ratione intelligeretur velle bona et mala, subdens: *Vel sinendo ut fiat*, hoc quantùm ad mala dicit; vel: *Ipse faciendo*, hoc quantùm ad bona. Mala enim sinit fieri, sed non facit; bona verò ipse facit. Ideòque dixit eum velle, quia et nolens mala sinit, et volens bona operatur; et ob hoc permissio et operatio voluntas Dei dicuntur.

Quinque supra sunt proposita quæ dicuntur secundùm tropum, et ideò distinguat lector ubique pro quo eorum accipitur voluntas.

12. Quinque ergo supra posita sunt quæ dicuntur secundùm tropum Dei voluntas, quia signa sunt divinæ voluntatis, quæ una est et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum. Ideòque diligenter distinguat lector ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, juxta quem modum accipi oporteat, utrùm pro beneplacito Dei an pro aliquo signorum ejus. Magna enim est adhibenda discretio in cognitione divinæ voluntatis, quia et beneplacitum Dei est voluntas ejus, et signum beneplaciti ejus dicitur voluntas ejus. Sed beneplacitum ejus æternum est, signum verò beneplaciti ejus non, et consonat rerum effectibus beneplacitum ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant. Fit enim omne quod beneplacito vult fieri; et omne quod non vult fieri, nequaquàm fit. Non ita autem est de signis, quia præcepit Deus multis ea quæ non faciunt, et prohibet quæ non cavent, et consulit quæ non implent.

DISTINCTIO XLVI.

ILLI SENTENTIÆ QUA DICTUM EST DEI VOLUNTATEM NON POSSE CASSARI, QUÆ IPSE EST, QUÆDAM VIDENTUR OBVIARE.

1. Hic oritur quæstio. Dictum est enim in superioribus, et auctoritatibus communitum, quòd voluntas Dei, quæ ipse est, quæ beneplacitum ejus vocatur, cassari non potest, quia illâ voluntate *fecit quæcumque voluit in cœlo et in terrâ*, cui, teste Apostolo, *nihil resistit.* Quæritur ergo quomodò accipiendum sit quod Apostolus de Domino ait, 1 Tim. 2: *Qui vult omnes homines salvos fieri.* Cùm enim non omnes salvi fiant, sed plures damnentur, videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humanâ scilicet voluntate impediente voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio impiam civitatem compellans, Matth. 23: *Quoties*, inquit, *volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alis, et noluisti?* Ita etiam hæc dicuntur tanquàm Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et infirmissimis nolendo impedientibus non potuerit facere Potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia, quâ *in cœlo et in terrâ*, secundùm Prophetam, *omnia quæcumque voluit fecit?* et quomodò *voluntatis ejus*, secundùm Apostolum, *nihil resistit*, si colligere filios Hierusalem voluit, et non fecit? Hæc enim prædictis plurimùm obviare videntur.

Solutio, quomodò intelligendum sit illud: Volui congregare, et noluisti.

2. Sed audiamus solutionem, ac primùm quomodò accipiendum sit illud quod Dominus ait videamus. Non enim ex eo sensu illud dictum est, ut ait Aug. in Ench., c. 97, prædictam quæstionem solvens, quasi Dominus voluerit congregare filios Hierusalem, et non sit factum quod voluit quia ipsa noluerit, sed potiùs ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, quâ tamen nolente, filios ejus collegit ipse omnes quos voluit; quia *in cœlo et in terrâ* non quædam *voluit et fecit*, quædam verò *voluit et non fecit*, sed *omnia quæcumque voluit fecit*; ut sit sensus: *Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti?* id est: Quotquot congregavi meâ voluntate semper efficaci, te nolente feci. Ecce in evidenti positum est quòd illa Domini verba superioribus non repugnant.

Quomodò intelligendum sit illud: Qui vult omnes homines salvos fieri.

3. Nunc videre restat quomodò etiam præmissa

verba Apostoli prædictis non contradicant, qui de Deo loquens ait : *Vult omnes homines salvos fieri.* Quorum occasione verborum multi à veritate deviaverunt, dicentes Deum multa velle fieri quæ non fiunt. Sed non est intelligendum eâ ratione illud esse dictum, quasi Deus velit aliquos salvari et non salventur. Quis enim tam impiè desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, et quando voluerit, et ubi voluerit, in bonum non posse convertere? Non est utique verum quod in psal. 113 dicitur : *Quæcumque voluit fecit*, si aliqua voluit et non fecit; et, quod est indignius : Ideò non fecit, quoniam ne fieret quod volebat Omnipotens voluntas hominis impedivit. Ideòque cùm audimus, et in sacris Litteris legimus, quòd *velit omnes homines salvos fieri*, non tamen ideò debemus omnipotentissimæ Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est, *vult omnes homines salvos fieri*, tanquàm diceretur nullum hominum fieri salvum nisi quem salvum fieri ipse voluerit : non quòd nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit, sed quòd nullus fiat salvus nisi quem velit salvari; et ideò rogandus est ut velit : quòd necesse est fieri si voluerit. Non est enim credendus Omnipotens aliquid voluisse fieri quod factum non sit. Sic etiam intelligitur illud Joan. 1 : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Potest et alio modo illud intelligi, dùm tamen credere non cogamur Omnipotentem aliquid fieri voluisse, factumque non esse, qui sine ullis ambiguitatibus sive in cœlo et in terrâ, sicut Veritas cantat, *omnia quæcumque voluit fecit;* profectò facere non voluit quæcumque non fecit. Ex his apertè ostenditur quòd Deus eâ voluntate quæ ipse est, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

Utrùm mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.

4. Ideòque, cùm constet omnia bona quæ fiunt ejus fieri voluntate, quæ si fieri nollet nullatenùs fierent, rectè quæri solet utrùm et mala omnia quæ fiunt, id est, peccata, Dei fiant voluntate, an nolente eo fiant. Super hoc diversi varia sentientes sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt quòd Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala. Alii verò quòd nec vult mala esse nec fieri. In hoc tamen conveniunt et hi et illi, quòd utique fatentur Deum mala non velle. Utrique verò rationibus et auctoritatibus innituntur ad muniendam suam assertionem.

Quare dicunt quidam Deum velle mala esse vel fieri.

5. Qui enim dicunt Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem : Si enim, inquiunt, mala non esse vel non fieri vellet, nullo modo essent vel fierent, quia si vult ea non esse vel non fieri, et non potest id efficere; scilicet, ut non sint vel non fiant, voluntati ejus et potentiæ aliquid resistit, et non est omnipotens, quia non potest quod vult; sed impotens est sicuti et nos sumus, qui quod volumus quandoque non possumus. Sed quia omnipotens est et in nullo impotens, certum est non posse fieri mala vel esse nisi eo volente. Quomodò enim invito eo et nolente posset ab aliquo malum fieri, cùm scriptum sit Rom. 9 : *Voluntati ejus quis resistet?* Supra etiam dixit Aug. quia necesse est fieri si voluerit. Sed vult mala fieri aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt : fiunt autem, vult ergo fieri. Item bonum est mala esse vel fieri, alioquin summè bonus non permitteret ea fieri. Unde August. in Ench., cap. 96 : Quamvis ea, inquit, quæ mala sunt, in quantum mala sunt non sunt bona, tamen ut non solùm bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotenti bono; cui proculdubiò quàm facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. Hæc nisi credamus, periclitatur nostra confessio, quia nos in Patrem omnipotentem credere confitemur. Ecce hìc apertè habes quòd bonum est mala esse : omnis autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Cùm ergo bonum sit mala fieri vel esse, ergo et mala vult fieri vel esse. His atque aliis hujusmodi rationibus et auctoritatibus utuntur qui dicunt Deum velle mala esse vel fieri.

Hìc ponit rationes illorum qui dicunt Dei voluntate non fieri mala vel non esse.

6. Illi verò qui dicunt Dei voluntate mala non fieri vel non esse, inductionibus præmissis ita respondent, dicentes Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri; vel nolle fieri, sed tantùm non velle fieri. Si enim vellet ea fieri vel esse, faceret utique ea fieri vel esse; et ita esset auctor malorum : non est autem auctor malorum, ut sanctorum protestantur auctoritates; non ergo ejus voluntate fiunt mala. Item, si nollet mala fieri, vel vellet non fieri, et tamen fierent, omnipotens non esset, cùm ejus voluntas humanæ voluntatis effectu impediretur. Ideòque non concedunt Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur; nec concedunt eum velle mala non fieri, ne impotens esse videatur; sed tantùm dicunt eum non velle mala fieri, ut non auctor, sed permissor malorum monstretur. Unde et Evangelista, Joan. 1, ubi ostendit Deum auctorem esse omnium bonorum dicens : *Omnia per ipsum facta sunt*, consequenter malorum auctorum esse negat dicens : *Et sine ipso factum est nihil*, id est, peccatum. Non dixit per eum factum esse, vel eo nolente et invito, sed tantùm sine eo, id est, sine ejus voluntate, quia non ejus voluntate fit peccatum. Non ergo Deo volente vel nolente, sed non volente, fiunt mala; quia non subest Dei voluntati ut malum fiat vel non fiat, sed ut fieri sinat, quia bonum est sinere mala fieri : et utique volens sinit non volens mala, sed volens sinere sinit ut ipsa fiant, quia nec mala sunt bona, nec ea fieri vel esse bonum est.

Quomodò intelligendum sit illud Aug.: Mala fieri bonum est.

7. Quod verò Aug. ait : Mala fieri bonum est, nec sinerentur mala ab Omnipotenti bono fieri, nisi hoc esset bonum, ut ea essent, eâ ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quæ fiunt Deus bona elicit; nec ipse permitteret ea fieri nisi de eis boni aliquid faceret. Unde August., in eodem lib. Ench., c. 11, apertè indicans prædictorum verborum esse talem intelligentiam, ait : Deus omnipotens, cui rerum est summa potestas, cùm summè bonus sit, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeò esset omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo. Item in eodem, tom. 3, cap. 17, : Meliùs judicavit Deus de malis bona facere, quàm mala nulla permittere. Ex hoc itaque sensu dictum est ac verum est : Bonum est mala fieri, quia ex malis quæ fiunt, bonis (qui secundùm propositum vocati sunt sancti) accidit bonitas, id est, utilitas. Talibus enim, ut ait Apostolus, in bonum cooperantur omnia etiam mala, quia eis prosunt, quæ aliis facientibus obsunt. Unde etiam aliquando in Scripturâ legitur malum appellari bonum, ut Hieron., tom. 9, Comment. ad cap. 14 Marci : Malum, inquit, Judæ bonum fuit, scilicet nobis; nec si bonum est illi vel illi, inde sequitur quod simpliciter bonum est, quod in se et facienti bonum est.

Quadripartita boni acceptio.

8. Est enim aliquid quod in se bonum est, et cui fit; sed non est bonum facienti, ut cùm subvenitur pauperi, sed non propter Deum. Et aliquid bonum in se et facienti, sed non ei cui fit, ut cùm veritas propter Deum alicui non obedienti prædicatur. Et aliquid in se et facienti et ei cui fit bonum, ut cùm veritas prædicatur propter Deum credenti. Unde Apostolus : *Bonus odor sumus Deo, aliis odor vitæ, aliis odor mortis.* Est autem aliud quod nec in se bonum est, et facienti nocet, et damnat nisi pœniteat, ut malum : valet tamen ad aliquid. Ut enim ait Aug. in Ench., cap. 10 et 11 : A summè et qualiter et immutabiliter Trinitate

bona creata sunt omnia; nec summe nec immutabiliter bona, sed tamen bona, etiam singula. Simul verò universa valdè bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In quâ etiam illud quod malum dicitur, benè ordinatum, et loco suo positum, eminentiùs commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dùm comparantur malis.

Quòd mala universitati valent, et facientibus sua propria, vel patientibus aliena prosunt, electis tamen.

9. Hinc patet quòd ex malis quæ fiunt aliquod provenit bonum, dùm bona magis placent et laudabiliora existunt. Ipsis etiam facientibus, ex malis quæ faciunt interdùm bona proveniunt, si secundùm propositum vocati sunt sancti. Talibus enim, ut ait Aug., tom. 7, in lib. de Correctione et Gratiâ, c. 9, usque adeò Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum; quia humiliores redeunt, atque doctiores, ut Petrus. Illa etiam mala quæ ab iniquis fideles piè perferunt, ut ait Aug., in lib. de Trin., ipsis utique prosunt, vel ad delenda peccata, vel ad exercendam probandamque justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitæ miseriam. Ideòque et Job Dei manum, et Apostolus Satanæ stimulum sensit; et uterque benè profecit, quia malum benè portavit.

Ex prædictis concludit ostendens esse bonum fieri mala multis modis.

10. Si quis igitur diligenter attendat quæ scripta sunt, facile est ei percipere ex malis bona provenire; et ex ratione dictum esse quòd bonum est mala fieri vel esse, non quia malum sit bonum, vel quia bonum sit malum fieri. Non est enim bonum malum fieri ab aliquo, quia non est bonum ut aliquis faciat malum. Si enim hoc esset bonum, profectò hujus Deus auctor esset, qui est auctor omnis boni. Quòd si hujus Deus auctor est, eo ergo auctore homo agit mala, et ita eo auctore homo fit deterior. Et si eo auctore homo fit deterior, tunc eo volente homo fit deterior. Idem est enim dicere aliquid fieri Deo auctore, quod Deo volente: Deo autem auctore homo non fit deterior, ergo non Deo volente, ut Aug., tom. 4, Quæst. lib. 33, q. 3, apertè astruit à minori, dicens ita: Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior; tanta enim est ista culpa quæ in sapientem hominem cadere nequit: est autem Deus omni homine sapiente præstantior; multò minùs ergo Deo auctore fit homo deterior. Multò enim est præstantior Dei voluntas, quàm hominis sapientis. Illo autem auctore cùm dicitur, illo volente dicitur; ergo est vitium voluntatis humanæ quo est homo deterior: quod vitium si longè abest à Deo voluntate, ut ratio docet, à quo sit quærendum est? Ecce apertè dicit Aug. Deo auctore vel volente hominem non fieri deteriorem, sed vitio voluntatis suæ. Non est ergo Deo auctore quòd malum fit ab aliquo; et ita Deo volente mala non fiunt.

Quòd in Deo non est causa ut sit homo deterior.

11. Deinde idem Aug., quæst. 4, quærens quæ sit causa ut homo sit deterior, in Deo non esse asserit, in eodem lib. dicens ut si homo deterior, aut in ipso est, aut in alio, aut in nihilo. Si in nihilo, nulla causa est. Si in alio, aut in Deo, aut in alio quolibet homine, aut in eo qui neque Deus neque homo sit: sed non in Deo (bonorum enim Deus tantùm causa est); ergo in homine est, aut in eo quod neque Deus neque homo, aut in nihilo. Et ex his apertè ostenditur quòd non est bonum ut sit homo deterior, quia non est Deus ejus rei causa, quia tantùm causa bonorum est. Et si non est bonum ut homo fiat deterior, non est ergo bonum ut ab eo fiat malum; non ergo vult Deus ut ab eo fiat malum.

Aliter probat quòd Deo auctore non fiunt mala.

12. Item aliter etiam ostenditur quòd Deo auctore, id est, volente non fiunt mala, quia ipse non est causa tendendi ad non esse. Tendere enim ad non esse, malum est; ipse autem auctor mali non est: tendit verò ad non esse qui operatur malum; non ergo Deo auctore est quòd aliquis operatur malum. Non est ergo bonum quòd aliquis operatur malum, quia tantùm boni Deus auctor est. Hoc autem Aug., in eodem lib. q. 21, in principio et fine, apertè explicat ita dicens: Qui omnium quæ sunt auctor est, et ad cujus bonitatem id pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodò causa est. Quocirca mali auctor non est, et ideò ipse summum bonum est, à quo in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. Non est ergo causa deficiendi, id est, tendendi ad non esse, qui, ut ita dicam, essendi causa est; quia omnium quæ sunt auctor est, quæ, in quantum sunt, bona sunt. Ecce apertè habes quòd deficere à Deo qui summum est bonum, malum est; mala ergo facere malum est; non ergo Deo auctore vel volente mala fiunt.

Objectio quorumdam sophistica, quâ probare nituntur ex Deo esse quòd mala fiant.

13. Jam sufficienter ostensum est quòd Deo auctore non fiunt mala. Quidam tamen sophisticè incedentes, et ideò Deo odibiles, probare conantur ex Deo auctore esse quòd mala fiunt, hoc modo: Quòd mala fiunt, verum est: omne autem verum quod est, à veritate est, quæ Deus est; à Deo ergo est quòd mala fiunt. Quòd autem omne verum à Deo sit, confirmant auctoritate Aug., in lib. 83 Quæst., q. 1, ita dicentis: Omne verum à veritate verum est: est autem veritas Deus; Deum ergo habet auctorem omne verum. Est autem verum quòd mala fiunt vel sunt, Deo ergo auctore est quòd sunt vel fiunt mala.

Responsio, ubi concedit omne verum esse à Deo, et sophisma aperit.

14. Quibus facile est nobis respondere; sed indignum responsione videtur quod dicunt. Omne namque verum à Deo est, ut ait Aug., cui consonat Amb., tom. 4, explanat. 1 ad Cor. 12, qui tractans illud verbum Apostoli: *Nemo potest dicere* DOMINUS JESUS *nisi in Spiritu sancto*, dicit quòd cùm verum à quocumque dicitur, à Spiritu sancto est. Cùm itaque verum sit quòd mala fiunt, hoc verum quod dicitur illâ locutione, scilicet, *mala fiunt*, à Deo est: sed non inde sequitur quòd à Deo sit ut mala fiant. Si enim hoc diceretur, auctor malorum Deus esse intelligeretur; quod ex simili manifestè falsum ostenditur: Deus prohibet furtum fieri: sed furtum fieri verum est; ergo prohibet verum: non sequitur.

Partem quæstionis approbat illorum qui dicunt Deum non velle mala fieri.

15. Hæc igitur et alia hujusmodi inania relinquentes, præmissæ quæstionis parti saniori faventes, quæ sanctorum testimoniis pleniùs approbatur, dicamus Deum non velle mala fieri, nec tamen velle non fieri neque nolle fieri. Omne ergo quod vult fieri fit, et omne quod vult non fieri non fit. Fiunt autem multa quæ non vult fieri, ut omnia mala.

DISTINCTIO XLVII.

QUOD VOLUNTAS DEI SEMPER IMPLETUR DE HOMINE, QUOCUMQUE SE VERTAT.

1. Voluntas quippe Dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod nolit; quæ de homine semper impletur, quòcumque se vertat. Nihil enim, ut ait Aug., in libero arbitrio constitutum superat voluntatem Dei: etsi faciat contra ejus voluntatem, tamen contra ejus voluntatem, quæ ipse est, nihil putandum est ita fieri tanquàm velit fieri et non fiat, vel nolit fieri et fiat. Illa enim voluntas, ut ait Augustinus, in Ench., semper impletur, aut de nobis aut à nobis. De nobis impletur; sed tamen non implemus eam quando peccamus. A nobis impletur, quando bonum facimus; ideò enim facimus, quia scimus placere Deo. Ita et de homine semper Deus implet suam voluntatem, quia nihil facit homo de quo Deus non operetur quod vult. Non enim vult Deus ut peccet homo quilibet. Si autem peccaverit, pœnitenti vult parcere ut vivat, in peccatis verò perseverantem punire, ut justitiæ potentiam contumax non evadat. Sicut alios ab æterno præparavit ad pœnam, ita alios præparavit ad gloriam; et hæc sunt *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates*

ejus (psal. 110). Et tamen sapienter exquisita, ut cùm angelica et humana creatura peccâsset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem quâ factum est quod Creator non voluit, impleret ipse quod voluit; benè utens etiam malis tanquàm summè bonus ad eorum damnationem quos justè prædestinavit ad pœnam, et ad eorum salutem quos benignè prædestinavit ad gratiam. Quantùm enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantùm verò ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Hoc quippe ipso quòd contra ejus voluntatem fecerunt, de ipsis facta est voluntas ejus. Præterea namque *magna opera Domini sunt exquisita in omnes voluntates ejus*, ut miro et ineffabili modo non fiat præter ejus voluntatem quod etiam fit contra ejus voluntatem, quia non fieret si non sineret; nec utique nolens sinit, sed volens; nec sineret bonus fieri malè, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bonum benè. His verbis evidenter monstratur quòd voluntas Dei æterna semper impletur de homine, etiamsi faciat homo contra Dei voluntatem. Sed attendendum est diligenter quomodò in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit præter eam, et qualiter intelligendum sit illud *Quantùm ad se, fecerunt quod Deus noluit; quantùm verò ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt.* Videntur enim ista superioribus obviare, ubi dictum est voluntati ejus nihil resistere.

Hìc aperit, dicens diversis modis supra accipi Dei voluntatem.

2. Verùm, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur; quæ diversitas in prædictis verbis si diligenter notetur, nihil ibi contradictionis reperitur. Ubi enim dicit non fieri præter ejus voluntatem etiam quod fit contra ejus voluntatem, quæ Deus est et sempiterna est, ejus signa prædictis verbis intelligi voluit, id est, prohibitionem et permissionem. Multa enim fiunt contra Dei præceptum vel prohibitionem, quæ tamen non fiunt præter ejus permissionem. Ipsius namque permissione omnia fiunt mala, quæ tamen præter ejus voluntatem sempiternam fiunt, sicut Aug., tom. 8, dicit super illum locum psal. 16: *Ut non loquatur os meum opera hominum.* Opera enim hominum dicit ea quæ mala sunt, quæ præter Dei voluntatem fiunt, quæ ipse est; sed non præter ejus permissionem, quæ ipse non est. Appellatur tamen ipsa Dei voluntas, quia Deus volens sinit mala fieri. Fiunt et contra ejus præceptionem vel prohibitionem, sed non contra ejus voluntatem, quæ ipse est; nisi dicantur contra eam fieri quæ præter eam fiunt. Contra eam quippe nihil ita fit, ut velit fieri quod non fiat, vel nolit et fiat; quod evidenter ibi Aug. notavit, ubi ait: *Quantùm ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantùm verò ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt.* Ac si diceret: Fecerunt contra Dei præceptum quod appellatur voluntas, sed non fecerunt contra Dei voluntatem omnipotentem; quia hoc non valuerunt, illud valuerunt: et ita per hoc quod fecerunt contra Dei voluntatem, id est, præceptum, de ipsis facta est voluntas ejus, id est, impleta est voluntas ejus sempiterna, quâ eos damnari volebat. Unde Gregorius, super Genes.: *Multi voluntatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, et consilio ejus resistentes obsequuntur; quia hoc ejus dispositioni militant, quæ per humanum studium resultat.* Hìc apertè ostenditur, quia dùm mali consilio ac præcepto Dei resistunt, quod voluntas Dei appellatur, ea faciunt unde voluntas ejus, quæ ipse est, impletur, quæ dispositio vel beneplacitum vocatur. Nam, ut ait Aug., tom. 3, cap. 102, in Ench.: *Quantælibet sint voluntates angelorum et hominum bonorum vel malorum, vel illud quod Deus, vel aliud volentium quàm Deus, omnipotentis voluntas semper invicta est, quæ mala esse nunquàm potest, sive etiam dùm mala irrogat justa est; et profectò quæ justa est, mala non est. Deus ergo omnipotens sive per misericordiam cujus vult miseretur, sive per judicium quem vult obdurat*, nec iniquè aliquid facit, nec nisi volens quidquam facit, *et omnia quæcumque vult facit.*

Summatim perstringit sententiam prædictorum, adnectens quare Deus præcepit omnibus bona facere et mala vitare, cùm non velit hoc ab omnibus impleri.

3. Ex prædictis liquet quòd voluntas Dei, quæ ipse est, semper invicta est, nec in aliquo cassatur, sed per omnia impletur. Consilium verò ejus et præceptio, sive prohibitio, non ab omnibus implentur quibus proposita et data sunt. Neque ideò præcepit omnibus bona, vel prohibuit mala, vel consuluit optima, quòd vellet ab omnibus bona quæ præcepit fieri, vel mala quæ prohibuit vitari (si enim vellet, utique et fierent, quia in nullo potest ab homine superari vel impediri ejus voluntas), sed ut justitiam suam hominibus ostenderet, et mali essent inexcusabiles; denique ut boni ex obedientiâ gloriam, mali ex inobedientiâ pœnam sortirentur, sicut utrisque ab æterno præparavit. Ea ergo quæ omnibus præcepit vel prohibuit, à quibusdam voluit fieri vel vitari, sed non ab omnibus; et quædam personaliter præcepit, et in veteri, et in novâ lege, quæ ab eis quibus præcepit fieri noluit; ut Abrahæ de immolatione filii, et in Evangelio quibusdam curatis quibus præcepit ne cui dicerent.

DISTINCTIO XLVIII.

QUOD ALIQUANDO HOMO BONA VOLUNTATE ALIUD VULT QUAM DEUS; ET ALIQUANDO MALA ID QUOD DEUS BONA VOLUNTATE VULT.

1. Sciendum quoque est quòd aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri, et aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis quàm Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet attendere quid congruat ei velle, et quo fine. Tantùm enim interest inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini; unde Aug., in Enchi.rt.7, c.101: Aliquando bonâ voluntate homo vult aliquid quod Deus non vult bonâ multò ampliùs multòque certiùs voluntate, nam illius mala voluntas esse nunquàm potest: tanquàm si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bonâ voluntate vult mori. Et rursùs fieri potest ut hoc velit homo voluntate malâ quod Deus vult bonâ: velut si malus filius velit mori patrem, velit etiam hoc Deus. Nempe ille vult quod non vult Deus; iste verò id vult quod vult et Deus: et tamen bonæ Dei voluntati pietas illius potiùs consonat, quamvis aliud volentis, quàm hujus idem volentis impietas. Multùm enim interest quid velle homini, quid velle Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut approbetur vel improbetur. Potest enim velle bonum quod non congruat ei velle; et potest velle bonum quod congruit, sed non refert ad finem rectum, et ideò non est bona voluntas.

Quòd bona Dei voluntas malâ hominum voluntate impletur, ut in passione Christi contigit, ubi quiddam factum est quod Deus bonâ et Judæi malâ voluntate voluerunt, voluerunt tamen et aliquid quod Deus non voluit.

2. Illud quoque non est prætermittendum quòd aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur: ut in crucifixione Christi factum est, quem Deus bonâ voluntate mori voluit, Judæi verò impiâ voluntate eum crucifixerunt. Et volebant Judæi malâ voluntate quiddam quod Deus bonâ voluntate volebat, scilicet ut Christus pateretur, moreretur; sed volebant et aliquid aliud quod Deus nolebat, scilicet occidere Christum, quod fuit mala actio et peccatum. Actum quippe Judæorum non voluit Deus, passionem verò Christi voluit; sicut et in ipso psal. 138, Christus ad Patrem ait: *Tu cognovisti sessionem meam*, id est, voluisti et approbâsti passionem meam, tibi enim placuit. Voluit itaque tota Trinitas ut Christus pateretur, nec tamen voluit ut Judæi occiderent; quia voluit pœnam Christi, sed non culpam Judæorum nec tamen noluit, si enim noluisset nec fuisset.

Oppositio.

3. Sed ad hoc opponitur sic : Si voluit Deus ut Christus pateretur, voluit utique ut pateretur à Judæis, vel non. Si voluit ut non pateretur à Judæis, cùm passus sit, factum est itaque quod voluit Deus non fieri. Si autem voluit eum pati à Judæis, ergo voluit eum occidi à Judæis : voluit itaque ut Judæi occiderent eum. Ad quod respondentes, dicimus simpliciter concedendum esse quòd Deus voluit Christum pati et mori; quia ejus passio bonum fuit, et causa nostræ salutis. Cùm autem dicitur : Volebat eum pati vel occidi à Judæis, hìc distinguendum est : Si enim intelligitur sic : Volebat eum sustinere passionem sive crucifixionem à Judæis illatam, verus est sensus; si verò intelligitur sic : Volebat ut Judæi occiderent eum, falsum est. Non enim volebat Deus actionem Judæorum quæ mala erat, sed volebat passionem bonam; et hæc voluntas per malas Judæorum voluntates impleta est, unde Augustinus in Enchiridio, c. 101 : Deus quasdam voluntates suas utique bonas implet per malorum hominum voluntates malas : sicut per malevolos Judæos bonâ voluntate Patris Christus pro nobis occisus est; quod tantum bonum fuit, ut apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, Satanas ab ipso qui occisus est diceretur. Ecce manifestè habes magnum bonum fuisse quòd Christus occisus est; et hoc bonum quia Petrus nolebat, ideò redargutus est.

Utrùm placuerit viris bonis quòd Christus pateretur; placuit quidem intuitu nostræ redemptionis, sed non ipsius cruciatûs.

4. Ex quo solvitur quæstio quâ quæri solet utrùm viris sanctis placere debuerit quòd Christus pateretur, vel occideretur. Debuit enim eis placere intuitu nostræ redemptionis, sed non intuitu ipsius cruciatûs. Voluerunt ergo ac vehementer cupierunt Christum mori propter liberationem hominis et impletionem divinæ voluntatis, sed non voluerunt delectatione ipsius afflictionis. De eodem ergo lætabantur et tristabantur; sed ob aliud gaudebant, et propter aliud dolebant. Volebant ergo Christum mori pro hominis redemptione, et tamen de morte ipsius diversis de causis corda eorum variè movebantur.

Quomodò sentiendum sit de passionibus sanctorum, an velle an nolle debeamus.

5. Si verò quæritur utrùm eodem modo sentiendum sit de passionibus et martyriis sanctorum, dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum. Christi namque passio causa est nostræ salutis, quod non est passio alicujus sancti. Nullius enim passione redempti sumus nisi Christi. Profuerunt quidem non modò eis qui passi sunt, verùm etiam aliis fidelibus ipsorum passiones, verùmtamen nostra redemptio non sunt; hoc enim passio illius sola potuit qui Deus est et homo. Illius ergo passionem credentium piæ mentes voluerunt et optaverunt fieri sicut futurum credebant; passionem verò sanctorum possumus velle et nolle, et utrumque bonâ voluntate si rectos nobis proponamus fines. Cui enim placuit Pauli passio eo fine, quia præmium ejus per hoc auctum et paratum cernebat, bonam videtur habuisse voluntatem, quæ voluntati ejus congruebat, quia cupiebat dissolvi et esse cum Christo. Qui autem voluit eum declinare passionem et effugere manus iniquorum compassione pietatis, et ille habuit bonam voluntatem; unde August. in Ench., c. 101 : Bonæ apparebant voluntates piorum fidelium qui nolebant apostolum Paulum Hierusalem pergere, ne ibi pateretur mala quæ Agabus prædixerat; et tamen hoc illum Deus pati volebat pro annuntiandâ fide Christi, exercens martyrem Christi : neque ipse bonam voluntatem suam implevit per Christianorum voluntates bonas, sed per Judæorum malas; et ad eum potiùs pertinebant qui nolebant quod volebat, quàm illi per quos volentes factum est quod volebat, quia idipsum malâ voluntate fecerunt quod Deus bonâ voluntate voluit. Ita et in passione Christi factum est, quod enim Deus voluit, hoc idem Judæi et diabolus; sed illi malâ voluntate, Deus verò bonâ voluntate, scilicet, ut Christus moreretur. Verùmtamen illi actum voluerunt, quem Deus non voluit.

LIBER SECUNDUS.

DE RERUM CORPORALIUM ET SPIRITUALIUM CREATIONE ET FORMATIONE, ALIISQUE PLURIBUS EO PERTINENTIBUS.

DISTINCTIO PRIMA.

UNUM ESSE RERUM PRINCIPIUM OSTENDIT ; NON PLURA, UT QUIDAM PUTAVERUNT.

1. Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse creatorem initiumque temporis atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum in primordio suî ostendit, dicens, Gen. 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* His etenim verbis Moyses Spiritu Dei afflatus, in uno principio à Deo creatore mundum factum refert, elidens errorem quorumdam plura sine principio fuisse principia opinantium. Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, exemplar, et materiam, et ipsam increatam sine principio, et Deum quasi artificem non creatorem. Creator enim est qui de nihilo aliquid facit. Et creare propriè est de nihilo aliquid facere ; facere verò non modò de nihilo aliquid operari, sed etiam de materiâ. Unde et homo et angelus dicitur aliqua facere, sed non creare; vocaturque factor sive artifex, sed non creator. Hoc enim nomen soli Deo propriè congruit, qui de nihilo quædam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator et opifex et factor, sed creationis nomen sibi propriè retinuit, alia verò etiam creaturis communicavit. In Scripturâ tamen sæpè creator accipitur tanquàm factor, et creare tanquàm facere, sine distinctione significationis.

Quod hæc verba, scilicet, agere et facere, et hujusmodi non dicuntur de Deo secundùm eam rationem quâ dicuntur de creaturis.

2. Verùmtamen sciendum est hæc verba, scilicet, *creare*, *facere*, *agere*, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundùm eam rationem quâ dicuntur de creaturis. Quippe cùm dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere; sed ejus sempiternæ voluntati novum aliquem significamus effectum, id est, æternâ ejus voluntate aliquid noviter existere. Cùm ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur juxta ejus voluntatem, vel per ejus voluntatem, aliquid noviter contingere vel esse; ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in ejus æternâ voluntate fuerat, fiat sine aliquâ motione vel suî mutatione. Nos verò operando mutari dicimur, quia movemur; non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo aliquid agere vel facere dicitur, quia causa est rerum noviter existentium, dùm ejus voluntate res novæ esse incipiunt, quæ ante non erant, absque ipsius agitatione; ut actus propriè dici non queat, cùm videlicet actus omnis in motu consistat, in Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nullâ tamen in ipso vel in ejus calore factâ motione vel mutatione; ita ex Dei voluntate nova habent esse

sine mutatione auctoris, qui est unum, et solum, et omnium principium. Aristoteles verò posuit principia, scilicet materiam et speciem, et tertium operatorium dictum; mundum quoque semper esse et fuisse.

Quod catholicum est docet.

3. Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creâsse, et ante tempora æternaliter extitisse significat, ipsius æternitatem et omnipotentiam commendans, cui voluisse, facere est; quia, ut prædiximus, ex ejus voluntate et bonitate res novæ existunt. Credamus ergo rerum creatarum cœlestium, terrestrium, visibilium vel invisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus. Cujus tanta est bonitas, ut summè bonus beatitudinis suæ quâ æternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicari posse, et minui omninò non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, solâ bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit, quia summè boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.

Quare rationalis creatura facta sit.

4. Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quæ quantò magis intelligitur, tantò pleniùs habetur, fecit Deus rationalem creaturam quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur. Eamque hoc modo distinxit, ut pars in suî puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet, angeli, pars corpori jungeretur, scilicet, animæ. Distincta est utique rationalis creatura in incorpoream et corpoream; et incorporea quidem angelus, corporea verò homo vocatur, ex animâ rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturæ primam causam habuit Dei bonitatem.

Quare creatus sit homo vel angelus.

5. Ideòque si quæratur quare creatur homo vel angelus, brevi sermone responderi potest: Propter bonitatem ejus. Unde Aug., in lib. de Doctrinâ christianâ, c. 32: Quia bonus est Deus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus.

Ad quid creata sit rationalis creatura.

6. Et si quæritur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur: Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo; in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus, et summâ bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est à Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem, ad creaturæ utilitatem.

Brevissima responsio, cùm quæritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura.

7. Cùm ergo quæritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissimè responderi potest: Propter Dei bonitatem, et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire Deo, et frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summè beatus alterutrius indiguerit officio, *qui bonorum nostrorum non eget*; ps. 147; sed ut serviret ei ac frueretur eo, *cui servire regnare est.* In hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur.

Sicut factus est homo ut serviret Deo, sic mundus ut serviret homini.

8. Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio ut et ei serviretur, et ipse serviret; ut acciperet utrumque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri, ut eâ servitute, non Deus, sed homo serviens juvaretur: et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter juvaretur homo. Totum ergo bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod ipse factus est. *Omnia enim*, ut ait Apostolus, 1 Cor. 3, *nostra sunt*, scilicet superiora, et æqualia, et inferiora. Superiora quidem nostra sunt, ad perfruendum, ut Deus Trinitas; æqualia, ad convivendum, scilicet, angeli. Qui etsi nobis modò superiores sint, in futuro erunt æquales; qui et modò nostri sunt, quia ad usum nobis sunt, sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia ad usum eorum. Ipsique angeli in quibusdam Scripturæ locis nobis servire dicuntur, dùm propter nos in ministerium mittuntur.

Quomodò dicitur aliquando in Scripturâ: Homo factus est propter reparationem angelici casûs.

9. De homine quoque in Scripturâ interdùm reperitur quòd factus sit propter reparationem angelicæ ruinæ, quod non ita est intelligendum quasi non fuisset homo factus si non peccâsset angelus, sed quia inter alias causas, scilicet, præcipuas, hæc etiam nonnulla causa extitit. Nostra ergo sunt superiora et æqualia. Nostra etiam sunt inferiora, quia ad serviendum nobis facta.

Quare ita sit homo institutus, ut anima sit unita corpori.

10. Solet etiam quæri, cùm majoris dignitatis videtur esse anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. Ad quod primò dici potest: Quia Deus voluit, et voluntatis ejus causa quærenda non est. Secundò autem potest dici quòd ideò Deus voluit eam corpori uniri, ut in humanâ ostenderet conditione novum exemplum beatæ unionis quæ est inter Deum et spiritum, in quâ diligitur *ex toto corde*, et videtur *facie ad faciem*; putaret enim creatura se non posse uniri Creatori suo tantâ propinquitate, ut eum *totâ mente* diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimæ, id est, carni, quæ de terrâ est, in tantâ dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut ostendit Apostolus dicens, 2 ad Cor. 5: *Nolumus corpore expoliari, sed supervestiri*, per quod ostenditur spiritum creatum Spiritui increato ineffabili amore uniri. Pro exemplo ergo futuræ societatis, quæ inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporeis indumentis et terrenis mansionibus copulavit; luteamque materiam fecit ad vitæ sensum vegetare, ut sciret homo quia, si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animæ in fœderationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquàm ei impossibile futurum rationalis creaturæ humilitatem, licèt longè inferiorem, ad suæ gloriæ participationem sublimare. Quia ergo, pro exemplo, rationalis spiritus in parte usque ad consortium terreni corporis humiliatus est; ne fortè in hoc nimis depressus videretur, addidit Dei providentia ut postmodùm, cum eodem corpore glorificato, ad consortium illorum qui in suâ permanserunt puritate, sublimaretur, ut quod minùs ex dispensatione Creatoris sui acceperat conditus, postmodùm per gratiam ejusdem acciperet glorificatus. Sic ergo conditor noster Deus rationales spiritus, variâ sorte pro arbitrio voluntatis suæ disponens, illis quos in suâ puritate reliquerat sursùm in cœlo mansionem; illis verò quos corporibus terrenis sociaverat, deorsùm in terrâ habitationem constituit, utrisque regulam imponens obedientiæ, quatenùs et illi ab eo ubi erant non caderent, et isti ab eo ubi erant ad id ubi non erant ascenderent. Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantiâ, corpus de terrâ componens, animam verò de nihilo faciens. Ideò etiam unitæ sunt animæ corporibus, ut in eis Deo famulantes majorem mereantur coronam.

Post sacramentum Trinitatis de creaturâ tripartitâ agendum est, et de digniori, id est, angelicâ.

11. Ex præmissis apparet rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam, quarum altera est tota spiritualis, id est, angelica; altera ex parte spiritualis et ex parte corporalis, id est humana. Cùm itaque de his tractandum sit, scilicet de spirituali et corporali creaturâ, de rationali et de non rationali, primò de rationali et spirituali, id est, de angelis agendum videtur, ut à contuitu creatoris ad cognitionem creaturæ dignioris ratio nostra intendat,

deinde ad considerationem corporeæ tam illius quæ est rationalis quàm illius quæ non est rationalis descendat, ut Trinitatis increatæ sacramentum tripartitæ creaturæ, eique concretorum atque contingentium sequatur documentum.

DISTINCTIO II.

QUÆ CONSIDERANDA SUNT DE ANGELICA NATURA.

1. De angelicâ itaque naturâ hæc primò consideranda sunt : quando creata fuerit, et ubi, et qualis facta sit dùm primùm conderetur. Deinde qualis effecta aversione quorumdam et conversione quorumdam. De excellentiâ quoque, et ordinibus, et donorum differentiâ, et de officiis ac nominibus, aliisque pluribus aliqua dicenda sunt.

Quando facti sunt angeli priùs dicit, in quo videntur sibi obviare auctoritates.

2. Quædam auctoritates videntur innuere quòd ante omnem creaturam creati sunt angeli. Unde illud, Eccl. 1 : *Primò omnium creata est sapientia*, quod intelligitur de angelicâ naturâ quæ in Scripturâ sæpè vita, sapientia et lux dicitur. Nam sapientia illa quæ Deus est, creata non est. Filius enim sapientia Patris est genita, non facta nec creata, et tota Trinitas una sapientia est, quæ non facta nec creata est, nec genita vel procedens. De angelicâ ergo vitâ illud accipiendum est, de quâ dicit Scriptura quando facta est, scilicet, *primò omnium*. Sed rursùm alia Scriptura, Gen. 1, dicit : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Et in Prophetâ, psal. 101 : *Initio tu, Domine, terram fundâsti, et opera manuum tuarum sunt cœli*. Et videtur contrarietas quædam oriri ex assertionibus istis. Nam si *primò omnium* creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur ; et ita post ipsam facta videntur cœlum et terra, et ipsa facta ante cœlum et terram. Item si *in principio creavit Deus cœlum et terram*, nihil factum est ante cœlum et terram, nec ipsa sapientia facta est ante cœlum et terram. Cùm ergo contraria videantur, nec in divinâ Scripturâ fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

Quid tenendum sit docet præmissas auctoritates determinando.

3. Videtur itaque hoc esse tenendum, quòd simul creata est spiritualis creatura, id est, angelica, et corporalis ; secundùm quod potest accipi illud Salomonis : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*, id est, spiritualem et corporalem naturam : et ita priùs tempore creati sunt angeli quàm illa corporalis materia quatuor elementorum ; et tamen *primò omnium* creata est sapientia ; quia etsi non tempore præcedit, tamen dignitate. Quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Aug., super Gen., ad litteram apertè ostendit, tom. 3, lib. 1, c. 1, dicens per cœlum et terram spiritualem corporalemque creaturam intelligi, et hæc creata sunt in principio, scilicet, temporis ; vel in principio, quia primò facta sunt.

Quòd nihil factum est ante cœlum et terram, nec etiam tempus ; cum tempore enim creata sunt, sed non ex tempore.

4. Ante ea enim nihil factum est ; nec etiam tempus factum est ante spiritualem, scilicet, angelicam naturam, et ante corporalem, scilicet, materiam illam quatuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore, nec in tempore. Sicut nec tempus in tempore creatum est ; quia non fuit tempus antequàm esset cœlum et terra. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., c. 6, dicit quod Deus fuit Dominus antequàm tempus esset, et non in tempore cœpit esse Dominus ; quia fuit Dominus temporis quando cœpit esse tempus : nec utique tempus cœpit esse in tempore, quia non erat tempus antequàm inciperet tempus.

Quòd simul cum tempore et cum mundo cœpit corporalis et spiritualis creatura.

5. Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo. Nec fuit ante angelica creatura quàm mundus, quia, ut ait Aug., tom. 3, lib. 5 de Gen. ad litt., cap. 19 : Nulla creatura creata est ante secula, sed à seculis cum quibus cœpit. Hieron. tamen, tom. 9, super Epistolam ad Titum, c. 1, aliud videtur sentire, dicens : Sex millia necdùm nostri temporis implentur annorum, et quantas priùs æternitates, quanta tempora, quantas seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo jubente substiterunt ! His verbis quidam adhærentes dixerunt cum mundo cœpisse tempus seculare ; sed ante mundum extitisse tempus æternum sine mutabilitate, et in eo immutabiliter et intemporaliter astruunt angelos Deo jubente substitisse, eique servisse. Nos autem quod priùs dictum est, pro captu intelligentiæ nostræ, magis approbamus, salvâ tamen reverentiâ secretorum, in quibus nihil temerè asserendum est, et illud Hieron. dixisse non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo arbitramur.

Ubi angeli mox creati fuerint ; in empyreo scilicet, quod statim factum repletum est angelis.

6. Jam est ostensum quando creata fuerit angelica natura ; nunc autem attendendum est ubi facta fuerit. Testimoniis quarumdam auctoritatum evidenter monstratur angelos ante casum fuisse in cœlo, et inde corruisse quosdam propter superbiam ; alios verò qui non peccaverunt illic perstitisse. Unde Dominus in Evangelio ait, Luc. 10 : *Videbam Satanam tanquàm fulgur de cœlo cadentem ;* nec appellatur hoc cœlum firmamentum quòd secundâ die factum est, sed cœlum splendidum quod dicitur empyreum, id est, igneum à splendore, non à calore ; quod statim factum angelis est repletum, quod est supra firmamentum : et illud empyreum quidam expositorum sacræ Scripturæ nomine cœli intelligi volunt, ubi Scriptura dicit : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Cœlum, inquit Strabus, non visibile firmamentum hìc appellat, sed empyreum, id est, igneum vel intellectuale ; quod non ab ardore, sed à splendore dicitur, quod statim factum repletum est angelis. Unde Job 38 : *Ubi eras, cùm me laudabant astra matutina?* etc. De hoc quoque Beda ita ait : Hoc superius cœlum quod à volubilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, sanctis angelis impletum est, quos in principio cum cœlo et terrâ conditos testatur Dominus dicens : *Ubi eras, cùm me laudabant astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei.* Astra matutina et filios Dei eosdem angelos Dei vocat. Cœlum enim in quo posita luminaria, non in principio, sed secundâ die factum est. Ex his liquet quòd in empyreo omnes angeli fuerunt ante quorumdam ruinam, simulque creati sunt angeli cum cœlo empyreo, et cum informi materiâ omnium corporalium.

Quòd simul creata est visibilium rerum materia et invisibilium natura, et utraque informis secundùm aliquid, et formata secundùm aliquid.

7. Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est ; et utraque informis fuit secundùm aliquid, et formata secundùm aliquid. Sicut enim corporalium materia confusa et permixta (quæ secundùm Græcos dicta est chaos) in illo exordio conditionis primariæ et formam confusionis habuit, et non habuit formam distinctionis et discretionis, donec postea formaretur atque distinctas reciperet species, ita spiritualis et angelica natura in suâ conditione secundùm naturæ habitum formata fuit ; et tamen illam quam postea per amorem et conversionem à Creatore suo acceptura erat formam non habuit, sed erat informis sine illâ ; unde August., lib. 1, de Gen. ad litt. c. 1, multipliciter exponens præmissa verba Genesis, per cœlum dicit intelligi informem naturam vitæ spiritualis, sicut in se potest existere non conversa ad Creatorem in quo formatur ; per terram, corporalem materiam sine omni qualitate quæ apparet in materiâ formatâ.

Quomodò dicat Lucifer secundùm Isaiam : Ascendam in cœlum, et ero similis Altissimo, *cùm esset in cœlo.*

8. Hic quæri solet, si in cœlo empyreo fuerunt angeli quàm statim facti sunt, quomodò, ut legitur in Isaiâ 14, dicit Lucifer : *Ascendam in cœlum, et exaltabo*

solium meum, et ero similis Altissimo. Sed ibi cœlum vocat Dei celsitudinem, cui parificari volebat; et est tale: Ascendam in cœlum, id est, ad æqualitatem Dei.

DISTINCTIO III.

QUALES FACTI FUERINT ANGELI, ET QUOD QUATUOR EIS ATTRIBUTA SUNT IN IPSO INITIO SUÆ CONDITIONIS.

1. Ecce ostensum est ubi angeli fuerint mox ut creati sunt. Nunc consequens est investigare quales facti fuerunt in ipso primordio suæ conditionis; et quatuor quidem angelis videntur esse attributa in initio subsistentiæ suæ, scilicet, essentia simplex, id est, indivisibilis et immaterialis, et discretio personalis, et per rationem naturaliter insitam intelligentia, memoria et voluntas sive dilectio, liberum quoque arbitrium, id est, libera inclinandæ voluntatis sive ad bonum, sive ad malum facultas. Poterant enim per liberum arbitrium sine violentiâ et coactione ad utrumlibet propriâ voluntate deflecti.

An omnes angeli fuerint æquales in tribus, scilicet in sapientiâ, in essentiâ, in libertate arbitrii.

2. Hic considerandum est utrùm in suâ substantiâ spirituali et sapientiâ rationali et libertate arbitrii quæ omnibus inerant, omnes æquales fuerint; ut sit prima consideratio de substantiâ; secunda de formâ; tertia de potestate. Persona quippe substantia est; sapientia forma; arbitrium potestas, et ad substantiam quidem pertinet naturæ subtilitas, ad formam verò intelligentiæ perspicacitas, et ad potestatem rationalis voluntatis habilitas. Illæ ergo essentiæ rationales quæ personæ erant, et spiritus erant, naturâque simplices, et vitâ immortales, differentem essentiæ tenuitatem, et differentem sapientiæ perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem rectè habuisse intelliguntur: sicut in corporibus nonnulla differentia est secundùm essentiam ac formam et pondus. Quædam enim aliis meliorem ac digniorem essentiam et formam habent, et alia aliis leviora atque agiliora sunt. Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas convenientes suæ puritati et excellentiæ, et in essentiâ, et in formâ, et in facultate differentias accepisse in exordio suæ conditionis; quibus alii inferiores, alii superiores Dei sapientiâ constituerentur, aliis majora, aliis minora dona præstantis, ut qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam post per munera gratiæ eisdem præessent. Qui enim naturâ magis subtiles, et sapientiâ ampliùs perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt, et dignitate excellentiores aliis constituti. Qui verò naturâ minùs subtiles et sapientiâ minùs perspicaces conditi sunt, minora gratiæ dona habuerunt, inferioresque constituti sunt sapientiâ Dei, æquo moderamine cuncta ordinantis. In ipsâ facultate arbitrii differentia animadvertenda est secundùm differentem naturæ virtutem et differentem cognitionis et intelligentiæ vim. Et sicut differens vigor et subtilitas naturæ infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiæ ignorantiam non ingerit, sic libertas inferior nullam arbitrio necessitatis voluntatem imponit.

Quæ communia et æqualia habuerunt angeli.

3. Et sicut in prædictis angeli differebant, ita et quædam communia et æqualia habebant: quòd spiritus erant, quòd indissolubiles, et immortales erant, commune omnibus et æquale erat. In subtilitate verò essentiæ, et intelligentiâ sapientiæ, et libertate voluntatis differentes erant. Has distinctiones intelligibiles invisibilium naturarum ille solus comprehendere potuit et ponderare, qui cuncta fecit *in pondere, numero, et mensurâ.*

An boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli, et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.

4. Illud quoque investigatione dignum videtur, quod etiam à pluribus quæri solet, utrùm boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum, vel sine morâ in ipso creationis exordio ceciderint.

Opinio quorumdam dicentium angelos in malitiâ creatos, et sine omni morâ ruisse.

5. Putaverunt enim quidam angelos qui ceciderunt creatos esse malos, et non libero arbitrio in malitiam declinâsse, sed etiam in malitiâ à Deo factos esse; nec aliquam fuisse moram inter creationem et lapsum, sed ab initio apostatâsse; alios verò creatos fuisse plenè beatos. Qui opinionem suam muniunt auctoritate Aug., lib. 1, c. 16, super Genes., ita dicentis: Non frustra potest putari ab initio temporis diabolum cecidisse, nec cum sanctis angelis pacatum aliquando vixisse et beatum, sed mox apostatâsse; unde Dominus ait Joan. 1: *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit;* ut intelligamus quia in veritate non stetit ex quo creatus est, qui staret si stare voluisset. Item in eodem, lib. 1, c. 19 in fine, et initio 20: Non frustrà, inquit, putandum est ab ipso initio temporis vel conditionis suæ diabolum cecidisse, et nunquàm in veritate stetisse; unde quidam in hanc malitiam libero arbitrio non esse flexum, sed in hâc à Deo putant esse creatum, secundùm illud beati Job, 40: *Hoc est initium figmenti Dei quod fecit Deus, ut illudatur ab angelis ejus* (1). Et Propheta ait, ps. 103: *Draco iste quem formâsti ad illudendum ei.* Tanquàm primò factus sit malus invidus et diabolus, nec voluntate depravatus. His aliisque testimoniis utuntur qui dicunt angelos qui ceciderunt creatos fuisse malos, et sine morâ corruisse; eos verò qui perstiterunt, perfectos et beatos fuisse creatos astruunt auctoritate Augustini, qui super Genes., dicit per cœlum significari creaturam spiritualem, quæ ab exordio quo facta est beata est semper.

Aliorum sententia probabilis, qui dicunt omnes angelos creatos esse bonos, et aliquam morulam fuisse inter creationem et lapsum.

6. Aliis autem videtur omnes angelos creatos esse bonos, et in ipso creationis initio bonos extitisse, id est, sine vitio, justosque fuisse, id est, innocentes; sed non justos, id est, virtutum exercitium habentes. Nondùm enim præditi erant virtutibus, quæ stantibus appositæ fuerunt in confirmatione per gratiam; aliis verò per liberum arbitrium superbientibus, et ideò cadentibus. Aliquam etiam fuisse morulam aiunt inter creationem et lapsum ac confirmationem, et in illâ brevitate temporis omnes boni erant, non quidem per usum liberi arbitrii, sed per creationis beneficium; et tales erant qui stare poterant, id est, non cadere per bona creationis, et cadere per liberum arbitrium. Poterant enim peccare et non peccare, sed non poterant proficere ad meritum vitæ nisi gratia superadderetur, quæ addita est quibusdam confirmatione. Et ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini, qui, super Genes., dicit angelicam naturam primò informiter creatam, et cœlum dictam; postea formatam, et lucem appellatam quando ad Creatorem est conversa perfectâ dilectione ei inhærens; unde priùs dictum est: *In principio creavit Deus cœlum et terram,* et postea subditum: *Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux;* quia in primo agitur de creatione spiritualis naturæ informis, postea de formatione ejusdem. Ratio quoque obviat illis qui dicunt angelos creatos fuisse malos. Non enim potuit Creator optimus auctor mali esse, et ideò totum bonum erat quod ex ipso illis erat; et totum bonum erat, quoniam ex ipso totum erat. Hoc modo probatur quòd boni erant omnes angeli quando primò facti sunt, sed eâ bonitate quam natura incipiens acceperat.

Probationem Augustini contra illos inducit qui dicunt angelos factos malos; verba etiam Job determinat, quæ illi pro se inducebant.

7. Ideòque August., lib. de Genesi ad litteram cap. 1, exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos, et verba præmissa beati Job quæ illi

(1) Hic textus non habetur in lib. Job juxta Vulgatam editionem, sed secundùm septuaginta interpretes.

pro se inducebant, quomodò sint intelligenda aperit, dicens, super Genes.: Omnia fecit Deus valdè bona, Naturam ergo angelorum bonam fecit. Et quia injustum est ut nullo merito hoc in aliquo quod creavit Deus damnet, non naturam, sed voluntatem malam puniendam esse credendum est; nec ejus naturam significatam esse cùm dicitur: *Hoc est initium figmenti Dei*, etc. Sed corpus aereum quod tali voluntati aptavit Deus; vel ipsam ordinationem Dei, in quâ eum invitum etiam fecit utilem bonis; vel ipsius angeli facturam, quia etsi præsciret Deus voluntate malum futurum, fecit tamen eum, providens quanta de illo suâ bonitate esset facturus. Figmentum ergo Dei dicitur, quia cùm sciret eum Deus voluntate malum futurum ut bonis noceret, creavit tamen illum, ut de illo bonis prodesset; hoc autem fecit ut illudatur ei. Illuditur enim ei, cùm sanctis proficit tentatio ejus. Sicut et mali homines quos Deus malos futuros prævidens creavit, tamen ad sanctorum utilitatem, illuduntur cùm præstatur sanctis eorum tentatione profectus. Sed ipse est initium, quia præcedit antiquitate et principatu malitiæ. Hæc autem illusio fit angelis malis, et hominibus malis, per angelos malos, quia subdit eis angelos malos et homines malos, ut non quantùm nituntur, sed quantùm sinuntur, possint nocere. Ecce apertè ostendit qualiter prædicta verba Job intelligenda sint, et angelicam naturam bonam creatam esse asseruit.

Quomodò intelligenda sint verba præmissa Domini disserit, evidenter tradens angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse.

8. Deinde qualiter verba Domini quæ supra posuit accipienda sint Aug. aperit, ubi etiam sua quæ prædixit verba determinat, evidenter dicens angelos bonos fuisse creatos, et post creationem, interpositâ aliquâ morulâ, cecidisse, ita inquiens, lib. 11, c. 23: Quòd putatur diabolus nunquàm in veritate stetisse, nunquàm beatam vitam duxisse, sed ab initio cecidisse: non sic accipiendum est, ut malus à bono Deo creatus esse putetur, quasi ab initio non cecidisse diceretur. Non enim cecidit, si talis, scilicet, malus factus est; à quo enim caderet? Factus ergo priùs, statim à veritate se avertit, propriâ potestate delectatus, beatæque vitæ dulcedinem non gustavit, quam acceptam non fastidivit, sed nolendo accipere amisit. Sui ergo casûs præscius esse non potuit, quia sapientia fructus est pietatis. Continuò autem ut factus est cecidit; non ab eo quod accepit, sed ab eo quod acciperet si Deo subdi voluisset. Ecce hìc apertè declarat angelos bonos creatos fuisse, et post creationem cecidisse; et fuit ibi aliqua morula, licèt brevissima. Quod Origenes confirmat super Ezech., dicens, tom. 2, hom. 1: Serpens hostis contrarius veritati, non tamen à principio, nec statim supra pectus et ventrem suum ambulavit: sicut Adam et Eva non statim peccaverunt, ita et serpens aliquando fuit non serpens cùm in paradiso deliciarum moraretur; Deus enim malitiam non fecit. Ecce apertè dicit post creationem, interpositâ morulâ, cecidisse. Ideòque illa verba sic accipienda videntur: Homicida erat ab initio vel mendax, id est, statim post initium, quando sibi æqualitatem Dei promisit, et seipsum occidit, qui homo dicitur in Evangelio; nec in veritate stetit, quia in eâ non fuit, sed ab initio temporis, id est, statim post initium temporis apostatavit. Potest etiam et sic accipi illud: Ab initio homicida fuit vel mendax, id est, ex quo homo fuit conditus, quem per invidiam in mortem præcipitavit et fallaciter seduxit. Ex prædictis ergo liquet angelos bonos omnes esse creatos, et post creationem quosdam cecidisse à bono quod habuissent si perstitissent.

Quod triplex fuit sapientia in angelis ante casum vel confirmationem.

9. Hìc inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Erat in eis triplex naturalis cognitio, quâ sciebant quod facti erant, et à quo facti erant, et cum quo facti erant; et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum vel respuendum illis foret.

An aliquam Dei habuerint dilectionem vel suî invicem.

10. Solet etiam quæri utrùm aliquam Dei vel suî dilectionem invicem habuerint, ut memoriam, intellectum et ingenium, quâ Deum et se aliquatenùs diligebant, per quam tamen non merebantur.

DISTINCTIO IV.

AN PERFECTOS ET BEATOS CREAVIT DEUS ANGELOS, AN MISEROS ET IMPERFECTOS.

1. Post hæc videndum est utrùm perfectos et beatos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest quòd nec in beatitudine, nec in miseriâ creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non potuerunt, quia ex peccato miseria est. Nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nunquàm fuerunt illi qui ceciderunt, quia sui eventûs ignari fuerunt, id est, peccati et supplicii futuri. Si enim lapsum suum præsciverunt, aut vitare voluerunt, sed non potuerunt, et ita erant miseri; aut potuerunt, sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideòque dicimus quia non erant præscii eventûs sui, nec eis data est cognitio eorum quæ futura erant super eos. Boni verò et qui perstiterunt, fortè beatitudinis præscii fuerunt. Unde August., lib. 11, c. 17, super Genes.: Quomodò, inquit, beatus inter angelos fuit qui futuri peccati atque supplicii præscius non fuit? Quæritur autem cur non fuerit. Fortè hoc Deus revelare diabolo noluit quid facturus vel passurus esset; cæteris verò revelare voluit quòd in veritate mansuri essent. His verbis videtur Augustinus significare quòd angeli qui corruerunt non fuerunt præscii sui casûs, ideòque beati non fuerunt. Et quòd angeli qui perstiterunt beatitudinem sibi affuturam præsciverunt, atque de eâ certi in spe extiterunt, unde quodammodò jam beati erant. Et reverà si ita fuisset, posset illos dici modò fuisse beatos, alios verò non, qui nesciverunt eventum suum.

Quòd opinando Aug. hæc dixit, non asserendo, quòd angeli qui perstiterunt præscii fuerunt boni.

2. Sed hoc magis opinando et quærendo dicit Augustinus quàm asserendo. Unde et huic opinioni opponens consequenter subdit: Sed quare discernebantur illi à cæteris, ut Deus istis quæ ad ipsos pertinerent non revelaret, aliis verò revelaret, cùm non priùs sit ipse ultor quàm aliquis peccator? non enim damnat ipse innocentes. Hìc videtur innuere quòd nec peccaturis futurum malum, nec permansuris futurum bonum revelaverit. Ideòque nec illi qui ceciderunt unquàm, nec illi qui perstiterunt usque ad consummationem beati fuerunt; quia beati non poterant esse si de beatitudine certi non erant, vel si damnationis incerti erant. Unde Aug. in eodem: Dicere, inquit, de angelis quòd in suo genere beati esse possent, damnationis vel salutis incerti, quibus nec spes esset quòd mutandi essent in melius, nimia præsumptio est. Quomodò enim beati esse possunt quibus est incerta sua beatitudo?

Summam colligit prædictorum, confirmans omnes angelos ante confirmationem vel lapsum non fuisse beatos, nisi per beatitudinem accipiat illum statum innocentiæ in quo fuerunt ante casum.

3. Ex prædictis consequitur quòd angeli qui ceciderunt, nunquàm beati fuerunt, nisi beatitudinem aliquis accipiat illum statum innocentiæ in quo fuerunt ante peccatum. Illi verò qui perstiterunt, aut suam beatitudinem futuram Deo revelante præscierunt; et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt, vel incerti extiterunt suæ beatitudinis, et ita aliter beati non fuerunt quàm reliqui qui ceciderunt. Mihi autem quod posteriùs dictum est probabilius videtur.

Responsio ad id quod quærebatur an angeli essent creati perfecti aut imperfecti, et dicitur quòd perfecti fuerunt secundùm aliquid, et imperfecti secundùm aliquid.

4. Ad hoc autem quod quærebatur, utrùm perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest quia quodam

modo perfecti fuerint, et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo aliquid dicitur perfectum, sed pluribus.

Quòd tribus modis dicitur perfectum, secundùm tempus, secundùm naturam, et universaliter perfectum.

5. Dicitur namque perfectum tribus modis: est enim perfectum secundùm tempus, et perfectum secundùm naturam, et est universaliter perfectum. Secundùm tempus perfectum est quod habet quidquid tempus requirit, et convenit secundùm tempus haberi, et hoc modo angeli erant perfecti ante confirmationem vel lapsum. Secundùm naturam perfectum est quod habet quidquid debitum est vel expedit naturæ suæ ad glorificationem, et hoc modo perfecti fuerunt angeli post confirmationem, et erunt sancti post resurrectionem. Universaliter et summè perfectum est, cui nihil unquàm deest, et à quo universa proveniunt bona, quod est solius Dei. Prima ergo perfectio est naturæ conditæ, secunda naturæ glorificatæ, tertia naturæ increatæ.

Prædicta breviter tangit, addens quales fuerunt angeli in conversione et adversione.

6. Quales fuerint angeli in creatione ostensum est, boni scilicet, et non mali; justi, id est, innocentes, et perfecti quodammodò, alio verò modo imperfecti. Beati verò non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur, ut jam dictum est, ille status innocentiæ et bonitatis in quo conditi sunt.

DISTINCTIO V.

DE CONVERSIONE ET CONFIRMATIONE STANTIUM, ET AVERSIONE ET LAPSU CADENTIUM.

1. Post hæc consideratio adducit inquirere, quales effecti sint dùm dividerentur aversione et conversione. Post creationem namque mox quidam conversi sunt ad creatorem suum, quidam aversi. Converti ad Deum, fuit ei charitate adhærere; averti, odio habere vel invidere. Invidiæ namque mater est superbia, quâ voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere cœpit Dei sapientia quâ illuminati sunt; aversi verò excæcati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati à Deo gratiâ appositâ. Isti verò sunt excæcati non immissione malitiæ, sed desertione gratiæ à quâ deserti sunt; non ita quòd priùs dedita subtraheretur, sed quia nunquàm est apposita ut converterentur. Hæc est ergo conversio et aversio, quâ divisi sunt qui naturâ boni erant, ut sint alii supra illud bonum per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali. Conversio justos fecit, et aversio injustos. Utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

2. Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare, id est discernere; in quibus constat liberum arbitrium, nec creati sunt volentes averti vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud; et post creationem spontaneâ voluntate alii elegerunt malum, alii bonum; et ita discernit Deus lucem à tenebris, sicut dicit Scriptura, id est, bonos angelos à malis; et *lucem appellavit diem, noctem verò tenebras*, Gen. 1, quia bonos angelos gratiâ suâ illuminavit, malos verò excæcavit.

Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur: nec merito aliquo, sed gratiâ cooperante.

3. Si autem quæritur utrùm post creationem conversis aliquid collatum sit per quod converterentur, id est, diligerent Deum, dicimus quia est eis collata gratia cooperans, sine quâ non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitæ. Cadere enim potest per se; sed proficere non potest sine gratiâ adjuvante.

Quâ gratiâ indigebat angelus, et quâ non.

4. Non indigebat angelus gratiâ per quam justificaretur, quia malus non erat, sed quâ ad diligendum Deum perfectè et obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur quâ justificatur impius, id est, de impio fit pius, de malo bonus. Cooperans verò gratia, quâ juvatur ad benè volendum efficaciter, et Deum præ omnibus diligendum et operandum bonum, et ad perseverandum in bono, et hujusmodi; de quibus postea pleniùs. Data est ergo angelis qui persliterunt cooperans gratia, per quam conversi sunt ut Deum perfectè diligerent. Conversi ergo sunt à bono quod habebant non perdito ad majus bonum quod non habebant; et facta est ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio, quæ gratia aliis qui ceciderunt apposita non fuit.

An sit imputandum illis qui aversi sunt.

5. Ideòque à quibusdam dici solet non esse imputandum illis qui aversi sunt et non conversi, quia sine gratiâ converti non poterant; sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quòd non est data, quia in eis nulla culpa adhuc præcesserat. Ad hoc dici potest quoniam quibus apposita est gratia non fuit ex meritis eorum, alioquin jam non esset gratia, si ex merito quod esset ante gratiam daretur.

Quâ culpâ gratia non est data eis qui ceciderunt.

6. Quòd verò aliis non est data, culpa eorum fuit, quia cùm stare possent, noluerunt quousque gratia apponeretur; sicut alii perstiterunt, donec illis cadentibus per superbiam eis gratia apposita est. Apertè ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia sine gratiâ nequirent proficere, quam non acceperant; per id tamen quod eis collatum erat in creatione, poterant non cadere, id est, stare, quia nihil erat quod ad casum eos compelleret, sed suâ spontaneâ voluntate declinaverunt: quod si non fecissent, quod datum est aliis, utique daretur et istis.

Quòd angeli in ipsâ confirmatione beati fuerunt; sed utrùm eam meruerint per gratiam tunc sibi datam ambiguum est, de hoc enim diversi diversa sentiunt.

7. Hìc quæri solet utrùm in ipsâ confirmatione beati fuerint angeli; et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quòd in ipsâ confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates, et ideò pro constanti habendum est. Utrùm verò per gratiam tunc sibi datam ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet quòd eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperunt, simulque in eis meritum et præmium fuisse dicunt; nec meritum præcessisse præmium tempore, sed causâ. Aliis autem videtur quòd beatitudinem quam receperunt in confirmatione per gratiam tunc appositam non meruerint, dicentes tunc fuisse eis collatam gratiam non ad merendum, sed ad beatè vivendum; nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur. Quod autem tunc in præmium acceperunt, per obsequia nobis exhibita, ex Dei obedientiâ et reverentiâ mereri dicunt, et ita præmium præcessit merita; et hoc mihi magis placere fateor.

DISTINCTIO VI.

QUOD DE MAJORIBUS ET MINORIBUS QUIDAM CECIDERUNT, INTER QUOS UNUS FUIT CELSIOR, SCILICET LUCIFER.

1. Præterea scire oportet quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt, inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit dignior, sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job, c. 40: *Ipse principium viarum Dei.* Et in Ezechiele legitur, c. 28: *Tu signaculum similitudinis, plenus scientiâ et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei fuisti.* Quod Gregorius exponens ait, l. 31 Moral., c. 24: Quantò in eo subtilior est natura, eò magis in illo imago Dei similis insinuatur impressa. Item in Ezechiele legitur, c. 25: *Omnis lapis pretiosus operimentum ejus*, id est, omnis angelus quasi operimentum ejus erat, quia, ut dicit Gregorius, hom 34 super Isai.: In aliorum comparatione cæteris clarior fuit, unde vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias, c. 14: *Quomodò*, inquit, *cecidisti, Lucifer, qui manè oriebaris?* etc.; qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est, qui teste Isidoro, l. de summo Bono, c. 12, postquàm creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum Creatorem superbivit, in tantum quòd etiam Deo se æquare

voluit : ut in Isaiâ dicitur, c. 14 : *In cœlum ascendam super astra cœli, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo.* Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per æqualitatem potentiæ.

Unde et quò dejectus fuerit merito suæ superbiæ.

2. Et tantæ superbiæ merito de cœlo, id est, de empyreo, in quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus suæ pravitatis consortibus. Nam, ut Joannes ait in Apocalypsi, c. 12, draco de cœlo cadens *secum traxit tertiam partem stellarum*, quia Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi qui ei in malitiâ consenserunt, eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum excepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sit nobis exercitationis causa, unde Apostolus, Eph. 6 : *Colluctatio est nobis adversùs principes et potestates mundi hujus, et adversùs rectores harum tenebrarum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus*, quia dæmones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere nobis propinquo, quod cœlum appellatur, habitant. Unde et diabolus *princeps aeris* (aliàs *mundi*) dicitur, Joan. 14.

Quòd non est concessum eis habitare in cœlo vel in terrâ.

3. Non enim est eis concessum habitare in cœlo, quia clarus locus est et amœnus; nec in terrâ nobiscum, ne homines nimis infestarent. Sed juxta apostoli Petri doctrinam in Epistolâ 2 canonicâ traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est; tunc autem detrudentur in baratrum inferni secundùm illud, Matth. 25 : *Ite, maledicti in ignem æternum qui præparatus est diabolo et angelis ejus.*

Quòd dæmones alii aliis præsunt, et habent etiam alias prælationes.

4. Et sicut inter bonos angelos alii aliis præsunt, ita et inter malos alii aliis prælati sunt, et alii aliis subjecti; quamdiù durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsunt. Sed in futuro omnis evacuabitur prælatio, ut docet Apostolus, 1 Cor. 15. Habent quoque secundùm modum scientiæ majoris vel minoris, prælationes alias majores vel minores. Quidam enim uni provinciæ, alii uni homini, aliqui etiam uni vitio præsunt. Unde dicitur spiritus superbiæ, spiritus luxuriæ, et hujusmodi, quia de illo vitio maximè potest homines tentare, à quo denominatur. Inde etiam est quòd nomine dæmonis divitiæ vocantur, scilicet *mammona.* Est enim *Mammon* nomen dæmonis, quo nomine vocantur divitiæ secundùm Syram linguam. Hoc autem non ideò est quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit, sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.

5. Solet autem quæri utrùm omnes in isto aere caliginoso sint, an aliqui jam sint in inferno? Quòd in inferno quotidiè descendant aliqui dæmonum, verisimile est, qui animas illùc cruciandas deducunt : et quòd illìc aliqui semper sint, alternatis fortè vicibus, non procul est à vero, qui illìc animas detinent atque cruciant. Quòd autem animæ malorum illùc descendant, atque illìc puniantur, ex eo constat, quòd Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur educeret. Si enim justi illùc descendebant, multò magis injusti; et sicut tradidit auctoritas, cùm justos eduxit, iniquos ibi reliquit. Momordit enim infernum, non absorbuit.

Quidam putant Luciferum esse in inferno relegatum ex quo tentavit Christum et victus fuit; quem dicunt primum hominem tentâsse et vicisse.

6. De Lucifero autem quidam opinantur quòd ibi relegatus sit, et ad nos tentandos nunc accessum non habeat, quia in Apocalypsi legitur, c. 20 : *Cùm consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exiet, et seducet gentes;* quod erit novissimo tempore Antichristi, quando *erit tanta tribulatio, ut etiam si fieri potest, moveantur electi,* Matth. 24. Quem ibi relegatum dicunt ab eo tempore quo tentavit Christum in deserto vel in passione, et victus fuit ab eo. Ipsum putant hominem tentâsse et vicisse; et secundò Deum, sed ab eo victum esse, et ideò in inferno relegatum. Alii autem putant ex quo cecidit pro peccati sui magnitudine illùc fuisse demersum.

Quòd Lucifer non habet potestatem quam habebit in tempore Antichristi.

7. Sed sive in infernum demersus sit sive non, credibile est eum non habere potestatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi; in quo fraudulenter ac violenter operabitur, et ideò fortè dicitur tunc solvendus, quia tunc dabitur ei potestas à Deo tentandi homines, quam modò non habet.

Quòd dæmones semel victi à sanctis, non accedunt ampliùs ad alios.

8. Aliis quoque qui à sanctis justè et pudicè viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes, t. 1, homil. 15 ad librum Josuæ, c. 12 ejusd. : Puto, inquit, sanè quia sancti repugnantes adversùs istos incentores et vincentes minuant exercitum dæmonum, velut quàm plurimos eorum interimant : nec ultra fas sit illi spiritui qui ab aliquo sancto castè et pudicè vivendo victus est, impugnare iterùm alium hominem. Hoc autem putant quidam intelligendum tantùm de illo vitio in quo superatus est, ut si de superbiâ aliquem virum sanctum tentat, et vincitur, ulteriùs non liceat illi illum vel alium de superbiâ tentare.

DISTINCTIO VII.

QUÒD BONI ANGELI A DEO SUNT CONFIRMATI PER GRATIAM UT PECCARE NON POSSINT; ET MALI ITA OBDURATI IN MALO, UT BENÈ VIVERE NEQUEANT.

1. Supra dictum est quòd angeli qui perstiterunt, per gratiam confirmati sunt; et qui ceciderunt, à gratiâ Dei deserti sunt. Et boni quidem in tantum confirmati sunt per gratiam, quòd peccare nequeunt. Mali verò per malitiam adeò sunt obstinati, quòd bonam voluntatem habere, sive benè velle non valent, etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri, et utique illud bonum est et justum fieri; nec tamen bonâ voluntate illud volunt.

Quòd utrique liberum arbitrium habent, nec tamen ad utrumque flecti possunt.

2. Sed cùm nec boni peccare possint, nec mali benè velle, vel benè operari, videtur quòd jam non habeant liberum arbitrium, quia in utramque partem flecti non possunt, cùm liberum arbitrium ad utrumque se habeat. Unde Hieron. in tractatu de prodigo Filio, dicit : Solus Deus est in quem peccatum cadere non potest; cætera cùm sint liberi arbitrii in utramque partem flecti possunt. Hìc videtur dicere quòd omnis creatura in libero arbitrio constituta flecti potest ad bonum et ad malum. Quod si est, ergo et boni angeli et mali ad utrumque flecti possunt; ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. Ad quod dicimus quia boni tantâ gratiâ confirmati sunt, ut nequeant fieri mali; et mali in malitiâ adeò obdurati sunt, ut non valeant fieri boni; et tamen utrique habent liberum arbitrium, quia et boni non aliquâ cogente necessitate, sed propriâ ac spontaneâ voluntate per gratiam quidem adjuti bonum eligunt, et malum respuunt; et mali similiter spontaneâ voluntate à gratiâ destituti, bonum vitant, et malum sequuntur : et mali habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valet.

Quòd boni post confirmationem liberius arbitrium habent quàm ante.

3. Boni verò arbitrium habent multò liberius post confirmationem quàm ante. Ut enim Aug. tradidit in Ench., c. 105, non ideò carent libero arbitrio quia malè velle non possunt; multò quippe liberius est arbitrium quod non potest servire peccato. Neque culpanda est voluntas : aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati esse sic volunt, ut esse miseri non solùm nolint, sed nec prorsùs velle possint. Non possunt itaque boni angeli velle malum vel

velle esse miseri; neque hoc habent ex naturâ, sed ex gratiæ beneficio. Ante gratiæ namque confirmationem potuêre peccare angeli, et quidam etiam peccaverunt, et dæmones facti sunt. Unde Aug., tom. 6, in lib. 3 contra Maximinum, c. 12: Creaturarum natura cœlestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam angeli peccaverunt, et dæmones facti sunt; quorum diabolus est princeps : et qui non peccaverunt, peccare potuerunt; et cuicumque creaturæ rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Ideòque solus Deus est qui non gratiâ cujusquam, sed naturâ suâ non potuit, nec potest, nec poterit peccare. Ecce hìc insinuatur quòd angeli ante confirmationem peccare potuerunt, sed post confirmationem non possunt. Quod potuerunt fuit eis ex libero arbitrio, quod est eis naturale; quòd verò modò non possunt peccare, non est eis ex naturâ, id est, libero arbitrio, sed ex gratiâ, et quâ gratiâ etiam est ut ipsum liberum arbitrium jam non possit peccato servire.

Quòd post confirmationem angeli non possint ex naturâ peccare sicut ante; non quòd debilitatum sit eorum liberum arbitrium, sed confirmatum.

4. Non ergo post confirmationem angeli de naturâ sicut ante peccare potuerunt; non quòd liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam, sed ita potiùs confirmatum, ut jam per illud non possit bonus angelus peccare; quod utique non est ex libero arbitrio, sed ex gratiâ Dei. Quod ergo Hieronymus ait : Cætera cùm sint liberi arbitrii possunt flecti in utramque partem, accipi oportet secundùm statum in quo creata sunt. Talis enim et homo et angelus creatus est, qui ad utrumque flecti poterat; sed postea boni angeli ita per gratiam sunt confirmati, ut peccare non possint; et mali ita in vitio obdurati, ut benè vivere nequeant. Similiter etiam illud Isid. intelligendum est: Angeli mutabiles sunt naturâ, immutabiles sunt gratiâ; quia ex naturâ in primordio suæ conditionis mutari potuerunt ad bonum sive ad malum, sed post per gratiam ita bono addicti sunt, ut inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

Quòd angeli mali vivacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciant.

5. Et licèt mali angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitùs privati. Nam, ut tradit Isidorus, lib. 1 de summo Bono, triplici acumine scientiæ vigent dæmones : scilicet, subtilitate naturæ, experientiâ temporum, revelatione supernorum spirituum. De hoc etiam Aug., lib. 2, super Gen., c. 17, in fine, ait : Spiritus mali quædam vera de temporalibus rebus noscere permittuntur; partim subtilitate sensûs, partim experientiâ temporum, callidiores propter tam magnam longitudinem vitæ; partim sanctis angelis quod ipsi ab omnipotenti Deo discunt jussu ejus sibi revelantibus. Aliquando iidem nefandi spiritus et quæ facturi sunt, velut divinando, prædicunt.

Quòd magicæ artes virtute et scientiâ diaboli valent; quæ virtus et scientia est ei data à Deo vel ad fallendum malos, vel ad monendum, vel exercendum bonos.

6. Quorum scientiâ atque virtute etiam magicæ artes exercentur; quibus tamen non tam scientia quàm potestas à Deo data est, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercendam probandamque justorum patientiam. Unde August., in lib. 3 de Trin., c. 7 : Video, inquit, infirmæ cogitationi quid possit occurrere; ut scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant. Nam et magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia. Sed illud est amplius admirandum, quomodò magorum potentia quæ serpentes facere potuit, ubi ad muscas minutissimas, scilicet, ciniphes ventum est, omninò defecit, quâ tertiâ plagâ Ægyptus cædebatur. Ibi certè defecerunt magi dicentes : *Digitus Dei est hìc.* Unde intelligi datur nec ipsos quidem transgressores angelos, et aereas potestates in imam istam caliginem tanquàm in sui generis carcerem ab illius sublimis æthereæ puritatis habitatione detrusos, per quos magicæ artes possunt quidquid possunt, non autem aliquid valere possunt, nisi datâ desuper potestate. Datur autem vel ad fallendum fallaces sicut in Ægyptios, et in ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum operatione viderentur admirandi, à quibus fiebant, à Dei veritate damnandi; vel ad monendum fideles, ne tale aliquid facere pro magno desiderent, propter quod etiam nobis in Scripturâ sunt prodita : vel ad exercendam, probandam, manifestandamque justorum patientiam.

Quòd transgressoribus angelis non servit ad nutum materia rerum visibilium.

7. Nec putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam : sed Deo potiùs, à quo hæc potestas datur quantùm incommutabilis judicat.

Quòd non sunt creatores, licèt per eos magi ranas et alia fecerint, sed solus Deus.

8. Nec sanè creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi ranas et serpentes fecerunt; non enim ipsi eas creaverunt. Omnium quippe rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in corporeis mundi hujus elementis latent, quæ Deus originaliter eis indidit. Ipse ergo Creator est omnium rerum qui Creator est invisibilium seminum; quia quæcumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitæ magnitudinis, distinctionesque formarum ab originalibus, ut ita dicam, regulis sumunt.

Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum, nec agricolæ frugum, ita nec boni angeli nec mali, etsi per eorum ministerium fiant creaturæ.

9. Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecùs adhibitis motibus ad ista creanda Dei virtus interiùs operetur; ita non solùm malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores. Sed pro subtilitate sui sensûs corporis semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt, atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum præbent occasiones. Sed nec boni hæc nisi quantùm Deus jubet, nec mali hæc injustè faciunt nisi quantùm justè ipse permittit. Nam iniqui malitiâ voluntatem suam habent injustam, potestatem autem non nisi justè accipiunt sive ad suam pœnam, sive ad aliorum; vel pœnam malorum, vel laudem bonorum.

Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur; licèt creatura extrinsecùs serviat.

10. Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus, prædicare autem extrinsecùs Evangelium etiam homines possunt, non solùm boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem; ita creationem rerum visibilium Deus interiùs operatur. Exteriores autem operationes atque contemplationes, sive occasiones, ab angelis tam bonis quàm malis, vel etiam ab hominibus adhibentur. Sed hæc ab hominibus tantò difficiliùs adhibentur, quantùm eis desunt sensuum subtilitates et corporum mobilitates in membris terrenis et pigris. Unde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere quantò facilius est, tantò mirabiliores in hujusmodi operibus eorum existunt celeritates; sed non est creator nisi qui principaliter ista format, nec quisquam hoc potest nisi unus creator Deus. Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere ac ministrare creaturam, quod facit solus creator Deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus ac facultatibus aliquam operationem forinsecùs admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic, exeat quod creatur. Ista quippe originaliter et primordialiter in quâdam texturâ elementorum cuncta jam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt.

Quòd angeli mali multa possunt per naturæ vigorem, quæ non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur.

11. Illud quoque sciendum est, quòd angeli mali

quædam possunt per naturæ subtilitatem, quæ tamen non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur illa facere à Deo vel ab angelis bonis; possent utique fecisse ciniphes qui ranas serpentesque fecerunt. Quædam verò non possunt facere, etiam si permittantur ab angelis superioribus, quia non permittit Deus. Unde Aug. in lib. 3 de Trin., cap. 9 : Ex ineffabili potentatu Dei fit ut quod possent mali angeli si permitterentur, ideò non possunt quia non permittuntur. Neque enim occurrit alia ratio cur non poterant facere ciniphes qui ranas serpentesque fecerunt, nisi quia major aderat dominatio prohibentis Dei per Spiritum sanctum; quod etiam magi confessi sunt, dicentes : *Digitus Dei est hìc.* Quid autem per naturam possint, nec tamen possint propter prohibitionem, et quid per ipsius naturæ suæ conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, imò impossibile. Novimus hominem posse ambulare, et neque hoc posse si non permittatur; volare autem non posse, etiam si permittatur. Sic et illi angeli quædam possunt facere si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei; quædam verò non possunt, etiam si ab eis permittantur, quia ille non permittit à quo est illis talis naturæ modus, qui etiam per angelos suos illa plerùmque non permittit quæ concessit ut possint.

DISTINCTIO VIII.

UTRUM ANGELI OMNES CORPOREI SINT, QUOD QUIBUSDAM VISUM EST, QUIBUS AUGUSTINUS CONSENTIRE VIDETUR, DICENS ANGELOS OMNES ANTE CASUM HABUISSE CORPORA TENUIA ET SPIRITUALIA : SED IN CASU MUTATA IN DETERIUS MALORUM CORPORA, UT IN EIS POSSENT PATI.

1. Solet etiam in quæstione versari apud doctos utrùm angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint, id est, corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur quòd angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aerea habuerint de puriori ac superiore parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum : et angelis bonis qui persliterunt, talia sunt observata corpora, ut in eis possint facere, et non pati, quæ tantæ sunt tenuitatis, ut à mortalibus videri non valeant, nisi supervestita aliquâ grossiori formâ; quâ assumptâ videntur, depositâque videri desinunt. Angelis verò malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim à loco digniori in inferiorem locum, id est, caliginosum aerem, dejecti sunt, ita illi corpora tenuia mutata sunt et transformata in deteriora corpora et spissiora in quibus pati possint à superiori elemento, id est, ab igne. Et hoc Augustinus sensisse videtur super. Gen. ita dicens : Dæmones dicuntur aerea animalia, qui corporum aereorum naturâ vigent; nec per mortem dissolvuntur, quia prævalet in eis elementum aptius ad faciendum quàm ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus; ad faciendum, aer et ignis aptitudinem præbent. Transgressores verò angeli cum principe suo nunc diabolo, tunc archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est si conversi sunt ex pœnâ in aeream qualitatem quâ possunt ab igne pati. Caliginosa tamen aeris tenere tantùm permissi sunt, qui eis carcer sit usque ad tempus judicii. Ecce his verbis videtur Augustinus ita tradere quod quidam opinantur de corporibus angelorum. Hoc autem cum alii dixisse astruunt non ita sentiendo, sed opinionem aliorum referendo, quod ex ipsius verbis dijudicare volunt; quibus ait, Dæmones dicuntur aerea animalia; non ait *sunt*; ita enim : *Quidam dicebant.* De habitatione verò caliginosi aeris in quem detrusi sunt non opinando, sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt, quod ipsius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque plurimos catholicos tractatores in hoc convenisse atque id concorditer docuisse, quòd angeli incorporei sint, nec corpora habeant sibi unita, assumant autem aliquando corpora, Deo præparante, ad impletionem ministerii sui sibi à Deo injuncti, eademque post expletionem deponunt; in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt. Et aliquando quidem locuti sunt ex personâ Dei sine distinctione alicujus personæ, aliquando ex personâ Patris, vel Filii, sive Spiritûs sancti.

Quòd Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit.

2. Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Augustinus in lib. 2 de Trinitate ostendit, conferens diversa Scripturæ testimonia ex quibus Deum in corporeis figuris hominibus apparuisse probat; et aliquando ex personâ Dei sine distinctione, aliquando sub distinctione personarum sermonem ab eis factum esse.

De perplexâ quæstione quam ponit Augustinus, quærens an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an angeli qui ante erant missi; et si ipsi missi sunt, utrùm servatâ spiritualis corporis qualitate aliquam speciem corporalem de corpulentiori materiâ assumpserint, an proprium corpus suum mutaverint in speciem actioni suæ aptam.

3. Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quæstionem proponit, quam nec absolvit, quærens utrùm in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantùm, in quâ Deus hominibus appareret : an angeli qui ante erant ita mitterentur, ut manentes in suis spiritualibus corporibus assumerent ex corpulentâ inferiorum elementorum materiâ aliquam speciem corporalem, quam coaptatam quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales veras quidem; an corpus suum proprium verterent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi à Deo datam. Ait enim ita Aug., in lib. 3 de Trin., q. 3, c. 1 : Quærendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis utrùm ad hoc opus tantùm creatura formata sit, in quâ Deus, sicut tunc oportuisse judicavit, humanis ostenderetur aspectibus; an angeli qui jam erant ita mittebantur, ut ex personâ Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creaturâ corporeâ in usum ministerii sui; an ipsum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantes atque vertentes in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis, secundùm attributam à Creatore sibi potentiam. Sed fateor excedere vires intentionis meæ utrùm angeli, manente spirituali sui corporis qualitate, per hanc occultiùs operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem mutent et vertant in quaslibet species corporales et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est à Domino; an ipsa propria corpora et sua trasforment in id quod volunt accommodatum ad id quod agunt. Sed quod horum sit (quoniam homo sum) nullo experimento comprehendere valeo; sicut angeli qui hoc agunt. Attende, lector, quia quæstionem propositam non solvit, sed indiscussam reliquit, utrùm angeli qui mittebantur servatis suis propriis spiritualibus corporibus supervestirentur aliquâ corpulentiori specie, in quâ possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quamcumque vellent speciem in quâ possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari angelos esse corporeos ac propria et spiritualia habere corpora.

Quòd Deus in specie quâ est Deus nunquàm mortalibus apparuit.

4. Cæterùm hæc velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter teneamus : quòd Deus in specie essentiæ suæ nunquàm mortalibus apparuit; sicut famulo suo Moysi dicit, Exod. 33 : *Non videbit me homo, et vivet.* Et in Evangelio, Joan. 1, legitur : *Deum nemo vidit unquàm.* Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. Ideò substantia sive essentia Dei, quoniam nullo modo mutabilis est, nullo modo per seipsam visibilis est. Proinde illa omnia quæ patribus visa sunt, cùm Deus illis præsentaretur, per creaturam facta esse manifestum est,

Etsi nos latet quomodò ea ministris angelis fecerit Deus per angelos, tamen facta esse dicimus. Audeo ergo fiducialiter dicere nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, qui est unus Deus, per id quod est atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multò minùs esse visibilem.

Utrùm dæmones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum.

5. Illud etiam consideratione dignissimum videtur, utrùm dæmones, sive corporei sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur; an ideò intrare dicantur, quia malitiæ suæ ibi effectum exercent Dei permissione opprimendo atque vexando eas, vel in peccatum pro voluntate suâ trahendo. Quòd in homines introeant atque ab eis expulsi exeant Evangelium apertè declarat, commemorans dæmonia in quosdam ingressa, et per Christum ejecta; sed utrùm secundùm substantiam fuerint ingressa, an propter mali effectum dicantur ingressa, non adeò perspicuum est. De hoc autem Aug., in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, c. 83, ait : Dæmones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animæ, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti, illi soli possibile est qui creavit, qui naturâ subsistens incorporeus capabilis est suæ facturæ. Ecce hìc videtur insinuari quòd substantialiter non illabantur dæmones vel introeant corda hominum. Beda quoque super illum locum Act. apostolorum, c. 5, ubi Petrus ait Ananiæ : *Cur tentavit Satanas cor tuum?* dicit notandum quòd mentem hominis juxta substantiam nihil implere possit, nisi creatrix Trinitas, quia tantummodò secundùm operationem et voluntatis instinctum anima de his quæ sunt creata impletur. Implet verò Satanas cor alicujus, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, neque introiens aditum cordis (siquidem potestas hoc solius Dei est), sed callidâ et fraudulentâ deceptione animam in effectum malitiæ trahens per cogitationes et incentiva vitiorum quibus plenus est. Implevit ergo Satanas cor Ananiæ, non intrando, sed malitiæ suæ virus inserendo. Idem spiritus immundus flammâ virtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus veritatis luctantibus venenum persecutionis infundit. His auctoritatibus ostenditur quòd dæmones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiæ effectum; de quibus pelli dicuntur, cùm nocere non sinuntur.

DISTINCTIO IX.

DE ORDINUM DISTINCTIONE, QUI ET QUOT SINT.

1. Post prædicta superest cognoscere de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat. Quæ in pluribus locis novem esse ordines angelorum promulgat, scilicet angelos, archangelos, principatus, potestates, virtutes, dominationes, thronos, cherubin, et seraphin. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa; unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medii. Superiores : seraphin, cherubin, throni; medii : dominationes, principatus, et potestates; inferiores : virtutes, archangeli, angeli.

Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio nominis cujusque.

2. Hic considerandum est quid appelletur ordo; deinde utrùm ab ipsâ creatione fuerit distinctio illorum ordinum. Ordo autem dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se in aliquo munere gratiæ similantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt. Ut, verbi gratiâ, seraphin dicuntur qui præ aliis ardent charitate; seraphin enim interpretatur ardens vel succendens; cherubin, qui præ aliis in scientiâ eminent; cherubin enim interpretatur plenitudo scientiæ : thronus dicitur sedes; throni autem vocantur (ut beatus Gregorius, hom. 34, super cap. Luc. 15, ait) qui tantâ divinitatis gratiâ replentur, ut in eis sedeat Deus, et per eos judicia decernat atque informet : dominationes verò vocantur qui principatus et potestates transcendunt : principatus dicuntur qui sibi subjectis quæ sunt agenda disponunt, eisque ad explenda divina mysteria principantur : potestates nominantur hi qui hoc cæteris potentiùs in suo ordine acceperunt, ut virtutes adversæ eis subjectæ eorum refrenentur potestate, ne homines tantùm tentare valeant, quantùm desiderant : virtutes vocantur illi per quos signa et miracula frequenter fiunt : archangeli qui majora nuntiant : angeli, qui minora.

Quòd hæc nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt, quæ sumpta sunt à donis gratiæ quæ non habent singulariter, sed excellenter, et à præcipuis nominantur.

3. Hæc nomina illis non propter se, sed propter nos eis data sunt. Qui enim sibi noti sunt contemplatione, nobis innotescunt cognominatione. Et nominantur singuli ordines à donis gratiarum quæ non singulariter, sed excellenter data sunt in participatione. In illâ enim cœlesti curiâ, ubi plenitudo boni est, licèt quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter; quia alii aliis sublimiùs possident, quæ tamen omnes habent. Cùmque omnia dona gratiarum superiores ordines sublimiùs et perfectiùs perceperint, tamen ex præcipuis sortiti sunt vocabula, inferioribus cætera relinquentes ordinibus ad cognominationem; ut seraphin, qui ordo excellentissimus æstimatur, tam dilectionem quàm cognitionem divinitatis, et cætera virtutum dona cæteris omnibus sublimiùs et perfectiùs percepit, et tamen ab excellentiori dono, id est, à charitate nomen accepit ille superior ordo. Majus enim donum est ipsa charitas, quàm scientia. Item, majus est scire quàm judicare; scientia namque informat judicium. Ideòque secundus ordo à secundo dono, id est, cognitione veritatis, appellatus est, scilicet cherubin : ita et de aliis intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundùm excellentiam donorum, et tamen, sicut Gregorius, hom. 34 Evang., ait : Illa dona omnibus sunt communia. Omnes enim ardent charitate, et scientiâ pleni sunt : sic et de aliis. Sed superiores aliis excellentiùs, ut jam dictum est, ipsa acceperunt, à quibus et nominantur; unde Gregorius : In illâ summâ civitate quisque ordo ejus rei censetur nomine, quam pleniùs accepit in munere.

Quæstio ex verbis Gregorii orta.

4. Sed oritur hìc quæstio talis : Si quisque ordo ab illo dono nominatur quod pleniùs possidet, tunc cherubin in scientiâ præeminent omnibus, quia à scientiâ nominatur. Sed qui magis diligit, plus cognoscit. Tantùm enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque, quantùm diligit. Itaque seraphin non solùm in charitate, sed etiam in scientiâ præeminent. Ideòque auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non pleniùs seraphin accepit scientiam in munere, sed pleniùs aliis ordinibus qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam pleniùs aliis accepit, sed ab aliquâ rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona; nec ad omnia alia dona, sed ad quædam. Sicut enim homines, cùm plura habeant dona, quædam aliis excellentiùs possident; ita fortè et angeli quibusdam muneribus magis pollent, et aliis quibusdam minùs.

Utrùm ordines ab initio creationis ita distincti fuerint.

5. Jam nunc inquirere restat utrùm et isti ordines à creationis initio ita fuerint distincti. Quòd ita fuerint distincti à primordio suæ conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quæ tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit. Apostolus etiam principatus et potestates tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis cecidisse; qui cùm in malis ministerium exerceant, non tamen penitùs nomini-

bus ordinum suorum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare. Non enim tunc charitate ardebant, nec sapientiâ pollebant, neque in eis Deus sedebat; si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant cherubin, vel seraphin, vel throni. Ad quod dicimus quia ante casum quorumdam non erant isti ordines, quia nondùm habebant dona in quorum participationibus conveniunt. Sed quibusdam cadentibus, aliis apposita sunt; eisque qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideòque Scriptura dicit de singulis ordinibus aliquos cecidisse, non quia fuissent in ordinibus et postea corruerint, sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in naturæ tenuitate, et in formæ perspicacitate, differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt. Alii enim, ut prædiximus, superiores, alii inferiores conditi sunt. Superiores, qui naturâ magis subtiles, et sapientiâ magis perspicaces; inferiores, qui naturâ minùs subtiles, et intelligentiâ minùs perspicaces facti sunt. Has autem invisibiles differentias invisibilium solus ille ponderare potuit, qui omnia *in numero et mensurâ et pondere disposuit*, id est, in seipso qui est mensura omni rei modum præfigens, et numerus omni rei speciem præbens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, id est, terminans et formans et ordinans omnia.

Utrùm omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales.

6. Præterea considerari oportet utrùm omnes angeli ejusdem ordinis æquales sint. Ita esse quibusdam placuit; sed non est hoc probabile, nec assertione dignum; quia Lucifer qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior extitit, qui aliis excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur quòd si perstitisset, in ordine superiori fuisset, et aliis ejusdem ordinis dignior extitisset. Sicut enim unus est ordo apostolorum, et alter martyrum, et tamen in apostolis alii sunt digniores, similiter et in martyribus alii aliis sunt superiores; ita et in ordinibus angelorum rectè creditur esse.

Quomodò dicat Scriptura decimum ordinem ex hominibus compleri, cùm non sint nisi novem ordines.

7. Notandum etiam quòd decimus ordo legitur de hominibus restaurandus. Sed cùm non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent etiam si illi qui ceciderunt perstitissent, moventur lectores quomodò Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus. Gregorius namque, hom. 34, super. cap. 15 Lucæ, ait homines assumendos in ordine angelorum; quorum alii assumuntur in ordine superiorum, qui scilicet magis ardent charitate; alii in ordine inferiorum, qui scilicet minùs perfecti sunt. Ex quo apparet non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquàm novem sint angelorum et decimus hominum, sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, ut possit fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit, Ephes. 1: *Restaurari omnia in Christo quæ in cœlis, et quæ etiam in terris sunt*, quia per Christum redemptum est genus humanum, de quo fit reparatio ruinæ angelicæ; tamen non minùs salvaretur homo si angelus non cecidisset.

Quòd homines assumuntur juxta numerum stantium, non lapsorum.

8. Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt homines ad beatitudinem admittuntur. Unde Gregor., hom. 34: Superna illa civitas ex angelis et hominibus constat; ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contigit angelos remansisse; sicut scriptum est in cantico Deuteronomii, c. 32: *Statuit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei.*

Quidam dicunt secundùm numerum lapsorum angelorum homines reparandos.

9. A quibusdam tamen putatur quòd homines reparentur juxta numerum angelorum qui ceciderunt, ut illa cœlestis civitas nec suorum civium numero privetur, nec majori copiâ regnet. Quod August., in Enchirid., c. 29, sentire videtur, non asserens de hominibus plus salvari quàm corruit de angelis, sed non minùs; ita dicens: superna Hierusalem, mater nostra, civitas Dei, nullâ civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copiâ fortassè regnabit. Neque etiam numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum dæmonum novimus; in quorum locum succedentes filii catholicæ matris, quæ sterilis apparebat in terris, in eâ pace de quâ illi ciciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui fuit, sive qui futurus est, in contemplatione ejus artificis est, *qui vocat ea quæ non sunt tanquàm ea quæ sunt*, Rom. 4. Ecce apertè dicit non minùs de hominibus salvari, quàm corruit de angelis; sed plus non asserit.

DISTINCTIO X.

AN OMNES SPIRITUS CŒLESTES MITTANTUR; ET PONIT DUAS OPINIONES, ET AUCTORITATES QUIBUS INNITUNTUR.

1. Hoc etiam investigandum est utrùm omnes illi cœlestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. Quidam putant aliquos in illâ multitudine esse qui foràs pro officio exeunt, alios qui intùs semper assistunt; sicut scriptum est in Dan., c. 7: *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.* Item Dion., in Hierarchiâ, quæ sacer principatus dicitur, de prælatione spirituum ait: Superiora illa agmina ab intimis nunquàm recedunt, quoniam ea quæ præeminent usum exterioris officii nunquàm habent. His auctoritatibus innituntur qui angelos mitti, nisi inferiores, inficiantur.

Objectio contra illos.

2. Quibus objicitur quòd Isaias ait, c. 6: *Volavit ad me unus de Seraphin*, qui ordo superior est et excellentior. Ideòque si de illo ordine mittuntur, non est ambigendum quin etiam et de aliis mittantur. Apostolus quoque ait, Hebr. 1: *Omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi.* His testimoniis asserunt quidam omnes angelos mitti. Nec debet indignum videri si etiam superiores mittantur, cùm et ille qui creator est omnium ad hæc inferiora descenderit.

Quæstio: Si omnes mittuntur, cur unus tantùm ordo nomine angelorum censetur.

3. Hìc oritur quæstio: Si omnes mittuntur et nuntii Dei existunt, quare unus tantùm, inter novem ordines, angelorum nomine censetur? Ad quod quidam dicunt omnes quidem mitti, sed alios sæpiùs et quasi ex officio injuncto, qui propriè angeli vel archangeli nominantur; alios verò rariùs mitti, scilicet majores, causâ extra communem dispensationem obortâ; qui cùm angelorum ministerium suscipiunt, etiam nomen assumunt. Unde psal. 103: *Qui facis angelos tuos spiritus et ministros;* quia illi qui naturâ spiritus sunt, aliquando angeli, id est, nuntii fiunt.

Putant quidam Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse; et sunt nomina spirituum, et non ordinum.

4. Et putant illi Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse. Michael interpretatur *quis ut Deus?* Gabriel, *fortitudo Dei*; Raphael *medicina Dei*; nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum, et dicunt quidam singulum horum unius propriè ac singulariter spiritûs esse nomen. Alii verò, non unius singulariter et determinatè, sed nunc hujus, nunc illius esse nomen, secundùm qualitatem eorum ad quæ nuntianda vel gerenda mittuntur: sicut et dæmonum quædam nomina sunt quæ quidam putant esse unius propria, alii verò pluribus communia. Diabolus quippe, qui Græcè ita vocatur, et *criminator* interpretatur vel *deorsùm fluens*, Hebraicè dicitur Satan, id est, *adversarius*. Dicitur et Belial, id est, *apostata* et *absque jugo*, dicitur etiam Leviathan, id est, *additamentum eorum*; et alia plura reperies nomina quæ vel unius spiritûs

sunt propria, vel pluribus communia.

Quomodò determinent prædictas auctoritates quæ videntur adversari, qui dicunt omnes angelos mitti.

5. Qui autem omnes angelos mitti asserunt, prædictas auctoritates, Danielis scilicet et Dionysii, ita determinant. Dicuntur superiora agmina Deo assistere, et ab intimis nunquàm recedere; non quin aliquando mittantur, sed quia rarissimè ad exteriora prodeunt; neque tunc ab intimis recedunt, sed Dei præsentiæ et contemplationi semper assistunt, quod etiam faciunt qui frequenter mittuntur.

Quos alii dicant mitti, et quos dicant non mitti, cum determinatione auctoritatum quæ videntur sibi adversari.

6. Alii verò dicunt tres ordines supremos, scilicet cherubin, seraphin et thronos, ita creatori assistere, quòd ad exteriora non exeunt; inferiores autem tres ad exteriora mitti; tres verò medios inter utrosque consistere, non modò dignitate vel loco, sed etiam officio, quia præceptum divinum à superioribus accipiunt, et deferunt ad inferiores. Ideòque cùm supremi mediis, et medii imis, atque hi hominibus præceptum Dei nuntiant, meritò omnes angeli nominari debent. Et ob id fortè Apostolus ait *omnes spiritus administratores esse Filii*, et *mitti in ministerium;* et per omnes, non singulos ordines, sed de inferioribus ordinibus singulos angelos complexus est. Illud verò quod Isaias ait per verba Dionysii determinant dicentes : Hi spiritus qui mittuntur, percipiunt horum vocabulum quorum gerunt officium. Unde dicunt illum angelum qui missus est ad Isaiam, ut mundaret et incenderet labia prophetæ, fuisse de ordine inferiorum. Sed ideò dictus est fortè de seraphin, quia veniebat incendere et consumere delicta Isaiæ.

DISTINCTIO XI.

QUOD QUÆQUE ANIMA HABET ANGELUM BONUM AD SUI CUSTODIAM DELEGATUM, ET MALUM AD EXERCITIUM.

1. Illud quoque sciendum est, quòd angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum, ita ut quisque electorum habeat angelum ad suî profectum atque custodiam specialiter delegatum. Unde in Evangelio, Matth. 18, Veritas à pusillorum scandalo prohibens ait : *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Angelos dicit eorum esse, quibus ad custodiam deputati sunt. Super quem locum Hieron., tom. 9 Comment., lib. 3, ad cap. 18 Matth.; Tobi. 5 d. 6 et 8, a; Actuum 12 b. tradit unamquamque animam ab exordio nativitatis habere angelum ad suî custodiam deputatum, inquiens ita : Magna dignitas animarum est, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam suî angelum delegatum. Gregor. quoque dicit quòd quisque bonum angelum sibi ad custodiam deputatum, et unum malum ad exercitium habet. Cùm enim omnes angeli boni nostrum bonum velint, communiterque saluti omnium studeant, ille tamen qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum : sicut legitur de angelo Tobiæ, et de angelo Petri in Actibus apostolorum. Similiter et mali angeli cùm desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat, et ad nocendum fortiùs instat ille qui ad exercitium ejus deputatus est.

Utrùm singulis hominibus singuli angeli, an pluribus deputatus sit unus.

2. Solet autem quæri utrùm singuli angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit? Sed cùm electi tot sint quot et boni angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quàm boni angeli sint. Et cùm tot sint electi quot angeli boni, et angeli boni plures sint quàm mali, pluresque sint homines mali quàm boni, non est ambigendum plures esse bonos homines quàm sint mali angeli, et plures esse malos homines quàm sint mali angeli vel boni angeli.

Confirmat unum angelum pluribus hominibus deputari, sive simul, sive temporibus diversis.

3. Ideòque dici oportet unum eumdemque angelum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel exercitium, sive eodem tempore, sive diversis temporibus. Ideò autem dicimus eodem tempore vel diversis temporibus, quia videtur quibusdam quod omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos angelos habere possint, bonos vel malos; quia licèt major sit numerus hominum, computatis in unum omnibus qui fuerunt, et sunt, et futuri sunt, quàm angelorum, tamen quia homines decedentibus hominibus succedunt, et ideò nunquàm simul sunt in hâc vitâ, angeli verò nunquàm decedunt, sed simul omnes sunt, ideò esse potest ut singuli hominum dùm in hâc vitâ sunt, singulos habeant angelos bonos vel malos ad suî custodiam vel exercitium destinatos. Cæterùm sive ita sit, sive non, non est dubitandum unumquemque habere angelum sibi deputatum, sive pluribus simul destinatus sit, sive uni singulariter. Nec est mirandum unum angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, cùm uni homini plurium custodia deputetur, ita ut eorum quisque suum dicatur habere dominum, vel episcopum, vel abbatem.

Utrùm angeli proficiant in merito vel in præmio usque ad judicium.

4. Præterea illud considerari oportet, utrùm angeli boni in præmio vel in merito proficiant usque ad judicium. Quòd in meritis proficiant atque quotidiè magis ac magis mereantur, quibusdam videtur, ex eo quia quotidiè hominum utilitatibus inserviunt, eorumque profectibus student. Quibus etiam nihilominùs videtur, quòd et in præmio proficiant, scilicet, in cognitione et dilectione Dei. Licèt enim, ut aiunt, in confirmatione beatitudinem acceperint æternam atque perfectam, augetur tamen quotidiè eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt atque cognoscunt; et est eorum charitas, quâ Deum et nos diligunt, et meritum et præmium meritorum, quia per eam et obsequia ex eâ nobis impensa merentur, et in beatitudine proficiunt; et ipsa eadem est præmium, quia eâ beati sunt.

Auctoritatibus confirmant quod dicunt.

5. Et quòd angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias, c. 63, ex personâ angelorum Christi ascendentis magnificentiam admirantium : *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosrâ?* Et in psalm. 24 : *Quis est iste rex gloriæ?* Ex quibus apparet quòd mysterium Verbi incarnati pleniùs cognoverunt angeli post impletionem quàm ante. Et sicut in cognitione hujus mysterii profecerunt, ita dicunt eos in deitatis cognitione proficere. Quòd autem in hujusmodi mysterii cognitione profecerint, evidenter docet Apostolus, Eph. 3, 6, dicens : *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam principibus et potestatibus in cœlestibus.* Super quem locum dicit Hieron., tom. 9, angelicas dignitates præfatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et apostolorum prædicatio per gentes dilatata.

Quòd in hâc sententiâ videtur Augustinus adversari Hieron.

6. His autem videtur contradicere August. super eumdem locum Epistolæ dicens : Non latuit angelos mysterium regni cœlorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostrâ. Illis ergo à seculis innotuit supra memoratum mysterium, quia omnis creatura non ante secula, sed à seculis est. Attende, lector, quia videntur dissentire in hâc sententiâ illustres doctores. Ideòque ut omnis repugnantia de medio tollatur, prædicta verba Haymonem sequentes ita determinemus, ut illis angelis qui majoris dignitatis sunt, et per quorum ministerium illa nuntiata sunt, ex parte cognita à seculis fuisse, utpote familiaribus et nuntiis; illis verò qui minoris dignitatis sunt incognita extitisse dicamus, usquequò impleta sunt et per Ecclesiam prædicta; et tunc ab omnibus angelis perfectè fuerunt cognita. Constat itaque omnes angelos in cognitione divinorum mysteriorum secundùm pro-

cessum temporis profecisse. Unde non incongruenter ipsi dicunt angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientiâ ac beatitudine ita perfectissimi erunt, ut nec augeatur ampliùs nec minuatur.

Aliorum opinio qui dicunt angelos in quibusdam prædictorum non profecisse.

7. Alii autem dicunt angelos in confirmatione tantâ deitatis dilectione atque notitiâ fuisse præditos, ut in his ulteriùs non profecerint nec profecturi sint. Profecerunt tamen in scientiâ rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti Incarnationis et hujusmodi, sed non in contemplatione deitatis, quia Trinitatem in unitate, atque unitatem in Trinitate non pleniùs intelligunt sive intellecturi sunt quàm ab ipsâ confirmatione perceperunt. Ita etiam dicunt eos in charitate non profecisse post confirmationem, quia eorum charitas postea non est aucta; et sic dicunt eos non profecisse in meritis, sed hoc quantùm ad vim merendi, non quantùm ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea, quæ tunc non fecerant; sed eorum charitas ex quâ illa processerunt non est aucta, ex quâ tantùm meruerunt antequàm ista adderentur, quantùm postea his adjectis. Illud verò quod alii superiùs dicunt probabilius videtur, scilicet, quòd angeli usque ad judicium in scientiâ et aliis proficiant.

Quædam auctoritates videntur obviare probabiliori sententiæ.

8. Quibus tamen videntur obviare quorumdam auctoritatum verba. Ait enim Isidorus, de summo Bono, l. 1, c. 12: Angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequàm fiant; sed nec omnes, nec omnia perfectè angelos scire dixit, et ideò eos in scientiâ proficere non removit. Gregor., in lib. Dialog., cap. 5, ait: Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Ubi videtur dicere quòd omnia sciant angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quæ ad mysterium Trinitatis et unitatis pertinent.

DISTINCTIO XII.

POST CONSIDERATIONEM DE ANGELIS HABITAM, AGITUR DE ALIARUM RERUM CREATIONE, ET PRÆCIPUÈ DE OPERUM SEX DIERUM DISTINCTIONE.

1. Hæc de angelicæ naturæ conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, ac præcipuè de operum sex dierum distinctione, nonnulla in medium proferre. Cùm Deus in sapientiâ suâ angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit supradicta Scriptura, Gen. 1, quæ dicit *in principio Deum creâsse cœlum*, id est, angelos, *et terram*, scilicet, materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quæ à Græcis dicta est chaos, et hæc fuit ante omnem diem. Deinde elementa distinxit Deus, et species proprias atque distinctas singulis rebus secundùm genus suum dedit; quæ non simul, ut quibusdam sanctorum Patrum placuit, sed per intervalla temporum ac sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit.

Quòd sancti tractatores videntur super hoc quasi adversa tradidisse, aliis dicentibus omnia simul facta in materiâ et formâ, aliis per intervalla temporum.

2. Quidam namque sanctorum Patrum qui verba Dei atque arcana excellenter scrutati sunt, super hoc quasi adversa scripsisse videntur. Alii quidem tradiderunt omnia simul in materiâ et formâ fuisse creata, quod Aug. sensisse videtur. Alii verò hoc magis probaverunt ac asseruerunt, ut prima materia rudis atque informis, quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata sit. Postmodùm verò per intervalla sex dierum ex illâ materiâ rerum corporalium genera sint formata secundùm species proprias. Quam sententiam Greg., Hieron. et Beda, aliique plures commendant ac præferunt. Quæ etiam Scripturæ Geneseos (unde prima hujus rei ad nos manavit cognitio) magis congruere videtur.

Quomodò per intervalla temporis res corporales conditæ sint.

3. Secundùm hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. Sicut supra memoratum est, *in principio creavit Deus cœlum*, id est, angelicam naturam, sed adhuc informem ut quibusdam placet, *et terram*, id est, illam confusam, materiam quatuor elementorum, quam nomine terræ, ut Aug., tom. 1, lib. 1, de Gen. contra Manich., c. 7, ait, ideò appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa minùs est speciosa, et illa inanis erat, et incomposita propter omnium elementorum commixtionem; eamdem etiam vocat abyssum, dicens: *Et tenebræ erant super faciem abyssi*, etc., quia confusa erat et commixta, specie distinctâ carens. Eadem etiam materia informis dicta est aqua super quam ferebatur Spiritus Domini, sicut superfertur fabricandis rebus voluntas artificis, quia subjacebat bonæ voluntati Creatoris quod formandum perficiendumque inchoaverat; qui, sicut Dominus et conditor, præerat fluitanti et confusæ materiæ, ut distingueret per species varias quando vellet, et sicut vellet. Hæc ergo ideò dicta est aqua, quia omnia quæ in terrâ nascuntur sive animalia, sive arbores, vel herbæ et similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. His omnibus vocabulis vocata est illa informis materia, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus, et non uno tantùm; nam si uno tantùm significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quæ nullâ specie cerni ac tractari poterat, id est, nominibus visibilium rerum quæ inde futuræ erant, propter infirmitatem parvulorum, qui minùs idonei sunt invisibilia comprehendere: et tunc erant tenebræ, id est, lucis absentia. Non enim tenebræ aliquid sunt, sed ipsa lucis absentia; sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est silentium dicitur. Et nuditas non aliqua res est, sed in corpore ubi tegumentum non est nuditas dicitur; sicut et inanitas non est aliquid, sed inanis dicitur locus esse ubi non est corpus, et inanitas absentia corporis.

Quo sensu tenebræ dicantur non esse aliquid, et quo dicantur esse aliquid.

4. Attende quia hìc Augustinus tenebras dicit non esse aliquid, cùm alibi tenebræ inter creaturas ponantur quæ benedicunt Dominum; unde dicitur, Dan. 30: *Benedicite, lux et tenebræ, Domino*. Ideòque sciendum est tenebras diversis modis accipi, scilicet vel pro lucis absentiâ, qualiter supra accepit Aug., juxta quam acceptionem non sunt aliquid; vel pro aere obscurato, sive aeris obscurâ qualitate, et secundùm hoc aliquæ res creatæ sunt. Ideò ergo dicit tenebras tunc fuisse super faciem abyssi quia nondùm erat lux; quæ si esset, et superesset et superfunderetur; sed nondùm lucis gratiâ opus suum Deus venustaverat, quæ postea in primo die formata est.

Duo hìc consideranda sunt: quare illa materia confusa sit dicta informis, et ubi ad esse prodiit, quantùmque in altitudine ascenderit.

5. De quâ re priusquàm tractemus, duo nobis discutienda occurrunt. Primùm, quare illa materia confusa informis dicatur, an quia omni formâ caruerit, an propter aliud; secundò, ubi ad esse prodierit, et quantùm in altum ascenderit. Ad illud ergo quod primò positum est breviter respondentes, dicimus illam primam materiam non ideò dictam fore informem, quòd nullam omninò formam habuerit, quia non aliquid corporeum tale existere potest quod nullam habeat formam; sed ideò non absurdè informem appellari posse dicimus, quia in confusione et permixtione quâdam subsistens, nondùm pulchram apertamque, et distinctam receperat formam, qualem modò cernimus. Facta est ergo illa materia in formâ confusionis ante formam dispositionis. In formâ confusionis priùs omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata; postmodùm in formâ dispositionis

sex diebus sunt ordinata. Ecce absolutum est quod primò in discussione propositum fuit, scilicet, quare illa materia dicatur informis.

Hic ad id quod secundò quærebatur, respondet.

6. Nunc superest quod secundò proponebatur explicare, ubi scilicet illa materia substiterit, et quantùm in altitudine porrigebatur. Ad quod nihil temerè asserentes, dicimus quòd illa prima rerum omnium moles quando creata est, ibidem ad esse videtur prodiisse, ubi nunc formata subsistit. Eratque terreum hoc elementum in uno loco, eodemque medio, subsistens cæteris tribus in unâ confusione permixtis; eisdemque circumquaque in modo cujusdam nebulæ oppansis, ita obvolutum erat, ut apparere non posset quod fuit. Illa verò tria in unâ permixtione confusâ circumquaque suspensa, eòusque in altum porrigebantur, quòusque nunc summitas corporeæ naturæ pertingit. Et sicut quibusdam videtur, ultra locum firmamenti extendebatur illa moles, quæ in inferiori parte spissior atque grossior erat, in superiori verò, rarior ac lenior atque subtilior existebat; de quâ rariori substantiâ putant quidam fuisse aquas, quæ super firmamentum esse dicuntur. Talis fuit mundi facies in principio, priùsquàm reciperet formam vel dispositionem.

Ostenso qualis fuit mundi facies in ipso primordio, incipit prosequi operum sex dierum distinctionem.

7. Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine prosequamur. Sex diebus, sicut docet Scriptura Genesis, distinxit Deus, et in formas redegit proprias, cuncta quæ simul materialiter fecerat. Perfecitque opus suum die sexto; et sic deinde die septimo requievit ab omni opere suo, id est, cessavit novam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit, quod in aliquo illorum non contineatur : operatus est tamen postea, sicut Veritas in Evangelio ait : *Pater meus operatus est usque nunc, et ego operor illud.*

De quatuor modis divinæ operationis.

8. Quatuor enim modis, ut ait Alcuinus super Genesim, operatur Deus. Primo in verbo, omnia disponendo; secundo, in materiâ informi quatuor elementorum, de nihilo eam creando; unde, Eccl. 18 : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul;* omnia, scilicet, elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit; tertio, per opera sex dierum varias distinxit creaturas; quarto, ex primordialibus seminibus non incognitæ oriuntur naturæ, sed notæ sæpiùs reformantur, ne pereant.

DISTINCTIO XIII.

QUÆ FUERIT PRIMA DISTINCTIONIS OPERATIO.

1. Prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis, sicut ostendit Scriptura Genes., quæ commemoratâ rerum informitate, earum dispositionem à luce inchoavit, subdens : *Dixit Deus :* FIAT LUX, *et facta est lux :* et divisit lucem à tenebris, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem. Et factum est vespere et mane dies unus. Congruè mundi ornatus à luce cœpit, unde cætera quæ creanda erant viderentur.

Qualis fuerit lux illa, corporalis an spiritualis.

2. Si quæritur qualis illa lux fuerit, corporalis scilicet an spiritualis, id respondemus quod à sanctis legimus traditum. Dicit enim Aug. quia lux illa corporalis vel spiritualis intelligi potest. Si spiritualis accipitur, angelica natura intelligitur, quæ priùs informis fuit, sed postea formata est, cùm ad Creatorem conversa ei charitate adhæsit, cujus informitatis creatio superiùs significata est, ut dictum est : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Hìc verò ejusdem formatio ostenditur cùm ait : *Fiat lux, et facta est lux.* Hæc ergo angelica natura priùs tenebræ, et postea lux fuit, quia priùs habuit informitatem et imperfectionem, deinde formationis perfectionem; et ita divisit Deus lucem à tenebris. Nam, ut ait Aug. super Genes. : Hujus creaturæ informitas et imperfectio fuit antequàm formaretur in amore Conditoris. Formata verò est quando conversa est ad incommutabile lumen Verbi. Si verò corporalis fuit lux illa, quod utique probabile est, corpus lucidum fuisse intelligitur, velut lucida nubes; quod non de nihilo, sed de præjacenti materiâ formaliter factum est, ut lux esset, et vim lucendi haberet, cum quâ dies prima exorta est, quia ante lucem nec dies fuit nec nox, licèt tempus fuerit.

Quòd lux illa facta est ubi sol apparet, quæ in aquis lucere poterat.

3. Si autem quæritur ubi est facta lux illa, cùm abyssus omnem terræ altitudinem tegeret, dici potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux. Nec mirum lucem in aquis posse lucere, cùm etiam nautarum operatione sæpiùs illustrentur, qui in profundum mersi, misso ex ore oleo aquas sibi illustrant, quæ multò rariores fuerunt in principio quàm modò sunt, quia nondùm congregatæ fuerant in uno loco. Facta est ergo lux illa quæ vicem et locum solis tenebat, quæ motu suo circumagitata noctem diemque discernebat. Ibi ergo primùm lucem apparuisse verisimile est, ubi sol quotidiano cursu circumvectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurrens, ac primò ad occasum descendens, vesperam faceret; deinde revocata ad ortum, auroram, id est, mane illustraret; et ita *divisit Deus lucem et tenebras, et appellavit lucem diem, et tenebras noctem.*

Quòd dies diversis modis accipitur.

4. Hìc notandum est quod dies diversis modis accipitur in Scripturâ. Dicitur enim dies lux illa quæ illo triduo tenebras illuminabat; et dicitur dies illuminatio ipsa aeris. Dicitur etiam dies spatium viginti quatuor horarum; qualiter accipitur cùm dicitur : *Factum est vespere et mane dies unus.* Quod ita distinguendum est : Factum est vespere priùs, et postea mane; et ita fuit dies unus expletus viginti quatuor horarum. Dies, scilicet naturalis, quia habuit vesperam sed non mane; mane enim dicitur finis præcedentis et initium sequentis diei, quod est aurora, quæ nec plenam lucem, nec omninò tenebras habet. Mane ergo primus dies non habuit, quia nec dies præcesserat qui sequentis diei initio terminaretur; et eo præcipuè, quia luce apparente, mox super terram plenus atque præclarus dies extitit, quia non ab aurorâ, sed à plenâ luce inchoavit, et mane sequentis diei consummatus est. Unde Beda, super Genes. : Decebat ut dies à luce inciperet, et in mane sequentis diei tenderet, ut opera Dei à luce inchoâsse et in lucem completa esse significarentur. Reliqui autem dies mane habuerunt et vesperam; quorum quisque à suo mane incipiens, usque ad alterius diei mane tendebatur.

De naturali ordine computationis dierum, et de illo qui pro mysterio introductus est.

5. Hic est naturalis ordo distinctionis dierum, ut distinguantur atque computentur dies à mane ad mane. Postea verò in mysterio factum est ut dies computentur à vesperâ in vesperam, et adjungatur dies præcedenti nocti in computatione, cum juxta naturalem ordinem præcedens dies sequenti nocti adjungi debeat, quia homo à luce per peccatum corruit in tenebras ignorantiæ et peccatorum, deinde per Christum à tenebris ad lucem rediit. Unde Apostolus, Eph. 5 : *Eramus aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Primus itaque dies non ab aurorâ, sed à plenâ luce incipiens, et post vesperam, paulatim occidente luce, excipiens mane sequentis diei, expletus est. Unde Beda : Occidente luce, et paulatim post spatium diurnæ longitudinis inferiores partes subeunte, factum est vespere, sicut nunc usitato cursu solis fieri solet. Factum est autem mane eàdem super terram redeunte, et alium diem inchoante, et dies expletus est unus viginti quatuor horarum. Fuitque nox illo triduo omninò tenebrosa, quæ post creata sidera aliquâ luce claruit.

Cur sol factus est, si lux illa sufficiebat.

6. Solet autem quæri quare factus est sol, si lux illa ad faciendum diem sufficiebat. Ad quod dici potest quoniam lux illa fortè superiores partes illustrabat, et

ad illuminationem inferiorum solem fieri oportebat. Vel potiùs ideò, quia facto sole diei fulgor auctus est. Ampliori enim multò luce radiavit dies postea, quàm ante. Si autem quæritur quid de luce illâ factum sit, cùm modò non appareat, potest dici aut de eâ corpus soli formatum, aut in eâ parte cœli non esse in quâ sol est; non quòd ipsa sit sol, sed sic ei unita ut discerni non valeat.

Quomodò accipiendum sit illud : Dixit Deus, *an sono vocis id Deus dixerit, an aliter.*

7. Præterea investigandum est quomodò accipiendum sit quod ait : *Dixit Deus*, utrùm temporaliter, vel sono vocis illud dixerit, an alio modo. Augustinus, super Genes., lib. 1, c. 2, tradit nec temporaliter, nec sono vocis Deum locutum fuisse; quia si temporaliter, et mutabiliter. Et si corporaliter dicatur sonuisse vox Dei, nec lingua erat quâ loqueretur, nec erat quem oportet et audire et intelligere. Benè ergo vox Dei, ad naturam Verbi, per quod omnia facta sunt, refertur. Dixit ergo Deus : *Fiat*, etc., non temporaliter, non sono vocis, sed in Verbo sibi coæterno, id est, Verbum genuit intemporaliter in quo erat, et disposuit ab æterno, ut fieret in tempore, et in eo factum est.

Quomodò accipiendum sit quòd dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto.

8. Hìc quæri solet quomodò accipiendum sit quòd dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto. Hæc enim Scriptura frequenter nobis proponit; ut, ps. 103 : *Omnia in Sapientiâ fecisti, Domine*, id est, in Filio; et, Gen. 1 : *In principio*, id est, in Filio, *creavit Deus cœlum et terram.* Et illud, Hebr. 1 : *Per quem fecit et secula.* Super illum quoque psalmi 32 locum : *Verbo Domini cœli firmati sunt*, etc., dicit August. quòd Pater operatur per Verbum suum et Spiritum sanctum. Quomodò ergo hoc accipiendum est? Putaverunt quidam hæretici quòd Pater, velut auctor et artifex, Filio et Spiritu sancto in rerum operatione, quasi instrumento, uteretur; ex prædictis verbis errandi occasionem sumentes, quod velut blasphemum atque sanæ doctrinæ adversum abjicit pia fides. Non est itaque intelligendum, ideò Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio vel per Filium, tanquàm Filius non posset facere, si ei non porrexisset Pater dexteram, vel tanquàm aliquod instrumentum fuerit Patris operantis, sed potiùs illis verbis Patrem intelligi voluit cum Filio et Spiritu sancto operari, et sine eis nihil facere.

Contra hanc expositionem surgit hæreticus.

9. Sed dicit hæreticus hâc ratione hoc posse dixisse Filium operari per Patrem vel in Patre, et Spiritum sanctum cum utroque vel per utrumque, quia Filius cum Patre, et Spiritus sanctus cum utroque operatur. Cui breviter respondetur, ideò illud dictum esse, et non istud, ut in Patre monstraretur auctoritas. Non enim Pater à Filio, sed Filius à Patre operatur, et Spiritus sanctus ab utroque. Ideòque etiam Filius per Spiritum sanctum legitur operari, quia cum Spiritu sancto operatur hoc ipsum à Filio habenti ut operetur.

Alia prædictorum expositio.

10. Potest et aliter illud accipi, ut dicatur Pater in Filio vel per Filium operari, quia eum genuit omnium opificem; sicut dicitur Pater per eum judicare, quia genuit judicem, ita et per Spiritum sanctum dicitur operari sive Pater, sive Filius, quia ab utroque procedit Spiritus sanctus factor omnium. Unde Joannes Chrys., in expositione Epistolæ ad Hebr., sic ait : Non ut hæreticus inaniter suspicatur, tanquàm aliquod instrumentum Patris extitit Filius; neque per eum Pater dicitur fecisse, tanquàm ipse facere non posset; sed sicut dicitur Pater judicare per Filium, quia judicem genuit, sic etiam dicitur operari per Filium, quia eum constat opificem genuisse. Si enim causa ejus Pater est, secundùm quod Pater est, multò ampliùs eorum causa est quæ per Filium facta sunt. Hæc de opere primæ diei dicta sunt.

DISTINCTIO XIV.

DE OPERE SECUNDÆ DIEI, IN QUA FACTUM EST FIRMAMENTUM.

1. Dixit quoque Deus : *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. Divisitque aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum.* Sciendum est quòd illius cœli describitur hìc creatio, sicut ait Beda, super Genes., in quo fixa sunt sidera; cui suppositæ sunt aquæ in aere et in terrâ, et suppositæ aliæ, de quibus dicitur : *Qui tegis aquis superiora ejus.* In medio ergo firmamentum est, id est, sidereum cœlum, quod de aquis factum esse credi potest. Chrystallinus enim lapis cui magna est firmitas et perspicuitas, de aquis factus est. Si quem verò movet quomodò aquæ naturæ fluidæ et in ima labiles super cœlum possint consistere, de Deo scriptum esse meminerit : *Qui ligat aquas in nubibus suis.* Qui enim infra cœlum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super cœli sphæram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere, ne labantur. Quales autem et ad quid conditæ sunt, ipse novit qui condidit. Ecce ostensum est his verbis quòd cœlum factum sit, scilicet illud in quo sunt fixa sidera, id est, quod excedit aerem; et de quâ materiâ, scilicet de aquis, et quales sunt aquæ quæ super illud cœlum, scilicet ut glacies soliditate.

Alii putant cœlum illud esse igneæ naturæ, quibus consentit Augustinus.

2. Quidam verò cœlum quod excedit aeris spatia, igneæ naturæ dicunt, asserentes super aerem purum ignem esse qui dicitur esse cœlum; de quo igne sidera et luminaria facta esse conjectant, quibus Augustinus consentire videtur. Utrùm verò nomine firmamenti cœlum quod excedit aerem, an ipse aer hìc intelligatur, idem Aug. quærit, nec solvit. Magis tamen approbare videtur cœlum illud hìc accipi quod spatia aeris excedit. Aquas autem quæ super illud cœlum sunt dicit vaporaliter trahi, et levissimis suspendi guttis. Sicut aer iste nubilosus exhalatione terræ aquas vaporaliter trahit, et per subtiles minutias suspendit, et post corpulentiùs conglobatas pluvialiter refundit. Si ergo potest aqua sicut videmus ad tantas minutias pervenire, ut feratur vaporaliter super aerem aquis naturaliter leviorem, cur non credamus etiam super illud levius cœlum minutioribus guttis et levioribus emanare vaporibus; sed quoque modo ibi sint, ibi esse non dubitamus.

Quæ sit figura firmamenti.

3. Quæri etiam solet cujus figuræ sit cœlum. Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit, nisi quod prosit saluti. Quæritur etiam si stet an moveatur cœlum. Si movetur, inquiunt, quomodò est firmamentum? Si stat, quomodò in eo fixa sidera circumeunt? Sed firmamentum dici potest, non propter stationem, sed propter firmitatem vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moveri et circumire sidera.

Quare tacuit Scriptura de opere secundæ diei quod in aliis dixit.

4. Post hæc quæri solet quare hìc non est dictum sicut in aliorum dierum operibus : *Vidit Deus quod esset bonum.* Sacramentum aliquod hìc commendatur. Ideò enim fortassis non est dictum, quod tamen sicut in aliis factum est, quia binarius principium alteritatis est, et signum divisionis.

De opere tertiæ diei, quando aquæ congregatæ sunt in unum locum.

5. Sequitur : *Dixit Deus : Congregentur aquæ in locum unum, et appareat arida.* Tertiæ diei opus est congregatio aquarum in unum locum. Congregatæ sunt enim omnes aquæ cœlo inferiores in unam matricem, ut lux quæ præterito biduo aquas clarâ luce lustraverat, in puro aere clarior fulgeat, et appareat terra quæ cooperta latebat, et quæ aquis limosa erat fieret arida et germinibus apta. Eodem enim die protulit terra *herbam virentem, lignumque faciens fructum.* Si autem

quæratur ubi congregatæ sunt aquæ quæ totum texerant spatium usque ad cœlum, potuit fieri ut terra subsidens concavas partes præberet, ubi fluctuantes aquas reciperet. Potest etiam credi primarias aquas rariores fuisse, sic ut nebula tegeret terras, sed congregatione esse spissatas, et ideò facilè in unum posse redigi locum. Cùmque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem vel congregationem omnium aquarum, quæ in terris sunt, quia cuncta flumina et maria magno mari junguntur. Ideòque cùm dixerit aquas congregatas in unum locum, deinde dicit pluraliter *congregationes aquarum*, propter multifidos sinus earum, quibus omnibus ex magno mari principium est.

De opere quartæ diei, quando facta sunt luminaria.

6. Sequitur : *Dixit Deus : Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac noctem.* In præcedenti triduo disposita est universitatis hujus mundi machina, et partibus suis distributa. Formatâ enim luce primâ die quæ universa illustraret, duo sequentes dies attributi sunt supremæ et infimæ parti mundi, firmamento scilicet, aeri, terræ, et aquæ. Nam secundâ die firmamentum desuper expansum est. Tertiâ verò equarum molibus intra receptacula sua collectis, terra est revelata atque aer serenatus. Quatuor ergo mundi elementa illis diebus, suis locis distincta sunt et ordinata. Tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa. Quartâ enim die ornatum est firmamentum sole, et lunâ, et stellis. Quintâ aer in volatilibus, et aquæ in piscibus ornamenta acceperunt. Sextâ accepit terra jumenta et reptilia et bestias, postque omnia factus est homo de terrâ et in terrâ; non tamen ad terram, nec propter terram, sed ad cœlum et propter cœlum.

Ante alia de ornatu cœli agitur, sicut priùs factum est.

7. Quia ergo cœlum cæteris elementis speciem præstat, priùsque aliis factum est, ideò ante alia ornatur in quarto die quo fiunt sidera; quæ ideò facta sunt, ut per ea illustretur inferior pars, ne esset habitantibus tenebrosa. Infirmitatique hominum provisum est, ut circumeunte sole potirentur homines diei noctisque vicissitudine, propter dormiendi vigilandique necessitatem, et ideò etiam ne nox indecora remaneret, sed lunâ ac sideribus consolarentur homines quibus in nocte operandi necessitas incumberet, et quia quædam animalia sunt quæ lucem ferre non possunt. Quod autem subditur : *Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos*, quomodò accipiendum sit quæri solet. Ita enim dictum videtur, quasi quarto die cœpissent tempora, cùm prius triduum sine tempore non fuerit. Ideòque tempora quæ fiunt per sidera, non spatia morarum, sed vicissitudinem aereæ qualitatis debemus accipere, quia talia motibus siderum fiunt, sicut dies et anni quos usitatè novimus. Sunt enim in signa serenitatis et tempestatis; et in tempora, quia per ea distinguimus quatuor tempora anni, scilicet ver, æstatem, autumnum, hyemem. Vel sunt in signa et tempora, id est, distinctionem horarum, quia priusquàm fierent, ordo temporum nullis notabatur indiciis, vel meridiana hora, vel quælibet hora. Hæc quartâ die facta sunt.

DISTINCTIO XV.

DE OPERE QUINTÆ DIEI, QUANDO CREAVIT DEUS EX AQUIS VOLATILIA ET NATATILIA.

1. Dixit etiam Deus : *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram*, etc. Opus quintæ diei est formatio piscium et avium, quibus duo elementa ornantur; et de eâdem materiâ, id est, de aquis pisces et aves creavit, volatilia levans in aera, natatilia remittens gurgiti.

De opere sextæ diei, quando creata sunt animalia et reptilia terræ.

2. Sequitur : *Dixit Deus : Producat terra animam viventem, jumenta, et reptilia, et bestias terræ, secundùm species suas*, etc. Sextæ diei opus describitur, cùm terra suis animalibus ornari dicitur.

Utrùm post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint an propter peccatum nocere cœperint, priùs facta innoxia.

3. Quæri solet de venenosis et perniciosis animantibus, utrùm post peccatum hominibus ad vindictam creata sint, an potiùs creata innoxia peccatoribus nocere cœperint. Sanè dici potest quòd creata nihil homini nocuissent, si non peccâsset; puniendorum namque vitiorum et terrendorum, vel probandæ vel perficiendæ virtutis causâ nocere cœperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia. Aug., lib. de Gen. ad litteram 3, cap. 15.

Utrùm minuta animalia tunc creata fuerint.

4. De quibusdam etiam minutis animantibus quæstio est utrùm in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint. Pleraque enim de humidorum corporum vitiis, vel exhalationibus terræ, sive de cadaveribus gignuntur; quædam etiam de corruptione lignorum et herbarum et fructuum; et Deus auctor omnium est. Potest autem dici quòd ea quæ de corporibus animalium, maximè mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint, nisi potentialiter et materialiter. Ea verò quæ ex terrâ vel ex aquis nascuntur, vel ex eis quæ terrâ germinante orta sunt, tunc creata fuisse non incongruè dici potest. Aug., lib. de Gen. ad litteram 3, cap. 14.

Quare post omnia factus est homo.

5. Omnibus autem creatis atque dispositis, novissimè factus est homo, tanquàm dominus et possessor, qui et omnibus præferendus erat. Unde sequitur, Gen. 1 : *Vidit Deus quòd esset bonum, et ait : Faciamus hominem ad imaginem*, etc. § Sed antequàm de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus, pleniùs versantes clarius faciamus. In hâc enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inveniuntur; aliis dicentibus res creatas atque distinctas secundùm species per intervalla sex dierum; quorum sententiæ quia littera Genes. magis inservire videtur, atque catholica Ecclesia magis approbat, ideò hactenùs studiosè docuimus quomodò ex illâ communi materiâ priùs informiter factâ, postea corporalium rerum genera per sex dierum volumina distinctim sint formata. § Aliis autem videtur quòd non per intervalla temporum facta sint; sed simul ita formata, ad esse prodierunt. Quod Aug. super Genes., lib. 4, pluribus modis nititur ostendere, dicens elementa quatuor ita formata sicut modò apparent, ab initio extitisse, et cœlum sideribus ornatum fuisse. Quædam verò non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quæ post per temporis accessum formaliter distincta sunt : ut herbæ, arbores, et fortè animalia. Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt; sed quædam formaliter et secundùm species quas habere cernimus, ut majores mundi partes; quædam verò materialiter tantùm. Sed, ut dicunt, Moyses loquens rudi et carnali populo, locutionis modum temperavit, de Deo loquens à simili hominis qui per moras temporum opera sua perficit, cùm ipse simul sua opera fecerit, unde Aug. : Ideò, inquit, Moyses divisim refert Deum illa opera fecisse, quia non potuit simul ab homine dici, quod à Deo simul potuit fieri. Item : Potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus operandi temporibus non divisit. Illi qui his auctoritatibus et aliis hujusmodi inhærentes dicunt quatuor elementa atque cœli luminaria ita formata simul esse, et habuisse illos sex dies quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, id est distinctiones appellant quæ simul factæ sunt; partim formaliter, partim causaliter (lib. 1, c. 15).

Quomodò intelligendum sit Deum requievisse ab omni opere suo.

6. Jam de septimæ diei requie aliquid nos eloqui oportet. Scriptum est, Gen. 2, quia *complevit Deus die septimo opus suum, et requievit die septimo ab universo opere quod patrârat.* Requievisse dicitur Deus die septimo, non quasi operando lassus, sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit. Re-

quiescere enim cessare dicitur, unde in Apoc., c. 4, dicitur : *Non habebant requiem dicentia: Sanctus, Sanctus, Sanctus*, id est, dicere non cessabant. Requievisse ergo Deus dicitur, quia cessavit à faciendis generibus creaturæ, quia ultra nova non condidit. Usque nunc tamen, ut Veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet administrationem eorumdem generum quæ tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus causa subsistendi est omni creaturæ. Quod ergo dicitur, Joan. 4 : *Pater meus usque modò operatur, et ego operor*, illud universæ creaturæ continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo requievit, ut novam creaturam ulteriùs non faceret, cujus materia vel similitudo non præcesserit; sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset (Aug., l. de Gen. ad litteram 4, c. 12).

Qualiter accipiendum sit quod dicitur Deus complêsse opus suum septimo die, cùm tunc requievit ab omni opere suo. (Aug., Gen. 1; in Enchiridio, cap. 10, et 11).

7. Sed quæritur quomodò septimo die dicatur Deus complêsse opus suum, cùm ab omni opere illo die requieverit, nec aliquod genus novum rerum fecerit. Alia translatio habet : *Consummavit Deus die sexto opera sua ;* quæ nihil quæstionis affert quia manifesta sunt quæ in eo facta sunt, et omnium consummatio eo die perfecta est, sicut Scriptura ostendit cùm ait : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Omnia quidem naturaliter bona erant, nihilque in suî naturâ vitii habentia; et sunt bona quæ condidit Deus etiam singula. Simul verò universa valdè bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo : in quâ etiam illud quod malum dicitur, benè ordinatum, et loco suo positum, eminentiùs commendat bona, ut magis placeant, et laudabilia sint, dùm comparantur malis. Sexto ergo die facta est, operum consummatio. Ideò præmissa oritur quæstio, quomodò dicatur Deus die septimo opus suum complêsse, quod Hebraica veritas habet; in quo tamen nihil novum creâsse dicitur, nisi fortè dicatur die septimo complevisse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificavit; sicut subjicit Scriptura : *Benedixit diei septimo, et sanctificavit illum.* Opus enim est benedictio et sanctificatio; sicut Salomon aliquid operis fecit, cùm templum dedicavit.

Quæ sit benedictio et sanctificatio septimæ diei.

8. Illum autem diem sanctificâsse et benedixisse dicitur, quia mysticâ præ cæteris benedictione et sanctificatione eum donavit. Unde in lege dicitur, Exod. 20 : *Memento sanctificare diem sabbati.* Et inde est quòd numerando dies usque ad septimum procedimus, et dicimus septem esse dies, quorum repetitione omne tempus agitur ; non quia alius sit ab illis dies octavus et nonus, et sic de cæteris, sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt, et in septimo, licet non fuerit novum genus rerum institutum, fuit tamen in eo quasi quidam novus status sanctificationis operum et requietionis opificis. Potest etiam sic exponi illud : *Complevit Deus die septimo opus suum*, id est, completum et consummatum vidit.

DISTINCTIO XVI.

DE HOMINIS CREATIONE, UBI CONSIDERANDUM EST QUARE CREATUS HOMO, ET QUALITER SIT INSTITUTUS, QUÆ DUO SUPRA TRACTATA SUNT; ET QUALIS FACTUS ET QUALITER LAPSUS, POSTREMÒ QUOMODÒ SIT REPARATUS; QUÆ DISCUTIENDA SUNT.

1. His excursis quæ supra de hominis creatione præmisimus, effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus; ubi hæc consideranda videntur, scilicet quare creatus sit homo, et qualiter institutus, et qualis et quomodò factus; deinde, qualiter sit lapsus; prostremò, qualiter et per quæ sit reparatus. Horum autem primò et secundò posita, id est, causam creationis humanæ, et modum institutionis, superiùs pro modulo nostræ facultatis tractavimus. Ideòque superest ut qualis vel quomodò factus sit discutiamus. In Genes. legitur, c. 1 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, etc. In eo quod dicit *faciamus*, una operatio trium personarum ostenditur; in hoc verò quod dicit *ad imaginem et similitudinem nostram*, una et æqualis substantia trium personarum monstratur. Ex personâ enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum sanctum, non, ut quidam putant, angelis; quia Dei et angelorum non est eadem imago vel similitudo.

Quòd imago et similitudo hìc à diversis accipitur variè; à quibusdam increata, et ab aliis creata, et increata, vel essentia Trinitatis, vel Filius et Spiritus sanctus.

2. Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, id est, Trinitatis essentia, ad quam factus est homo; vel creata, in quâ factus est homo, et ipsa homini concreata. Increatam imaginem quæ Deus est, intellexisse videtur Beda cùm dicit non esse unam imaginem Dei et angelorum, sed trium personarum; et ideò de personis non angelis fit ibi sermo. Impropriè tamen imago dicitur, quia imago relativè ad aliud dicitur cujus similitudinem gerit, et ad quod repræsentandum facta est, sicut imago Cæsaris quæ ipsius similitudinem præferebat, ipsumque quodammodò repræsentabat. propriè autem imago dicitur id ad quod aliud fit, sicut exemplum propriè dicitur quod sumitur ex aliquo, et exemplar ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen et aliquando abusivè alterum pro altero; ita et minùs propriè accipitur imago essentia Trinitatis, si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur. (Beda, super Genesim.)

Opinio eorum qui putaverunt Filium per imaginem et similitudinem hìc accipi. (Aug. in lib. 7 de Trin., c. 6, in fine.)

3. Filius verò propriè imago Patris dicitur, sicut supra in tractatu de Trinitate diximus. Unde fuerunt nonnulli qui ita distinxerunt ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium; hominem verò non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent, quos refellit Apostolus dicens, 1 Cor. 11 : *Vir quidem est imago, et gloria Dei.* Hæc namque imago, id est, homo, cùm dicitur fieri ad imaginem, non quasi ad Filium dicitur fieri; alioquin non diceretur *ad imaginem nostram.* Quomodò enim *nostram* diceret, cùm Filius solius Patris imago sit? § Fuerunt autem et alii perspicaciùs hæc tractantes, qui per imaginem Filium, et per similitudinem Spiritum sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris et Filii. Et ideò pluraliter putaverunt dici nostram, id referentes ad similitudinem tantùm; ad imaginem verò, subintelligendum esse meam. Hominem verò et imaginem esse et ad imaginem et similitudinem factum esse tradiderunt, et imaginem imaginis esse et similitudinis.

Nec horum sententiam approbat, sed imaginem et similitudinem Dei in homine quærendam et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.

4. Verumtamen hæc distinctio, licèt reprobabilis penitùs non videatur, quia de medio montium, id est, auctoritatibus sanctorum non manat, congruentiùs in ipso homine imago et similitudo Dei quærenda est et consideranda. Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem, secundùm mentem, quâ irrationabilibus antecellit; sed ad imaginem, secundùm memoriam, intelligentiam et dilectionem : ad similitudinem, secundùm innocentiam et justitiam, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis; vel imago in aliis omnibus, similitudo in essentiâ, quia et immortalis et indivisibilis est. Unde August., tom. 2, in lib. de Quantitate animæ, c. 1 : Anima facta est similis Deo, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus. Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundùm animam, ad imaginem et similitudinem non Patris vel Filii vel Spiritûs sancti, sed totius Trinitatis : ita et secundùm animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est. Sicut imago dicitur et tabula et pictura quæ in eâ est; sed propter picturam quæ

in eâ est, simul et tabula et imago appellatur : ita propter imaginem Trinitatis etiam illud in quo est imago, nomine imaginis vocatur. (Aug. in 15 lib. de Trin. c. 2, in fine.)

Quòd homo dicitur imago, et ad imaginem; Filius verò imago, non ad imaginem.

5. Quocirca homo et imago dicitur, et ad imaginem; Filius autem imago, non ad imaginem, quia natus et non creatus, æqualis et in nullo dissimilis : homo creatus est à Deo, non genitus; non parilitate æqualis, sed quâdam similitudine accedens ei, unde August. in lib. 7 de Trin., c. 6, in fine : In Genes. legitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Faciamus* et *nostram* pluraliter dixit; et nisi ex relativis accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater et Filius et Spiritus sanctus ad imaginem Patris et Filii et Spiritûs sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omninò æqualis fiebat illa imago, tanquàm non ab illo nata, sed ab eo creata, ideò ita imago dicitur quod et ad imaginem; quia non æquatur parilitate, sed accedit quâdam similitudine. Filius autem est imago, sed non ad imaginem, quia æqualis Patri; dictus est ergo homo ad imaginem, propter imparem similitudinem. Et ideò *nostram*, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati æqualis sicut Filius Patri. Ecce ostensum est secundùm quid sit homo similis Deo, scilicet secundùm animam. Sed in corpore quamdam proprietatem habet quæ hoc indicat, quia est erecta statura, secundùm quam corpus animæ rationali congruit, quia in cœlum erectum est. Aug., libro de Gen. ad litteram. 6, cap. 12, et lib. de Gen. contra Manichæos 1, c. 17, in fine tomi primi.

DISTINCTIO XVII.

DE CREATIONE ANIMÆ, UTRUM DE ALIQUO FACTA SIT, VEL NON, ET QUANDO FACTA, ET QUAM GRATIAM HABUERIT IN CREATIONE.

1. Hìc de origine animæ plura quæri solent, scilicet unde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundùm corpus describitur cùm dicitur : *Formavit Deus hominem de limo terræ,* ita ejusdem secundùm animam factura describitur cùm subditur : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Corpus enim de limo terræ formavit Deus, cui animam inspiravit. Vel, secundùm aliam litteram, *flavit* vel *sufflavit;* non quòd faucibus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit, Spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus. Non ergo carnaliter putemus Deum corporis manibus formâsse corpus, vel faucibus inspirâsse animam, sed potiùs hominem de limo terræ secundùm corpus formavit jubendo, volendo, id est, voluit, et verbo suo jussit ut ita fieret, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, id est, substantiam animæ in quâ viveret, creavit : non de materiâ aliquâ corporali vel spirituali, sed de nihilo.

Opinio quorumdam hæreticorum, qui putaverunt animam esse de substantiâ Dei. (Aug. lib. 7 de Gen. ad litt., c. 2 et 3.)

2. Putaverunt enim quidam hæretici Deum de suâ substantiâ animam creâsse, verbis Scripturæ pertinaciter inhærentes, quibus dicitur *inspiravit* vel *insufflavit*, etc. Cùm flat, inquiunt, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo, cùm dicitur Deus flâsse vel spirâsse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum hominis emisisse intelligitur, id est, de suâ substantiâ. Qui hoc dicunt, non capiunt tropicâ locutione dictum esse *sufflavit* vel *flavit*, id est, flatum hominis, scilicet animam fecit. Flare enim est flatum facere, et flatum facere est animam facere. Unde Dominus per Isaiam, c. 57 : *Omnem flatum ego feci.* Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec à se nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum vel patiendum compelli, nec in melius vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animavit factus est à Deo, non de Deo, nec de aliquâ materiâ, sed de nihilo.

Quando facta sit anima, an ante corpus aut in corpore. (Aug. lib. 7, c. 25 et 27.)

3. Sed utrùm ante corpus, vel in corpore, vel extra corpus, etiam inter doctos scrupulosa quæstio est. Aug. enim, super Gen., tradit animam cum angelis sine corpore fuisse creatam, postea verò ad corpus accessisse; neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit, id est, sic creata fuit, ut vellet, sicut naturale nobis est velle vivere. Malè autem velle vivere, non naturæ, sed voluntatis est perversæ. Alii verò dicunt animam primi hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba illa : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, id est, animam in corpore creavit, quæ totum corpus animaret; faciem tamen specialiter expressit, quia hæc pars sensibus ornata est ad intuenda superiora. Sed quidquid de animâ primi hominis æstimetur, de aliis certissimè sentiendum est quòd in corpore creentur; creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. Dicendum est etiam animam illam non sic esse creatam, ut præscia esset operis futuri justi vel injusti. (Ibidem, c. 26.)

In quâ ætate Deus hominem fecerit. (Aug. lib. 6, de Gen. ad litt. cap. 13, 14.)

4. Solet etiam quæri utrùm Deus hominem repentè in virili ætate fecerit, an perficiendo et ætates augendo, sicut nunc format in matris utero. August., super Genes., dicit quòd Adam in virili ætate continuò factus est; et hoc secundùm superiores, non inferiores causas, id est, secundùm voluntatem et potentiam Dei quam naturæ generibus non alligavit, qualiter et virga Moysi conversa est in draconem. Nec talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus alter naturæ cursus innotuit ; Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in primâ causarum creatarum conditione sic hominem posse fieri; sed non ibi erat necesse ut sic fieret : hoc enim non erat in conditione creaturæ, sed in beneplacito Creatoris, cujus voluntas necessitas est. Hoc enim necessariò futurum est quod vult et præscit. Multa verò secundùm inferiores causas futura sunt, sed in præscientiâ Dei futura non sunt. Si autem ibi aliter futura sunt, potiùs futura sunt sicut ibi sunt, ubi præscit ille qui non potest falli. Si ergo factus est Adam, non secundùm inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus ut ita fieret; sed secundùm superiores, non contra naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat ut ita posset fieri (lib. eodem, c. 17).

Quòd homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus; et quare ita factum sit.

5. *Hominem autem ita formatum tulit Deus*, ut Scriptura docet, Gen. 2, *et posuit in paradiso voluptatis, quem plantaverat à principio.* His verbis apertè Moyses insinuat quòd homo extra paradisum creatus postmodùm in paradiso sit positus. Quod ideò factum dicitur quia non erat in eo permansurus; vel ut non naturæ, sed gratiæ hoc assignaretur. Intelligitur autem paradisus localis, et corporalis in quo homo locatus est. Tres enim generales de paradiso sententiæ sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantùm; alia eorum qui spiritualiter tantùm; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in corporali paradiso sit positus, qui ab illo principio plantatus accipi potest, quo terram omnem remotis aquis herbas et ligna producere jussit. Qui etsi præsentis Ecclesiæ vel futuræ typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amœnissimum fructuosis arboribus, magnum et magno fonte fœcundum. Quod dicimus *à principio*, antiqua translatio dicit *ad Orientem.* Unde volunt in orientali parte esse paradisum, longo interjacente spatio vel maris vel terræ à regionibus quas incolunt homines secretum, et in alto situm, usque ad lunarem circulum pertingentem, unde nec aquæ diluvii illùc pervenerunt. (Aug., lib. 8 de Gen. ad litt., c. 1.)

De lignis paradisi, inter quæ erat lignum vitæ et lignum scientiæ boni et mali.

6. In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis; inter quæ unum erat quod vocatum est lignum vitæ; alterum verò, lignum scientiæ boni et mali. Lignum autem vitæ dictum est, sicut docet Beda et Strabus quia divinitùs accepit hanc vim, ut qui ex ejus fructu comederet, corpus ejus stabili sanitate et perpetuâ soliditate firmaretur; nec ullâ infirmitate, vel ætatis imbecillitate in deterius vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiæ boni et mali, non à naturâ hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secutæ. Arbor enim illa non erat mala, sed scientiæ boni et mali ideò dicta est, quia post prohibitionem erat in illâ transgressio futura; quâ homo experiendo disceret quid esset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde positum est illud nomen, sed de re transgressionem secutâ. Cognovit enim homo, priusquàm tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per prudentiam et experientiam, malum verò per prudentiam tantùm. Quod etiam per experientiam novit usurpato ligno vetito, quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiæ et malum inobedientiæ. Si verò primi parentes obedientes essent, nec contra præceptum peccâssent, non ideò tamen minùs diceretur lignum scientiæ boni et mali, quia hoc ex ejus tactu accideret si usurparetur. A ligno ergo prohibitus est quod malum non erat, ut ipsa præcepti conservatio bonum illi esset, transgressio malum. Nec meliùs consideratur quantum malum sit inobedientia, quàm hoc modo; cùm scilicet ideò reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit, quam si non prohibitus tetigisset, nec peccâsset, nec pœnam sensisset. Si verò venenosam herbam prohibitus tetigeris, pœna sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Sic etiam prohibitur res tangi, quæ non tangenti tantùm, sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia; ideò prohibitum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cùm verò tangitur quod nec tangenti obest si non prohibetur, nec cuilibet si tangatur; et ideò prohibetur, ut per se bonum obedientiæ et malum inobedientiæ monstretur. Sicut primus homo à re bonâ prohibitus pœnam incurrit; ut non ex re malâ, sed ex inobedientiâ pœna esse monstretur, sicut ex obedientiâ palma. (Aug., lib 8 de Gen. c. 6, in fine; et eodem lib. c. 3.)

DISTINCTIO XVIII.

DE FORMATIONE MULIERIS.

1. In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantiâ viri; sicut post plantatum paradisum, hominemque in eo positum, et post universa animalia ad eum ducta, suisque nominibus designata, subnectit Scriptura, Gen. 2: *Immisit Deus soporem in Adam. Cùmque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et formavit eam in mulierem.*

Quare virum priùs, et postea de viro mulierem creavit, non simul utrumque.

2. Hìc attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem, sicut angelos; sed priùs virum, deinde mulierem de viro. Ideò scilicet, ut unum esset generis humani principium, quatenùs in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud à Deo principium esse concupierat. Ideòque ut ejus superbia retunderetur, hoc homo in munere accepit, quod diabolus perversè rapere voluit, sed obtinere non potuit. Et per hoc imago Dei in homine apparuit; quia sicut Deus omnibus rebus existit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideò etiam ex uno homine omnes esse voluit Deus, ut dùm cognoscerent se ab uno esse omnes, se quasi unum amarent.

Quare de latere viri, non de aliâ corporis parte formata sit.

3. Cùm autem his de causis facta sit mulier de viro, non de quâlibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis, ne fortè si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur præferenda; aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia igitur viro nec domina, nec ancilla parabatur, sed socia; nec de capite, nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut juxta se ponendam cognosceret, quam de suo latere sumptam didicisset. (Aug. lib. 9 de Gen. ad litteram, cap. 13.)

Quare dormienti et non vigilanti costa subtracta est.

4. Non sine causâ dormienti quoque viro potiùs quàm vigilanti detracta est costa, de quâ mulier in adjutorium generationis viro est formata; scilicet, ut nullam in eo sensisse pœnam monstraretur, et divinæ simul potentiæ opus mirabile ostenderetur, quæ hominis dormientis latus aperuit, nec eum tamen à quiete soporis excitavit. In quo etiam opere *sacramentum Christi et Ecclesiæ figuratum est*, ad Eph. 5. Quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est, ita Ecclesia ex sacramentis quæ de latere Christi in cruce dormiente profluxerunt, scilicet, sanguine et aquâ, quibus redimimur à pœnis atque abluimur à culpis.

Quòd de illâ costâ sine extrinseco additamento facta fuit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.

5. Solet etiam quæri utrùm de illâ costâ sine adjectione rei extrinsecæ facta sit mulier; quod quibusdam non placuit. Cæterùm si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, majus illud esset quàm ipsa costa; ideòque potiùs de illo addito quàm de ipsâ costâ mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantiæ partes. Restat ergo ut de solâ ipsius costæ substantiâ sine omni extrinseco additamento, per divinam potentiam in semetipsâ multiplicatâ, mulieris corpus factum dicatur : eo sanè miraculo quo postea de quinque panibus à Jesu cœlesti benedictione multiplicatis, quinque millia hominum satiata sunt. Illud etiam scire oportet, quòd cùm angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. Angeli enim nullam possunt creare naturam, ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in loco costæ : non quòd nihil agant ut aliquid creetur, sed non ideò creatores sunt, sicut nec agricolæ segetum vel arborum. Solus Deus, id est, Trinitas est creator. Facta est ergo femina à Deo, etiam si costa ministrata sit per angelos.

Utrùm secundùm superiores, an secundùm inferiores causas ita facta sit mulier; id est, an ratio seminalis id haberet ut ita fieret, an tantùm ut ita fieri posset, sed ut sic fieret in Deo tantùm esset causa. (Aug. lib. 9 de Gen. ad litt., c. 15, et eod. lib. c. 1.)

6. Sed quæritur an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet ut secundùm ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret, an hoc tantùm, ut fieri posset. Ad quod sciendum est omnium rerum causas in Deo ab æterno esse. Ut enim homo sic fieret vel equus et hujusmodi, in Dei potentiâ et dispositione ab æterno fuit. Hæ dicuntur primordiales causæ, quia istas aliæ non præcedunt, sed istæ alias, quæ sunt causæ causarum. Cùmque unum sit divina potentia, dispositio sive voluntas, et ideò una omnium principalis causa; tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Aug. causas primordiales omnium rerum in Deo esse; inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futuræ causa præcessit. In creaturis verò quarumdam rerum, sed non omnium causæ sunt, ut ait Aug. Quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundùm quas aliæ ex aliis proveniunt, ut de hoc semine tale granum, de hâc arbore talis fructus et hujusmodi. Et hæc quoque dicuntur primordiales causæ, etsi non adeò propriè, quia habent ante se causam æternam, quæ propriè et universaliter prima est. Illæ verò ad res aliquas dicuntur primæ, scilicet quæ ex eis proveniunt. Ideò etiam primordiales dicun-

tur, quia in primâ rerum conditione rebus à Deo insitæ sunt. Et sicut creaturæ mutabiles sunt, ita et hæ causæ mutari possunt; quæ autem in immutabili Deo causa est, non mutari potest.

Distinctio causarum rerum perutilis, scilicet quòd quædam in Deo et in creaturis, quædam in Deo tantùm sunt.

7. Omnium rerum causæ in Deo sunt; sed quarumdam causæ et in Deo sunt, et in creaturis, quarumdam verò causæ in Deo tantùm sunt: et illarum rerum causæ dicuntur absconditæ in Deo, quia ita est in divinâ dispositione ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturæ ratione. Et illa quidem quæ secundùm causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturæ hominibus innotuit. Alia verò præter naturam, quorum causæ tantùm sunt in Deo. Hæc autem dicit Aug. super Gen. l. 9, c. 18, in fine, esse illa quæ per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter sed mirabiliter fiunt. Inter quæ mulieris facturam de costâ viri ponit, ita dicens, lib. eod., c. 1: Ut mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditum sed in Deo absconditum erat. Omnis creaturæ cursus habet naturales leges: super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud, quàm eorum naturalis ratio habet; ut, scilicet, virga arida repentè floreat, et fructum gignat, et in juventute sterilis femina, in senectute pariat, ut asina loquatur, et hujusmodi. Dedit autem naturis, ut ex his etiam hæc fieri possent, non ut in naturali motu haberent. Habet ergo Deus in se absconditas quorumdam futurorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non opere providentiæ, quo naturæ subsistunt ut sint; sed quo illas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit (Aug., lib. eod., c. 18). Omnium ergo quæ ad gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, absconditæ causæ in Deo fuerunt; quorum unum erat, quòd mulier facta est de latere viri dormientis. Non habuit prima rerum conditio ut femina sic fieret, sed ut fieri posset; ne contra causas quas Deus voluntariè instituit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur

De animâ mulieris, quod non est ex animâ viri, ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce. (Aug., lib. 10 de Gen. ad litt., c. 1.)

8. Quemadmodùm mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri animâ propagatam, et omnes animas præter primam, de traduce esse, sicut corpora. Alii autem putaverunt simul omnes animas ab initio creatas. Catholica autem Ecclesia nec simul ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi, et infundendo creari. Unde Aug. in ecclesiasticis Dogmatibus, tom. 3, c. 14, animas hominum dicit non esse ab initio inter creaturas intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, neque in corporibus per coitum seminari, sicut Luciferani et Cyrillus, et quidam Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantùm per conjugii copulam seminari, creationem verò animæ solum Creatorem nôsse, ejusque judicio corpus coagulari in vulvâ, et compingi atque formari; ac formato jam corpore animam creari atque infundi, ut vivat in utero homo ex animâ constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humanâ substantiâ. Hieron. etiam, tom. 8, anathematis vinculo illos condemnat, qui animas ex traduce dicunt, inducens auctoritatem Prophetæ, ps. 12: *Qui finxit sigillatim corda eorum.* Hoc satis, inquit, innuit Propheta, quòd non ipsam animam de animâ facit Deus, sed sigillatim animas de nihilo creat.

DISTINCTIO XIX.

DE PRIMO HOMINIS STATU ANTE PECCATUM, SCILICET QUALIS FUERIT SECUNDUM CORPUS ET SECUNDUM ANIMAM.

1. Solent quæri plura de primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit homo priusquàm peccaret, et in corpore et in animâ; mortalis an immortalis, passibilis an impassibilis; de termino inferioris vitæ, et transitu ad superiorem; de modo propagationis filiorum, et alia multa, quæ non inutiliter sciuntur, licèt aliquando curiositate quærantur. At priusquàm ad animi qualitatem pertinentia prosequamur, de qualitate ejus secundùm corpus et modo propagationis filiorum, et de aliis quibusdam inspiciamus. Primus ergo homo secundùm naturam corporis terreni, immortalis fuit quodam modo secundùm aliquid, quia potuit non mori; et mortalis quodam modo, quia potuit mori. In illo namque primo statu habuit posse mori, et non posse mori. Et hæc fuit prima humani corporis immortalitas, scilicet, posse non mori. In secundo vero statu, post peccatum, habuit posse mori, et non posse non mori, quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori, et non posse mori, quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas, quod ex gratiâ erit, non ex naturâ. In primo statu fuit corpus hominis animale, id est, egens alimoniis ciborum. Unde et homo factus dicitur in animam viventem, non spiritualem, id est, in animam corpus sensificantem, quod adhuc erat animale, non spirituale, quod egebat cibis ut per animam viveret. Factus est ergo in animam viventem, id est, vitam corpori dantem, tamen per sustentamenta ciborum; et tunc erat corpus mortale et immortale, quia poterat mori, et poterat non mori. Post peccatum verò, factum est mortuum sicut dicit Apostolus, corpus quidem propter peccatum mortuum est, id est necessitatem moriendi in se habet. In resurrectione verò erit spirituale, scilicet agile et cibis non egens: et immortale, non sicut in statu primo fuit, scilicet, quod possit non mori, sed etiam quod non poterit mori. Unde August., super Genes.: Apostolus ait: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*, etc. Priùs de limo terræ formatum est corpus animale, non spirituale, cum quali resurgemus. Renovabitur enim à vetustate, non in corpus animale quale fuit, in melius, id est, spirituale, *cùm hoc mortale induet immortale*, in quod mutandus erat Adam nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non ait Apostolus: Corpus mortale est propter peccatum, sed *mortuum*. Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat, quia poterat mori et non mori. Aliud autem est non posse mori, aliud posse non mori. Ideò factum est per peccatum non mortale, quod erat; sed *mortuum*, quod non fieret nisi peccaret. Animale enim non est hoc corpus, sicut primi hominis fuit, sed jam deterius est; habet enim necessitatem moriendi (Aug., eodem lib., c. 24). Ecce hìc evidenter aperit August. quòd corpus hominis ante peccatum mortale et immortale fuit, sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Beda, super Genes., ait: Non est credendum ante peccatum ita fuisse mortua corpora, sicut modò. Ait enim Apostolus: *Corpus propter peccatum mortuum est*; sed licèt fuissent animalia, nondùm spiritualia, non tamen mortua, quæ, scilicet, necesse esset mori.

Utrùm immortalitas quam habuit ante peccatum esset de conditione naturæ, an gratiæ beneficio.

2. Solet hìc quæri, cùm homo primus mortale et immortale corpus habuerit, utrùm ex conditione naturæ ipsius corporis habuerit utrumque; an alterum beneficium esset gratiæ, scilicet, immortalitas, id est, posse non mori. Ad quod dici potest quia alterum habebat in naturâ corporis, id est, posse mori; alterum verò, scilicet, posse non mori, erat ei ex ligno vitæ, scilicet ex dono gratiæ. Unde August., lib. 6, c. 25, super Genes: Quodammodò creatus est homo immortalis, quod erat ei de ligno vitæ, non conditione naturæ. Mortalis erat de conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris. Non enim immortale erat quòd omninò mori non posset, quod non erit nisi cùm fuerit spirituale. Apertè dicit quòd non ex naturâ, sed ex ligno vitæ habebat posse non mori. Propter hoc aliqui dicunt quòd nisi illo ligno vitæ

uteretur, non semper viveret, quia peccaret. Peccaret enim si illo ligno non uteretur, quia præceptum erat ei ut comederet de omni ligno paradisi, nisi de ligno scientiæ boni et mali. Sicut ergo peccavit comedendo quod erat prohibitum, ita etiam peccaret si non commederet quod erat jussum.

Si non foret præceptum ut de illo ligno comederet, et aliis et non illo uteretur, an posset non mori.

3. Sed adhuc quæritur si non esset præceptum ut de ligno vitæ ederet, et aliis, et non illo vesceretur, numquid posset non mori. Si semper viveret non utens illo ligno, non erat ei ex illo ligno posse non mori. Si verò non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt quòd si non fuisset ei præceptum vesci illo ligno, et aliis, et non illo vesceretur, viveret semper; sic determinantes illud quod supra dixit August.: Erat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ tantùm, scilicet quasi non ex conditione naturæ solummodò erat ei, sed etiam ex illo ligno. Aliis autem videtur quòd ex ligno vitæ erat ei posse non mori, non ex naturâ. Ideò enim dicitur posse non mori, quia poterat uti illo ligno, de quo edens non moreretur.

Quæstio Augustini, quomodò immortalis factus sit homo.

4. De hâc verò hominis immortalitate (1), qualis fuerit, Aug., lib. 3, cap. 2, super Gen., quæstionem movens sic ait: Quæritur quomodò immortalis factus sit homo præ aliis animantibus: et quomodò cum illis communem acceperit alimoniam. Sed alia est immortalitas carnis quam in Adam accepimus, alia quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut non posset mori si non peccaret, moreretur autem si peccaret; filii verò resurrectionis non poterunt ultra peccare, nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectione ciborum, quia nulla poterit esse defectio. Caro de Adæ ante peccatum ita immortalis creata est, ut per alimoniam adjuta esset mortis et doloris expers. Sic ergo immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum Dei custodiret. In quibus mandatis hoc continebatur, ut de illis lignis concessis manducaret, et ab interdicto abstineret. Per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad ætatem quæ Conditori placeret, multiplicatâ progenie ipso jubente sumeret de ligno vitæ, quo perfectè immortalis factus, cibi alimenta ulteriùs non requireret.

Summatim superiorum verborum sententiam perstringit.

5. Ecce his verbis videtur Augustinus tradere quòd caro primi hominis immortalitatem in se habuerit, quæ per alimoniam ciborum conservaretur usque ad tempus suæ translationis in melius, quando de ligno vitæ comederet, et fieret omninò immortalis, ita ut non posset mori.

Quòd ex prædictis consequi videtur hominem de naturæ suæ conditione quodammodò fuisse immortalem, sed non omninò fieret immortalis, nisi participato ligno vitæ.

6. Ideò aliqui dicunt, quòd immortalitatem de naturâ habebat, quâ poterat non mori; quæ aliorum lignorum esu poterat conservari, sed non poterat consummari nisi per assumptionem ligni vitæ. Quod videtur Augustinus, libro 8, capite 5, sentire, super Genesim dicens: Hoc quoque addo, talem cibum illam arborem præstitisse, quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur; non sicut ex alio cibo, sed inspiratione salubritatis occultâ. Hìc innuere videtur quòd cùm aliis cibis posset corpus sustentari, hoc cibo indeficiente sanitate firmaretur. Ex quo consequi videtur quòd sicut in naturâ suâ habuit mortalitatem quamdam, scilicet, aptitudinem moriendi; ita aliquam immortalitatem in naturâ suâ habuit, id est, aptitudinem quâ poterat non mori, cibis adjutus; sed si perstitisset, immortalitatis perfectio esset ei de ligno vitæ. Sed qui hoc tradunt, quomodò superiora Aug. verba, quibus dicit quòd erat immortalis ex ligno vitæ, huic sententiæ non contradicant, diligenter inquirant.

(1) De hoc vide in Glossâ ordinariâ, ad illud. Gen. 1: *Faciamus hominem*, etc.

DISTINCTIO XX.

DE MODO PROCREATIONIS FILIORUM SI NON PECCASSENT PRIMI PARENTES, ET QUALES NASCERENTUR FILII.

1. Post hæc videndum est qualiter primi parentes, si non peccâssent, filios procreâssent, et quales ipsi filii nascerentur. Quidam putant ad gignendos filios primos homines in paradiso misceri non potuisse, nisi post peccatum; dicentes concubitum sine corruptione vel maculâ non posse fieri. Sed ante peccatum nec corruptio, nec macula in homine esse poterat, quoniam ex peccato hæc consecuta sunt. Ad quod dicendum est quòd si non peccâssent primi homines, sine omni peccato et maculâ in paradiso carnali copulâ convenissent, et esset ibi thorus immaculatus, et commixtio sine concupiscentiâ; atque genitalibus membris sicut cæteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent, et sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, sine ardore libidinis; ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Hæc enim lethalis ægritudo, membris humanis ex peccato inhæsit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum, et sine corruptione; unde Augustinus, lib. 3, c. 10, super Gen.; et eod. lib., c. 3: Cur non credamus primos homines ante peccatum genitalibus membris ad procreationem imperare potuisse, sicut cæteris in quolibet opere sine voluptatis pruritu utimur. Incredibile enim non est Deum talia fecisse illa corpora ut si non peccâssent, illis membris sicut pedibus imperarent, nec cum ardore seminarent, vel cum dolore parerent: sed post peccatum motum illum meruerunt, quem nuptiæ ordinant, continentia cohibet. Infirmitas enim prona in ruinam turpitudinis, excipitur honestate nuptiali: et quod sanis est officium, ægrotis est remedium. Emissi quidem de paradiso convenerunt, et genuerunt; sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiæ honorabiles et thorus immaculatus sine ardore libidinis, sine labore pariendi.

Quare in paradiso non coierunt duobus modis solvit (Aug., lib. eod., c. 4).

2. Cur ergo non coierunt in paradiso? Quia creatâ muliere, mox transgressio facta est, et ejecti sunt de paradiso. Vel quia nondùm Deus jusserat ut coirent, et poterat divina expectari auctoritas, ubi concupiscentia non angebat. Deus verò jusserat, quia casum eorum præsciebat, de quibus homo propagandus erat. Ecce expressè habes de modo propagationis filiorum.

De termino illius inferioris vitæ; utrùm, natis filiis, per successiones, an simul omnes transferendi essent.

3. De termino verò temporis quo transferrentur ad spiritualem cœlestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit. Et ideò ambiguum est utrùm parentes, genitis filiis, perfectâque humani officii justitiâ, ad meliorem statum transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem; an patres in aliquo statu vitæ remanerent, ligno vitæ utentes, donec filii ad eumdem statum pervenirent, et sic impleto numero omnes simul ad meliora transferantur, ut essent sicut sancti angeli in cœlis. De quo Augustinus ambiguè disserit, lib. 8, c. 4, super Gen., ita inquiens: Potuerunt primi homines in paradiso filios gignere, non ut morientibus patribus succederent filii, sed in aliquo formæ statu manentibus, et de ligno vitæ vigorem sumentibus, et filii ad eumdem perducerentur statum, donec impleto numero sine morte animalium corpora in aliam qualitatem transirent; in quâ omninò regenti spiritui deservirent, et solo spiritu vivificante sine corporeis alimentis viverent. Vel potuerunt parentes filiis cedere, ut per successionem numerus impleretur; qui, genitis filiis perfectâque humani officii justitiâ, ad meliora transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem. Ecce hìc habemus de transitu hominis ad meliora, sed incertum nobis

relinquitur utrùm simul transferrentur, an per successiones.

Quales procrearent filios; utrùm perfectionem staturæ et usum membrorum habentes, qualis homo primus fuit conditus.

4. Si verò quæritur quales, si non peccâsset, homo filios genuisset; utrùm videlicet sicut ipse primus homo secundùm naturam corporis et usum membrorum perfectus mox conditus extitit, ita etiam ejus filii in ipso nativitatis exordio perfecti existerent, qui ambulare et loqui, et cuncta facere possent, responderi potest quòd filios parvulos nasci oportebat, propter materni uteri necessitatem; sed utrùm mox nati perfectionem staturæ et membrorum usum haberent, an parvuli et in minore ætate constituti uti possent membrorum officiis, an per intervalla temporum eo modo quo nunc fit perfectionem staturæ et usum membrorum recepturi essent, de auctoritatibus definitum non habemus.

Ambigua Augustinus verba ponit, ubi tamen videtur innuere quòd filii et parvuli possent membrorum uti officiis.

5. Et super hoc Augustinus (1) ambiguè loquitur. Movet nos, inquit, si primi homines non peccâssent, utrùm tales filios essent habituri, qui nec linguâ, nec manibus, nec pedibus uterentur. Nam propter uteri necessitatem, fortè necesse erat parvulos nasci: sed quamvis exigua pars corporis sit costa, non tamen propter hoc parvulam viro conjugem fecit, unde et ejus filios poterat omnipotentia Creatoris mox natos grandes facere. Sed, ut hoc omittam, poterat certè eis præstare quod multis animalibus præstitit, quorum pulli, quamvis sint parvuli, tamen mox ut nascuntur currunt, et matrem sequuntur. Contra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et, juxta se mammis positis, nascentes magis possunt esurientes flere quàm sugere, propriéque infirmitati mentis congruit hæc infirmitas carnis. His verbis videtur insinuari quòd filii etiam parvuli officiis membrorum valerent uti.

Quibusdam non absurdè placuit quòd filii parvi nascerentur, et per accessum temporis in staturâ et in aliis sicut nunc proficerent, quod non esset vitio imputandum.

6. Sed cùm Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros parvos, ac deinde per intervalla temporum eâdem lege quâ et nunc nativitatem humanam ordinatam cernimus, staturæ incrementum et membrorum usum recepturos, ut in illis expectaretur ætas ad ambulandum et loquendum sicut modò in nobis; quod utique non esset vitio imputandum, sed conditioni naturæ: sicut à cibo abstinere penitùs non valebant, nec tamen illud erat ex vitio, sed ex naturâ conditionis.

Oppositio quorumdam volentium probare eos posse vivere sine alimoniâ.

7. Ad hoc autem opponitur: Si non peccarent, non morerentur; sed non peccarent si non comederent; poterant igitur sine alimoniâ vivere. Cæterùm, sicut supra diximus, non solùm peccarent si de ligno vetito ederent, sed etiam si concessis non uterentur; quia sicut erat eis præceptum non illo ligno uti, ita aliis vesci. Præterea contra naturalem rationem facerent, quia intelligebant de illis esse edendum, quod et naturaliter appetebant. §. Item opponitur: Cùm fames sit pœna peccati, si non peccarent famem non sentirent; sed sine fame superfluum videretur comedere: unde putant quidam eos cibis non indiguisse ante peccatum, quia non poterant esurire si non peccâssent. Ad quod dici potest quòd fames verè defectus est et pœna peccati. Est enim immoderatus appetitus edendi, cui non subjacuisset homo si non peccâsset; sed procul dubio peccaret nisi hunc defectum cibo præveniret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum, cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut ergo non ex vitio, sed ex naturæ conditione erat quòd ante peccatum homo cibis indigebat, ita non ex vitio esset, sed de naturâ, si hominis conditio in principio suo, id est, in primo parente à perfecto inchoata, in subsequenti propagatione à modico ad majora proficeret; ut, scilicet, per intervalla temporis, staturæ corporeæ incrementa usumque membrorum susciperet.

Utrùm sicut staturâ corporis, ita etiam sensu mentis parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitiâ veritatis, scilicet an mox nati, in his essent perfecti.

8. Et cùm de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quæri solet utrùm de sensu animæ et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit, ut, scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentiâ mentis imperfecti existerent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem; an mox conditi perfectionem sensûs et cognitionis perciperent. Illi qui sentiunt parvulos natos in staturâ corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffitentur eosdem in exordio nativitatis sensu imperfectos existere, et per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere usque ad perfectum.

Contra illorum sententiam opponunt quidam.

9. Ad quod quidam opponunt dicentes: Si mox nati non haberent perfectionem sensûs et intelligentiæ, ignorantia in eis esset: ignorantia autem peccati est pœna. Sed qui hoc dicunt non satis diligenter considerant quia non omnis qui aliquid nescit vel minùs perfectè aliquid scit, statim ignorantiam habere sive in ignorantiâ esse dicendus est, quia ignorantia non dicitur, nisi cùm id quod sciri et non ignorari debet, nescitur. Talisque ignorantia pœna peccati est, cùm mens vitio obscuratur, ne cognoscere valeat ea quæ scire deberet.

De hominis translatione in meliorem statum, et de duobus bonis, altero hìc dato, altero promisso. (Aug., de Sacram., l. 1, part. 2, c. 6.)

10. Talis erat hominis institutio ante peccatum secundùm corporis conditionem. De hoc autem statu transferendus erat cum universâ posteritate suâ, ad meliorem dignioremque statum, ubi cœlesti et æterno bono in cœlis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici naturâ compactus est homo, ita illi duo bona Conditor à principio præparavit: unum temporale, alterum æternum; unum visibile, alterum invisibile; unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est animale, deinde quod est spirituale, temporale ac visibile bonum priùs dedit; invisibile autem et æternum promisit, et meritis quærendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat, et ad aliud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione animæ hominis inditæ, quâ poterat inter bonum et malum discernere, præceptum addidit obedientiæ; per cujus observantiam datum non perderet, et promissum obtineret, ut per meritum veniret ad præmium.

DISTINCTIO XXI.

DE INVIDIA DIABOLI QUA AD HOMINEM TENTANDUM ACCESSIT.

1. Videns igitur diabolus hominem per obedientiæ humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei; et quia priùs per superbiam diabolus fuerat idem deorsùm lapsus, et zelo invidiæ factus est Satan, id est, adversarius. Unde et mulierem tentavit, in quâ minùs quàm in viro rationem vigere novit. Ejus enim malitia ad tentandam virtutem timida, humanam naturam in eâ parte ubi debilior videbatur, aggressa est; ut si fortè illic aliquatenùs prævaleret, postmodùm fiducialiùs ad alteram quæ robustior fuit pulsandam vel potiùs subvertendam accederet. Primùm ergo solitariam feminam exploravit, ut

(1) Lib. de parvulorum Baptismo primo, qui aliàs dicitur de peccatorum Meritis et Remissione, in c. 37 et tom. 7.

in eâ primùm omnem suæ tentationis vim experiretur.

Quare in alienâ formâ venit.

2. Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in suâ specie non venit, ne apertè cognosceretur, et ita repelleretur : iterùm ne nimis occulta foret fraus ejus quæ caveri non posset, et homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumveniri permitteret eum Deus ut præcavere non posset, in alienâ quidem formâ venire permissus est diabolus, sed in tali in quâ ejus malitia posset deprehendi. Ut ergo in propriâ formâ non veniret, voluntate suâ propriâ factum est; ut autem in formâ suæ malitiæ congruenti veniret, divinitùs factum est. Venit ergo ad hominem in serpente, qui fortè, si permitteretur, in columbæ specie venire maluisset. Sed non erat dignum ut spiritus malignus illam formam homini odiosam faceret, in quâ Spiritus sanctus appariturus erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus, ut per illud quod foris erat astutiam tentantis animadvertere femina quiret, diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Ideòque serpens dictus est esse *callidior cunctis animantibus terræ;* quia, ut ait Aug., lib. 11, c. 2, super Gen., mali angeli, licèt superbiâ dejecti, naturâ tamen sunt excellentiores omnibus bestiis propter eminentiam rationis; quamvis serpens non rationali animâ, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non ergo mirum si diabolus spiritu suo implens serpentem, sicut vates implebat, sapientissimum reddiderat omnium bestiarum; quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissus fuit, tentavit. Unde Aug., lib. 11, c. 1, super Genes. : Non est putandum quòd diabolus serpentem per quem tentaret elegerit, sed cùm decipere cuperet, non potuit, nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi enim voluntas inest cuique à se, sed potestas à Deo. Sic autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos vel fanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, movens naturam ejus ad exprimendum sonos verborum et signa, quibus suam monstraret voluntatem. Serpens ergo nec verba intelligebat, nec rationalis est factus; callidissimus tamen est dictus, propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam; sed hoc diabolicum, illud angelicum fuit, boni enim et mali angeli similiter operantur. Hìc quæri solet quare mulier non horruit serpentem. Quia cùm noverit creatum esse , ipsum etiam officium loquendi à Deo accepisse putavit. (Eod. lib. c. 27 et 29.)

De modo tentationis.

3. Tentatio autem hoc modo facta est, stans coram feminâ hostis superbus non audet in verba persuasionis exire, metuens deprehendi ; sed sub interrogatione eam aggreditur, ut ex responsione colligeret qualiter in malitiâ procedere posset. *Cur*, inquit. Gen. 3, *præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier. De fructu lignorum quæ sunt in paradiso vescimur, de fructu verò ligni quod est in medio paradisi præcepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus, ne fortè moriamur.* In quo verbo dedit locum tentanti cùm dixit *ne fortè moriamur*, unde mox diabolus dixit ad mulierem : *Nequaquàm moriemini, scit enim Deus quod in quâcumque die comederitis ex eo , aperientur oculi vestri et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Attende ordinem ac progressum humanæ perditionis. Primò Deus dixerat : *Quâcumque die comederitis ex eo, morte moriemini ;* deinde mulier dixit : *Ne fortè moriamur;* novissimè serpens dixit : *Nequaquàm moriemini.* Deus affirmavit, mulier quasi ambigendo illud dicit, diabolus negavit; quæ ergo dubitavit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquavit.

De versutiâ diaboli, qui, ad faciliùs persuadendum, malum removit, et bonum in pollicito duplicavit.

4. Qui ad suam persuasionem pleniter suffulciendam, id est, ut malum quod intendebat liberè persuaderet, et malum quod mulier timuit negando removit, et repromissionem addidit : et ut ejus persuasio citiùs reciperetur, promissionem duplicavit. Unam nempe comestionem suadens, duo in præmio proposuit similitudinem Dei, scientiamque boni et mali spondens. Ubi tribus modis hominem tentavit, scilicet, gulâ in persuasione cibi, cùm dixit *in quâcumque die comederitis ;* inani gloriâ in promissione deitatis, cùm dixit *eritis sicut dii ;* avaritiâ in promissione scientiæ, cùm dixit *scientes bonum et malum.* Gula est immoderata cibi aviditas; vana gloria, amor propriæ excellentiæ; avaritia, immoderata habendi cupiditas, quæ non est tantùm pecuniæ, sed etiam altitudinis et scientiæ, cùm supra modum sublimitas ambitur.

De duplici tentationis specie.

5. Porrò sciendum est duas esse species tentationis, interiorem, scilicet, et exteriorem. Exterior tentatio est quando nobis extrinsecùs malum visibiliter suggeritur verbo vel signo aliquo, ut ille cui fit ad consensum peccati declinet, et talis tentatio tantùm fit ab adversario. Interior verò tentatio est quando invisibiliter malum nobis intrinsecùs suggeritur, et hæc tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando à carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus et titillatio parva. Ideòque tentatio quæ ex carne est non fit sine peccato ; quæ autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercendæ virtutis. Tentatio enim carnis interior difficiliùs vincitur, quia interiùs oppugnans de nostro contra nos roboratur. Homo ergo qui solâ exteriore tentatione pulsatus cecidit, tantò graviùs plectendus erat, quantò leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licèt modicam, cadendi occasionem habuit, idcircò per gratiam juvari potuit ad veniam , ut quod per alium ceciderat, per alium erigeretur. Qui ergo incitatorem habuit ad malum, non injustè reparatorem habuit ad bonum. Diabolus verò quia sine alicujus tentatione peccavit, per alium ut surgeret juvari non debuit, nec per se potuit; et ideò irremediabile peccatum ejus extitit. Peccatum verò hominis sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongruè habuit remedium.

Quare homo, non angelus, sit redemptus.

6. Præterea angelica natura , quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta ; humana verò tota perierat, et ideò ne penitùs perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur angelica. Unde Aug. in Ench., cap. 29 : Placuit universitatis creatori et moderatori ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat in perpetuâ perditione remaneret, quæ autem cum Deo , illâ deserente, perstiterat, de suâ certissimè cognitâ semper felicitate gauderet. At verò creatura rationalis, quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte poterat reparari, unde angelicæ societati suppleretur quod ruina illa minuerat; hoc enim promissum est sanctis, quòd erunt æquales angelis Dei.

Quòd non soli viro præceptum fuit datum. (Aug. super Gen., lib. 8, cap. 16.)

7. Illud etiam notandum est, quòd non soli viro præceptum videtur esse datum , cùm ipsa mulier testatur sibi etiam esse mandatum , dicens : *Præcepit nobis Deus*, etc. Supra tamen legitur, ante factam mulierem, Deum dixisse viro : *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas;* non dixit *ne comedatis.* Fortè quia facturus erat mulierem de viro, sic præcepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum ; quia mulier quæ subjecta viro fuit, non nisi mediante viro divinum debuit accipere præceptum. Unde Apostolus, 1 Cor. 14 : *Si quid discere mulieres voluerint, domi viros suos interrogent.* Si quæritur quomodò loqui potuerunt vel loquentem intelligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo vel magisterio, dicimus

quia Deus eos tales fecerat qui possent loqui, et discere ab aliis si essent. Aug. lib. 8, de Gen. ad litteram, cap. 16, in fine.

DISTINCTIO XXII.

DE ORIGINE ILLIUS PECCATI.

1. Hìc videtur diligenter investigandum esse quæ fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant quamdam elationem in animo hominis præcessisse ex quâ diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Aug. innuere, lib. 11, c. 5, super Genes., ita inquiens : Non est putandum quòd homo dejiceretur, nisi præcessisset in eo quædam elatio comprimenda ; ut per humilitatem peccati sciret quàm falsò de se præsumpserit, et quòd non benè se habet natura si à faciente recesserit. Item in eodem, lib. 11, c. 30 : Quomodò verba tentatoris crederet mulier, dùm se à re bonâ et utili prohibuisset, nisi inesset ejus menti amor ille propriæ potestatis, et de se superba præsumptio, quæ per tentationem fuerat convincenda, aut perimenda. Denique non contenta suasione serpentis aspexit lignum bonum esu, decorum aspectu; nec credens se inde posse mori, fortè putavit Deum alicujus causâ significationis illa dixisse; ideò manducavit, et dedit viro suo fortassis cum aliquâ suasione, quam Scriptura intelligendam reliquit. Vel fortè non fuit suaderi necesse, cùm eam mortuam esse illo cibo non videret vir. Sicut ergo non est permissus diabolus tentare feminam, nisi per serpentem; ita nec virum, nisi per feminam; ut sicut præceptum Dei per virum venit ad mulierem, ita diaboli tentatio per mulierem transiret ad virum. In muliere verò quæ rationalis erat, non est ipse locutus ut in serpente, sed persuasio ejus, quamvis instinctu adjuvaret interiùs, quod per serpentem gerebat exteriùs (Aug., l. 1, dicto 2, c. 27). Ex prædictis tentationis modus atque progressus insinuatur; necnon etiam quod prædiximus innui videtur, scilicet, quòd tentationem præcesserat aliqua elatio, et præsumptio in mente hominis.

Objectio contra illos qui dicunt elationem præcessisse in mente.

2. Quod si ita fuit, non ergo alterius suggestione priùs peccavit, cùm auctoritas tradat ideò peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestione sed propriâ superbiâ cecidit; hominis verò curabile, quia non per se, sed per alium cecidit, et ideò per alium resurgere potuit. §. Quocirca prædicta verba August. pium ac diligentem lectorem efflagitant : quæ sic intelligere sanè quimus : Non dejiceretur homo in actum illius peccati, ut, scilicet, lignum vetitum ederet, et in has miserias per tentationem diaboli, nisi elatio comprimenda præcessisset, non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus : Diabolus tentando dixit : *Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum;* quo audito statim menti mulieris surrepsit elatio quædam et amor propriæ potestatis, ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat, et utique fecit. Suggestione igitur peccavit, quia tentatio præcessit, ex quâ in mente ejus orta est elatio, quam peccatum operis secutum est, et pœna peccati.

Quæ fuit elatio mulieris.

3. Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, quâ credidit et voluit habere similitudinem Dei cum æqualitate quâdam, putans esse verum quod diabolus dicebat. Et ideò specialiter mulierem commemorat August., inquiens : Quomodò crederet mulier diabolo, nisi esset in mente ejus de se superba præsumptio? Et quod ibi sequitur, scilicet, quæ per tentationem fuerat convincenda vel perimenda, ad mulierem referendum est, ut intelligatur quæ mulier, non quæ elatio, fuerat per tentationem, etc.

Quæ fuit elatio viri, an crediderit et voluerit quod mulier.

4. Solet quæri utrùm illa talis elatio et amor propriæ potestatis in viro fuerit, sicut in muliere. Ad quod dicimus quia Adam non fuit seductus eo modo quo mulier. Non enim putavit esse verum quod diabolus suggerebat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quòd commissum veniale putaverit, quod peremptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo quo mulier, ut crederet Deum illud lignum ideò tangere prohibuisse, quoniam si tangerent fierent sicut dii. Verùmtamen prævaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus. Poterat enim aliqua elatio menti ejus inesse illicò post tentationem, ex quâ voluit lignum vetitum experiri, cùm mulierem non videret mortuam escâ illâ perceptâ, unde Aug., lib. 11, c. 42, super Genes. : Cùm Apostolus Adam prævaricatorem fuisse ostendit, dicens, Rom. 5 : *In similitudinem prævaricationis Adæ;* seductum tamen negat ubi ait, 1 Tim. 2 : *Adam non est seductus, sed mulier;* unde et interrogatus non ait : Mulier seduxit me ; sed : *Dedit mihi, et comedi.* Mulier verò dixit : *Serpens seduxit me.* Hanc autem seductionem propriè vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur, cùm falsum esset, verum putatum est, scilicet, quòd Deus lignum illud ideò tangere prohibuerit, quia sciebat eos, si tetigissent, sicut deos futuros; tanquàm eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Sed etsi virum propter aliquam mentis elationem, quæ Deum latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cùm mulierem videret acceptâ illâ escâ non esse mortuam; nec tamen eum arbitror, si jam spirituali mente præditus erat, ullo modo credidisse quod diabolus suggerebat. (Lib. et cap. eisdem.)

Quis plus peccavit, Adam vel Eva.

5. Ex quo manifestè animadverti potest quis eorum plus peccaverit, Adam vel Eva. Plus enim videtur peccâsse mulier, quæ voluit usurpare divinitatis æqualitatem, et nimiâ præsumptione elata crediderit ita esse futurum. Adam verò nec illud credidit, et de pœnitentiâ et Dei misericordiâ cogitavit, dùm uxori morem gerens, ejus persuasioni consensit, nolens eam contristare, et à se alienatam relinquere, ne periret; arbitrans illud esse veniale non mortale delictum. Unde August., lib. et cap. eisdem : Apostolus ait : *Adam non est seductus.* Quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus prior, scilicet, vel in eo in quo mulier, ut scilicet crederet illud esse verum : *Eritis sicut dii;* sed putavit utrumque posse fieri, ut et uxori morem gereret, et per pœnitentiam veniam haberet. Minùs ergo peccavit, qui de pœnitentiâ et Dei misericordiâ cogitavit. Postquàm enim mulier seducta manducavit, eique dedit ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere, et à se alienatam omninò interire; non quidem carnali victus concupiscentiâ, quam nondùm senserat, sed amicabili quâdam benevolentiâ, quâ plerùmque fit ut offendatur Deus ne offendatur amicus, quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim divinæ severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum; sed dolo illo serpentino quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci. Ex his datur intelligi quòd mulier plus peccavit, in quâ majoris tumoris præsumptio fuit, quæ etiam in se, et in proximum, et in Deum peccavit; vir autem tantùm in se, et in Deum. Inde etiam colligitur quòd mulier plus peccaverit, quia graviùs punita est; cui dictum fuit : *In dolore paries filios,* Gen. 3, etc.

Quid prædictæ sententiæ adversari videtur.

6. Sed huic videtur contrarium quod Aug., lib. 11, c. 1, super Genes., de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait : *Dixit Adam : Mulier quam dedisti mihi dedit mihi de ligno, et comedi;* non dicit *peccavi.* Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum, dicens : Serpens decepit me, et comedi; impari sexu, sed pari fastu. Ecce hìc dicit Aug. quia parem fastum habuit mulier cum viro; pariter ergo superbierunt, et pariter peccaverunt. §. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utrius-

que fuisse fastum in excusatione peccati, et etiam in esu ligni vetiti; sed disparem, et in muliere multò majorem, in eo quod credidit et voluit esse sicut Deus, quod non vir. Verùmtamen et de viro legitur quòd voluit esse sicut Deus. Dicit enim August. super illum locum psal. 68 : *Quæ non rapui tunc exsolvebam.* Rapuit Adam et Eva præsumentes ut diabolus de divinitate; rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. Idem super illum locum : *Deus, quis similis tibi :* Qui per se vult esse ut Deus, perversè vult esse similis Deo; ut diabolus, qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto, sed voluit ut nullo sibi dominante esset quasi Deus. Item in tomo 8 super illum Epistolæ locum : *Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo;* quia non usurpavit quod suum non esset ut diabolus et primus homo.

Quorumdam sententia, quòd Adam ambierit esse ut Deus, sed non crediderit possibile.

7. Ideò quibusdam videtur quòd etiam Adam ambierit esse sicut Deus, non tamen crediderit id fieri posse; et ideò falsum esse quod diabolus promittebat cognovit. Et licèt divinitatis æqualitatem concupierit, non tamen adeò exarsit, nec tantâ est affectus ambitione sicut mulier, quæ illud fieri posse putavit, et ideò magis illud ambiendo superbivit. Virum autem aliquâ fortè ambitionis surreptio movit; sed non ita, ut illud verum vel possibile fore putaret. Aliis autem videtur ideò dictum esse quòd Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta illud voluit : sicut si, inquiunt, peccatum dicitur per unum hominem intrâsse in mundum, id est, humanam naturam, cùm tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem intraverit de viro factam. Vel potiùs ideò per hominem dicitur intrâsse, quia etiam peccante muliere si vir non peccâsset, humanum genus minimè peccatis corruptum periret. Minùs ergo peccavit vir quàm mulier.

Objectio contra id quod dictum est, virum minùs peccâsse.

8. His autem opponi solet hoc modo : Tribus modis, ut Isidorus ait libro 2 de summo Bono, c. 17, peccatum geritur, scilicet ignorantiâ, infirmitate, industriâ. Et gravius infirmitate peccare quàm ignorantiâ, graviusque industriâ quàm infirmitate. Eva autem videtur ex ignorantiâ peccâsse, quia seducta fuit. Adam verò ex industriâ, quia non fuit seductus, ut Apostolus ait. §. Ad quod dicimus quia, licèt Eva in hoc per ignorantiam deliquerit, quòd putavit verum esse quod diabolus suadebat, non tamen in hoc quin noverit illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere. Et ideò excusari à peccato per ignorantiam non potuit.

Quòd ignorantia alia excusat, alia non.

9. Est enim ignorantia quæ excusat peccantem, et est ignorantia talis quæ non excusat. Est autem ignorantia vincibilis, et ignorantia invincibilis. Excusatio omnis tollitur, ubi mandatum non ignoratur.

De triplici ignorantiâ, quæ excusat, et quæ non.

10. Est autem ignorantia triplex : et eorum, scilicet, qui scire nolunt cùm possint, quæ non excusat, quia et ipsa peccatum est; et eorum qui volunt, sed non possunt, quæ excusat, et est pœna peccati, non peccatum; et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes vel proponentes scire, quæ neminem plenè excusat, sed fortassè ut minùs puniatur. Unde Aug. ad Valentinum (1) : Eis aufertur excusatio qui mandata Dei noverunt; quam solent habere homines de ignorantiâ. Et licèt gravius sit peccare scienter quàm nescienter, non ideò tamen confugiendum est ad ignorantiæ tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescîsse, aliud scire noluisse, quia in eis qui intelligere noluerunt ipsa ignorantia peccatum est; in eis verò qui non potuerunt, pœna peccati. Ignorantia verò quæ non est eorum qui scire nolunt, sed qui tanquàm simpliciter nesciunt, nullum sic excusat ut æterno igne non ardeat, sed fortassè ut minùs ardeat. Non igitur mulier excusationem habuit de ignorantiâ, cùm et mandatum noverit, et peccatum esse secùs agere non ignoraverit. (Tom. 7, c. 3.)

(1) Tom. 7, lib. de Naturâ et Gratiâ, contra Pelagianos, cap. 17.

Unde processerit consensus illius peccati, cùm natura hominis esset incorrupta.

11. Solet etiam quæri, cùm sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit. Ad quod responderi potest quia ex libero arbitrio propriæ voluntatis fuit. In ipso enim et in alio causa extitit ut fieret deterior. In alio, quia in diabolo qui suasit; in ipso, quia voluntate liberi arbitrii consensit, et cùm liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bonâ malus ille consensus provenit, et ita ex bono malum manavit. De hoc autem in sequenti pleniùs tractabimus, cùm origo mali, et in quâ re coalescat, investigabitur.

An voluntas præcesserit illud peccatum.

12. Si verò quæritur utrùm voluntas illud peccatum præcesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate, et in actu constitit; et voluntas actum præcessit, sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non præcessit, atque ex diaboli persuasione, et hominis arbitrio illa voluntas mala prodiit, quâ justitiam deseruit, et iniquitatem inchoavit; et ipsa voluntas iniquitas fuit.

DISTINCTIO XXIII.

QUARE DEUS PERMISERIT HOMINEM TENTARI, SCIENS EUM ESSE CASURUM. (Aug., lib. 11, c. 4, super Gen., et eod lib., c. 9.)

1. Præterea quæri solet cur Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum fore præsciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideò benè vivere posset, quia nemo malè vivere suaderet, cùm in naturâ posse, et in potestate habere vellet non consentire suadenti, Deo juvante; et est gloriosius non consentire quàm tentari non posse. Moventur etiam quidam dicentes : Cur creavit Deus quos futuros malos præsciebat? Quia prævidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim eos fecit, ut relinqueret eis unde aliquid facerent; et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habent voluntatem malam, ab illo naturam bonam, et justam pœnam. Frustra ergo dicitur : Non deberet Deus creare quos præsciebat malos futuros; sciebat enim bonis profuturos, et justè pro malâ voluntate puniendos. Addunt etiam talem hominem debere facere, qui nollet omninò peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse quæ omninò peccare nollet. Concedant et ipsi non esse malam quæ talis facta est, ut posset non peccare si vellet; et justè punitam, quæ voluntate non necessitate peccavit. Cùm ergo hæc bona sit, illa melior, cur non utramque faceret, ut uberiùs laudaretur de utrâque? illa enim de sanctis angelis, hæc de hominibus est. Item, inquiunt : Si, Deus vellet, et illi boni essent. Et hoc quidem concedimus; sed meliùs voluit, ut quod vellent essent; et boni quidem non infructuosè, mali verò non impunè essent. Item, inquiunt : Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est; posset reverà. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluit? Ipse novit. Non debemus plus sapere quàm oportet (lib. eod., c. 7).

Hìc qualis secundùm animam, et agit de scientiâ hominis ante peccatum.

2. Et quidem secundùm animam rationalis fuit homo, habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creatarum, et cognitionem veritatis, quæ primæ perfectioni congruebat, mox conditus non incongruè accepisse putatur, et ad illam non studio vel disciplinâ aliquâ per intervalla temporis profecisse, sed ab exordio suæ conditionis divinitùs illam percepisse. (Lib. eod., c. 10.)

Quòd triplicem habuit homo ante lapsum cognitionem scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris, et suî.

3. Fuit homo primus ante lapsum triplici cognitione præditus : rerum, scilicet, propter se factarum,

et Creatoris, et suî. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est, cùm non ipse Creator vel angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit; ut ostenderetur quòd singulorum notitiam homo ipse habuerit. Quæ enim propter illum creata erant, et ab illo regenda, et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit, quia, ut ait Apostolus, 1 Cor. 9: *Non est cura Deo de bobus.* Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subjicerentur, et ratione illius gubernarentur; ut sciret illis necessaria providere à quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam quâ carnis necessaria provideretur. Et idcircò in Scripturâ homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientiâ animæ quam peccando amisit.

De cognitione Creatoris.

4. Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim à quo creatus fuerat; non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quo modo à credentibus absens quæritur, sed quâdam interiori aspiratione quâ Dei præsentiam contemplabatur; non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt, neque ita in ænigmate qualiter in hâc vitâ videmus.

De cognitione suî.

5. Porrò suî cognitionem idem homo talem accepisse videtur, ut et quid deberet superiori, et quid æquali, et inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet, qualis factus esset, et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus prævaricationis, neque seipsum cognovisset.

Utrùm homo præscius fuerit eorum quæ sibi futura erant.

6. Si autem quæritur utrùm homo scientiam habuerit eorum que circa eum futura erant, id est, si ruinam suam præsciverit, et similiter præscierit bona quæ habiturus fuisset, si in obedientiâ perstitisset, responderi potest quòd ei magis facienda indicta sunt, quàm futura revelata. Accepit enim scientiam et præceptum eorum quæ facienda fuerant, sed non habuit præscientiam eorum quæ futura erant. Non fuit ergo homo præscius sui casûs, sicut et de angelo diximus. Quod Aug., lib. 11, c. 17, super Gen., asserit, ratione utens quam supra posuimus. Hæc de scientiâ hominis, quantùm ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

DISTINCTIO XXIV.

DE GRATIA HOMINIS, ET DE POTENTIA ANTE CASUM.

1. Nunc diligenter investigari oportet quam gratiam vel potentiam habuerit homo ante casum; et utrùm per eam potuerit stare vel non. Sciendum est ergo quòd homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere in tantùm, ut per gratiam creationis sine aliâ mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiæ creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud benè vivere quodammodò, qui poterat vivere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiæ adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur æternam. Unde Aug., in Ench., c. 107: Si factus est homo rectus ut et manere in eâ rectitudine posset, non sine divino adjutorio, et suo fieri perversus arbitrio; utrumlibet horum elegisset, Dei voluntas fieret vel ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere voluntatem quàm Dei, de illo facta est voluntas Dei. Item in eodem: Sic hominem priùs oportebat fieri, ut et benè posset velle, et malè; nec frustrà si benè, nec impunè si malè. Idem quoque, tom. 7, in lib. de Correctione et Gratiâ, c. 10, c. 105, c. 11, in fine, ait: Si hoc adjutorium vel angelo vel homini cùm primùm facti sunt defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino auxilio posset manere si vellet, non utique suâ culpâ cecidisset, defuisset quippe adjutorium, sine quo manere non posset. Idem, lib. et cap. eisdem: Dederat Deus homini bonam voluntatem, in illâ quippe eum fecerat rectum; dederat adjutorium sine quo non posset in eo manere si vellet, et per quod posset. Ut tamen hoc vellet, in ejus dimisit arbitrio. In eodem: Acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quo posset; nam si habuisset, perseverâsset. His testimoniis evidenter monstratur quòd homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat; alioquin non suâ culpâ videretur cecidisse. (Lib. et cap. eisdem.)

Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis in quâ creatus est.

2. Sed quomodò rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit? Quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus stare voluit, sed non perseveranter, et ideò recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

Oppositio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere.

3. Ad hoc autem quod diximus, hominem non potuisse proficere vel mereri per gratiam creationis solet opponi sic: Per illud auxilium gratiæ creationis potuit stare in bono quod acceperat. Potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est ac bonum remunerabile: omne autem bonum meritum profectus est; per gratiam ergo creationis proficere potuit sine adjectione alterius gratiæ. Ad quod dicimus quia resistere malo, et non consentire tentationi, non fecisset illi meritum, etsi non consensisset, quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret, sicut angelis qui non ceciderunt non fuerit meritum quòd steterunt, id est, quòd non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando si malum non facimus, sed resistimus; ibi duntaxat, ubi causa subest quæ nos id facere movet, quia ex peccati corruptelâ proni sunt ad lapsum gressus nostri. Ubi autem non intervenit causa nos ad malum impellens, non meremur si ab eo declinamus. Declinare enim à malo semper vitat pœnam, sed non semper meretur palmam.

De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.

4. Hîc considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptelâ immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animæ sinceritas atque vivacitas.

De libero arbitrio.

5. Liberum verùm arbitrium est facultas rationis et voluntatis, quâ bonum eligitur gratiâ assistente, vel malum eâdem desistente. Et dicitur liberum, quantùm ad voluntatem, quæ ad utrumlibet flecti potest. Arbitrium verò, quantùm ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum, et aliquando quidem discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando verò quod bonum est. Sed quod bonum est nisi gratiâ adjuta non eligit, malum verò per se eligit. Est enim in animâ rationali voluntas naturalis, quâ naturaliter vult bonum, licèt tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet; quæ adveniens juvat eam, et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa ergo rationalis animæ potentia, quâ bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur, quod bruta animalia non habent, quia ratione carent; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis.

De sensualitate.

6. Est enim sensualitas quædam vis animæ inferior, ex quâ est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ratio verò vis animæ est superior, quæ, ut ita dicamus, duas habet partes vel differentias, superiorem et inferiorem

Secundùm superiorem supernis conspiciendis vel consulendis intendit; secundùm inferiorem, ad temporalium dispositionem conspicit. Quidquid ergo in animâ nostrâ nobis considerantibus occurrit quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet. Quod autem in eâ reperis commune cum belluis, ad sensualitatem pertinet. Et ubi nobis gradatim in consideratione partium animæ progredientibus, primùm aliquid occurrit quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Hoc autem Aug. docet. in lib. 12 de Trin., cap. 1, ita dicens : Videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, rectè dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus exterior homo deputabitur; sed adjuncta quædam vita sua, quâ compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda. Ascendentibus ergo introrsùm quibusdam gradibus considerationis per animæ partes, ubi incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, ibi incipit ratio, ubi homo interior jam possit agnosci (ibid., c. 8). Rationis autem pars superior æternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhærescit; portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur. Et illa rationis intentio quâ contemplamur æterna, sapientiæ deputatur; illa verò quâ benè utimur rebus temporalibus, scientiæ deputatur (lib. eod., cap. 4). Cùm verò disserimus de naturâ mentis humanæ, de unâ quâdam re disserimus, nec eam in hæc duo quæ commemoravimus, nisi per officia, geminamus. Carnalis autem vel sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est, qui seclusus est à ratione sapientiæ, rationi autem scientiæ vicinus est (lib. eod., c. 12).

Quòd talis est ordo peccandi vel cadendi in nobis qualis fuit in primis hominibus.

7. Illud quoque prætermittendum non est, quòd talis nunc in uno homine tentationis est ordo et progressio, qualis tunc in primis præcessit parentibus. Ut enim tunc serpens malum suasit mulieri, ipsaque consensit; deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum; ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animæ, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Et hic est vir qui secundùm Apostolum, 1 Cor. 11, dicitur *imago et gloria Dei*; et illa est mulier quæ secundùm eumdem dicitur *gloria viri*. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio, quasi vir, debet præesse et dominari; inferior verò, quasi mulier, debet subesse et obedire. Ideò vir secundùm Apostolum non debet habere velamen, sed mulier. Et sicut in cunctis animantibus non est repertum homini adjutorium simile sibi, sed de illo sumptum quod ei formaretur in conjugium; ita et in partibus animæ quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostræ simile est adjutorium, unde Aug., lib. 12 de Trin., c. 3: Illud nostrum quod in actione temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit in nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illâ rationali mente quâ subhæremus intelligibili et incommutabili Veritati, tanquàm ductum, et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inventum viro adjutorium simile sibi, nisi de illo detractum in conjugium formaretur; ita menti nostræ quâ supernam consulimus Veritatem, nullum est ad usum rerum temporalium, quantùm naturæ hominis satis est, simile adjutorium ex animæ partibus quas communes cum pecoribus habemus (lib. et cap. eisdem). Ideòque rationale nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in suo dispartitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo et in feminâ; sic intellectum nostrum et actionem sive rationem et appetitum rationalem, vel si aliquo modo significantiùs dici possunt, una mentis natura complectitur : ut sicut de illis dictum est, Gen. 2 : *Erunt duo in carne unâ*, sic et de his dici possit : Duo in mente unâ. Ecce ex his verbis apertè intelligi potest qualiter in animâ hominis existat imago illius conjugii, et qualiter in singulis nostrûm spiritualiter sint illa tria, scilicet, vir, mulier, serpens.

Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.

8. Nunc superest ostendere quomodò per hæc tria in nobis consummetur peccatum; ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in animâ mortale vel veniale peccatum. Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro; ita et in nobis sensualis motus, cùm illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet, inferiori parti rationis, id est, rationi scientiæ; quæ si consenserit illecebræ, mulier edit cibum vetitum, post de eodem dat viro, cùm superiori parti rationis, id est, rationi sapientiæ eamdem illecebram suggerit; quæ si consentit, tunc vir etiam cum feminâ cibum vetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantùm peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum. Si verò inferior pars rationis consenserit, ita ut solâ cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir, cujus auctoritate cohibetur voluntas, ne ad opus usque perveniat. Si verò adsit plena voluntas perficiendi, ut, si adsit facultas, ad effectum perducatur, vir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebræ consensit, et tunc est damnabile et grave peccatum. Quando autem mulier sine viro gustat, aliquando est mortale, aliquando veniale peccatum. Ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, cùm ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur; vel cùm quidam terminus et mensura à peccato adhibetur à viro, ut non liceat mulieri effrenatâ libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diù teneatur delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, viri auctoritate repellatur, veniale est. Si verò diù in delectatione cogitationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est; et pro eo damnabitur simul vir et mulier, id est, totus homo, quia et tunc vir sicut debuit, mulierem non cohibuit; unde potest dici consensisse.

Repetitio summam perstringens.

9. Itaque ut breviter summam perstringam, quando peccatum ita in animâ concipitur, ut illud facere disponat, vel etiam perficiat aliud frequenter, aliud semel; vel etiam quando delectatione cogitationis diù teneatur, mortale est. Cùm verò in sensuali motu tantùm est, ut prædiximus, tunc levissimum est, quia ratio tunc non delectatur. Ideò autem supra dixi *aliud frequenter, aliud semel*, quia quædam sunt quæ si tantùm semel fiant, vel facienda disponantur, damnant; quædam verò non, nisi sæpiùs fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Hæc August., in lib. 12 de Trin., c. 12, tradit ita : Sicut in illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuasit, mulier autem non manducavit sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt; ita et in quodam secreto conjugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, cùm rationi scientiæ, quæ in rebus temporalibus agendis ratiocinandi vivacitate versatur, animalis sensus ingerit quamdam illecebram, tunc velut serpens alloquitur feminam. Huic autem illecebræ consentire, de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si solâ cogitationis delectatione contentus est, superiori verò auctoritate ita retinentur membra, ut non *exhibeantur arma iniquitatis peccato*, Rom. 6; sic habendum existimo, velut lignum vetitum mulier sola comederit. Si autem in consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut, si sit potestas, etiam opere impleatur; intelligenda est mulier dedisse viro suo simul edendum illicitum cibum. Neque enim potest peccatum non solùm cogitandum suaviter, verùm etiam perpetrandum efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi,

malæ actioni cedat. §. Nec sanè cum solâ cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volens libenter quæ statim ut attigerunt animum respui debuerunt, negandum est esse peccatum; sed longè minus quàm si et opere statuatur implendum. Et ideò de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum : *Dimittite nobis debita nostra* (Matth. 6). Neque enim sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, et ideò si sola mulier cibum edisset illicitum, sola utique mortis supplicio plecteretur; ita dici potest in homine uno, si delectationibus illicitis, à quibus continuò se deberet avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tamen suaviter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere (lib. et cap. eisdem). Ilic quippe una persona est, unus homo est, totusque damnabitur; nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur (1). Idem quoque in libro contra Manichæos de hoc eodem sic ait : Apostolus dicit, Ephes. 2 : *Secundùm principem potestatis aeris hujus, spiritus qui nunc operatur in filiis diffidentiæ.* Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos et operatur? Sed miris modis per cognitionem suggerit quidquid potest; quibus suggestionibus resistendum est. *Non enim ignoramus astutias* (2) *ejus* (2 Cor. 2). Quomodò enim accessit ad Judam, quando ei persuasit ut Dominum traderet? Numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est? Sed utique dictum est : *In cor ejus intravit* (Joan. 13). Repellit autem illum homo, si paradisum mentis custodiat. *Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur et custodiret* (Gen. 2); quia sicut Ecclesiæ dicitur in Canticis canticorum, c. 4 : *Hortus conclusus, fons signatus*, quò utique non admittitur perversitatis ille persuasor, sed tamen per mulierem decepit. Non enim etiam ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cùm delectatio mota fuerit in illâ parte animi, quæ debet obtemperare rationi, tanquàm rectori viro. Etiam in unoquoque nostrûm nihil aliud agitur cùm ad peccatum quisque delabitur, quàm tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primò fit suggestio, sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo; quæ suggestio cùm facta fuerit, si cupiditas nostra non moveatur ad peccatum excluditur serpentis astutia. Si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum erit; sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat et compescit. Quod cùm fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquantâ luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit faciendum esse decernat, ab omni vitâ beatâ, tanquàm de paradiso, expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiam si non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione conscientia.

Quare hæc de animæ partibus dixit.

10. Hæc de animæ partibus interseruimus, ut ipsius animæ natura pleniùs cognosceretur, et secundùm quam suî portionem in eâ sit liberum arbitrium intelligatur : scilicet secundùm rationem, quâ omne peccatum mortale geritur, sed non omne veniale, illud, scilicet, quod in solo motu sensualitatis existit.

Quòd sensualitas sæpè in Scripturâ aliter quàm supra accipitur, scilicet, ut etiam inferior rationis portio ejus nomine intelligatur.

11. Non est autem silentio prætereundum quòd sæpè in Scripturâ nomine sensualitatis, non id solum in animâ quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis quæ temporalium dispositioni intendit, intelligitur. Quod diligens lector in locis Scripturæ, ubi de ipsâ fit mentio, vigilanter annotet.

DISTINCTIO XXV.

REDIT AD LIBERI ARBITRII CONSIDERATIONEM.

1. Jam verò ad propositum redeamus, scilicet, ad liberi arbitrii tractatum, quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate judicium, quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis, quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet, quia liberè potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium, quantùm ad voluntatem, quia voluntariè moveri, et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quæ bona vel mala judicat, vel judicare valet.

Quòd liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum, nec ad omne futurum.

2. Hoc autem sciendum est quòd liberum arbitrium ad præsens vel ad præteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in præsenti est, determinatum est, nec in potestate nostrâ est ut tunc sit vel non sit quando est; potest enim non esse, vel aliud esse postea, sed non potest non esse dùm est, vel aliud esse dùm est, id est, quod est; sed in futuro an hoc sit, vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantùm quæ per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit ac disponat facere, quod in ejus nullatenùs sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione æquè fieret, in hoc ipse liberum non habet arbitrium.

Quòd supraposita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo, nec his qui glorificati sunt.

3. Et quidem secundùm prædictam assignationem, in his tantùm videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere; in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum, et utrumlibet secundùm electionem facere vel dimittere. Secundùm quod nec in Deo, nec in his omnibus qui tantâ beatitudinis gratiâ sunt roborati ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. Sed quòd Deus liberum arbitrium habeat Aug., t. 5, docet in lib. 22 de Civ. Dei, cap. ult., ita inquiens : Certè Deus ipse numquid quoniam peccare non potest, ideò liberum arbitrium habere negandus est? Amb. quoque, in lib. de Trin., ait : Paulus dicit, 1 Cor. 12, quia *omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*, id est, pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium.

4. Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore, quàm in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quæ non necessitate, sed liberâ voluntate omnia facit prout vult. Ideòque Hieron., attendens non ita esse liberum arbitrium in Deo, sicut est in creaturis, ab ipso videtur liberum arbitrium excludere, in homiliâ quâdam ad Damasum papam, in tom. 3, de filio prodigo dicens : Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest. Cætera, cùm sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. Dùm ait *cætera*, indicat liberum arbitrium sicut est in cæteris, non ita esse in Deo.

Quòd angeli et sancti qui jam beati sunt, habent liberum arbitrium.

5. Angeli verò et sancti qui jam cum Domino feliciter vivunt, atque ita gratiâ beatitudinis confirmati sunt, ut ad malum flecti nec velint nec possint, libero arbitrio non carent, unde Aug., in lib. 22 de Civit. Dei, cap. 30, ait : Sicut prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori; ita primum liberum arbitrium, posse non peccare; novissimum, non posse peccare. Idem in Enchiridion, capite 105 : Sic oportebat priùs hominem fieri, ut benè velle posset, et malè. Postea verò sic erit, ut malè velle non possit; nec ideò carebit libero arbitrio. Multò quippe liberius erit arbitrium, quod omninò non poterit

(1) Aug., tom. 1, lib. 2, de Gen., c. 14.
(2) Vulgata editio habet *cogitationes.*

servire peccato. Neque aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quâ beati sic esse volumus, ut esse miseri non solùm nolimus, sed nequaquàm prorsùs velle possimus. Sicut ergo anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est. Sed ordo servandus fuit, quo Deus voluit ostendere quàm bonum sit animal rationale quòd etiam peccare possit, quamvis sit melius quòd peccare non possit. Ecce his verbis evidenter astruitur quòd post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium, quo peccare non poterit; et nunc in angelis est, et in sanctis qui cum Domino sunt; et tantò utique liberius, quantò à peccato immunius, et ad bonum pronius. Quò enim quisque ab illâ peccati servitute, de quâ scriptum est, Joan. 8: *Qui facit peccatum, servus est peccati*, longiùs absistit, tantò in eligendo bonum liberius habet judicium. Unde si diligenter inspiciatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit.

De libertatis arbitrii differentiâ secundùm diversa tempora.

6. Ex prædictis perspicuum fit quòd major fuit libertas arbitrii prima quàm secunda, et tertia multò major quàm secunda vel prima. Prima enim libertas arbitrii fuit in quâ poterat peccare. Ultima verò erit in quâ poterit non peccare, et non poterit peccare. Media verò, in quâ potest peccare, et non potest non peccare; ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem verò saltem venialiter.

De quatuor statibus liberi arbitrii in homine.

7. Et possunt in homine notari quatuor status liberi arbitrii. Ante peccatum enim ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat. Non habuit infirmitatem ad malum, et habuit adjutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio judicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. Post peccatum verò ante reparationem gratiæ, premitur à concupiscentiâ et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono; et ideò potest peccare, et non potest non peccare etiam damnabiliter. Post reparationem verò ante confirmationem premitur à concupiscentiâ, sed non vincitur; et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adjuvantem: nondùm tamen habet posse omninò non peccare, vel non posse peccare, propter infirmitatem nondùm perfectè absorptam, et propter gratiam nondùm plenè consummatam. Post confirmationem verò infirmitate penitùs consumptâ, et gratiâ consummatâ, nec vinci poterit, nec premi, et tunc habebit non posse peccare.

De corruptione liberi arbitrii per peccatum.

8. Unde manifestum est quòd præter alias pœnalitates pro peccato illo, incurrit homo pœnam in corruptione et depressione liberi arbitrii. Per illud namque peccatum natur alia bona in ipso homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Hic est enim ille qui *à latronibus vulneratus est, et spoliatus* (Lucæ 10). Vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio; spoliatus verò gratuitis, quæ per gratiam naturalibus addita fuerant. Hæc sunt data optima, et dona perfecta; quorum alia sunt corrupta per peccatum, id est, naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus; alia subtracta, id est, gratuita, quanquàm et naturalia ex gratiâ sint. Ad generalem Dei quippe gratiam pertinent. Sæpè tamen hujusmodi fit distinctio, cùm gratiæ vocabulum ad speciem, non ad genus refertur. Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perdita, unde Aug. in Ench., cap. 30: Libero arbitrio malè utens homo, et se perdidit, et ipsum. Cùm enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato amissum est et liberum arbitrium. *A quo enim devictus est, huic servus addictus est* (2 Pet. 2). Ecce liberum arbitrium dicit hominem amisisse; non quia post peccatum non habuerit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem à miseriâ et à peccato.

De tribus modis libertatis arbitrii.

9. Est namque libertas triplex, scilicet à necessitate, à peccato, à miseriâ. A necessitate, et ante peccatum et post æquè liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modò. Ideòque voluntas meritò apud Deum judicatur, quæ semper à necessitate libera est, et nunquàm cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, nec voluntas, et ideò nec meritum. Hæc libertas in omnibus est, tam in malis quàm in bonis. Est et alia libertas, à peccato, scilicet, de quâ dicit Apostolus, 2 Cor. 3: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*. Et Veritas in Evangelio, Joan. 8: *Si Filius vos liberaverit, verè liberi eritis*. Hæc libertas à servitute peccati liberat, et servos justitiæ facit; sicut è converso servitus peccati liberos justitiæ facit, unde Apostolus, Rom. 6: *Liberati à peccato, servi facti estis justitiæ*. Et idem: *Cùm servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ*. Hanc libertatem peccando homo amisit. Ideòque Aug., in Ench., c. 30, dicit quòd homo malè utens libero arbitrio, et se perdidit, et ipsum; quia perdita est per peccatum libertas, non à necessitate, sed à peccato. *Qui enim facit peccatum, servus est peccati* (Joan. 8).

Qui habeant hanc libertatem, scilicet, à peccato, et per quid.

10. Istam libertatem quæ est à peccato, illi soli nunc habent quos Filius per gratiam liberat et reparat; non ita quòd penitùs sint sine peccato in hâc mortali carne, sed ut in eis peccatum non dominetur neque regnet. Et hæc est vera et bona libertas, quæ bonam parit servitutem, scilicet, justitiæ, unde Aug. in Ench., cap. 30, ait: Ad justitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi à peccato liberatus, esse justitiæ cœpit servus; et ipsa est vera libertas, propter recti facti lætitiam, simul et pia servitus, propter præcepti obedientiam. Est alia libertas non vera, malæ servituti adjuncta, quæ est ad malum faciendum, ubi ratio dissentit à voluntate, judicans non esse faciendum quod voluntas appetit; ad bonum verò faciendum concordat ratio voluntati; et ideò ibi vera libertas est et pia. De libertate autem ad malum, et servitute malâ, ait Aug. in Ench., c. 30: Servi, addicti peccato scilicet, quæ potest esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit qui sui domini voluntatem libenter facit; ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est.

Quæstio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii, an alia.

11. Hìc quæri potest utrùm hæc libertas quâ quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Si enim libertas arbitrii est, bonum quidem est, quia libertas arbitrii bonum naturale est. Quibusdam videtur quòd sit ipsa libertas arbitrii, quæ semper bona est, sed propter peccati servitutem ad malum sit liberior et pronior; et ideò dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Aliis autem videtur quòd hæc libertas ad malum, quam supra commemoravit Aug., non sit ipsa libertas arbitrii, sed sit quædam pronitas peccandi et curvitas quæ ex peccato est, et mala est.

Quæstio alia de libertate ad bonum, an ipsa sit libertas arbitrii, an non.

12. Similiter etiam quæri solet utrùm illa libertas vera, quæ est ad justitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii. Quidam dicunt illam eamdem esse, sed reparatam per gratiam, quâ juvante libera est ad bonum; sine gratiâ verò non est libera ad bonum. Unde Aug., in Ench., cap. cit.: Ista libertas ad benefaciendum, nunquàm erit homini addicto et vendito sub peccato, nisi cum redimat qui dicit, Joan. 8: *Si Filius vos liberaverit, verè liberi eritis*. Quod antequàm fieri in homine incipiat, quomodò quisquam de libero arbitrio glorìatur, qui nondùm est liber ad operandum benè? Ecce apertè ostendit liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud benè operetur quis; ideòque di

cunt illam libertatem veram, quæ est ad benè faciendum, cujus supra meminit Aug., esse libertatem ipsam arbitrii gratiâ Dei liberatam et adjutam. Alii verò putant non esse ipsam arbitrii libertatem, sed aliam quamdam, quæ ex gratiâ et libero arbitrio in mente hominis, Deo operante, incipit esse cùm reparatus est.

Certa determinatio utriusque quæstionis, quâ dicitur libertas ad bonum et ad malum esse libertas arbitrii.

13. Verùm nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit, et illa quâ quis liber est ad malum, et alia quâ quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim variis sortitur diversa vocabula. Dicitur enim libertas ad malum faciendum, antequàm per gratiam sit reparata ; sed cùm per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum, quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam verò libera fit ad bonum. Semper ergo voluntas hominis aliquo modo libera est, sed non semper bona est. Non enim est bona, nisi à peccato liberata ; est tamen à necessitate libera. Unde Aug., ad Valentinum, cap. 15, in tom. 7, in lib. de Gratiâ et libero Arbitrio : Semper in nobis voluntas libera est, sed non semper bona est. Aut enim libera est justitiæ, quando servit peccato, et tunc est mala ; aut à peccato libera est quando servit justitiæ, et tunc est bona.

De libertate à miseriâ.

14. Est iterùm libertas à miseriâ, de quâ Apostolus ait, Rom. 8 : *Et ipsa creatura liberabitur à servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseriâ, et nullâ angebatur molestiâ ; et pleniùs habebit in futurâ beatitudine, ubi miser esse non poterit. Sed in hâc vitâ, quæ est inter primum peccatum et ultimam confirmationem, nemo à miseriâ liber est, quia pœnâ peccati non caret.

Repetit de corruptione liberi arbitrii, ut addat alia.

15. Ex prædictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium, quia ante peccatum nulla erat homini difficultas nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur, et ad malum instigatur, ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur, *quia*, ut ait Apostolus, Rom. 7, *peccatum habitat in carne.* Liberum ergo arbitrium, cùm semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quàm in malis, ubi liberatum non est. Et liberius est ad malum, quod per se potest, quàm ad bonum, quod nisi gratiâ liberetur et adjuvetur non potest.

De libertate quæ fit ex gratiâ, et quæ ex naturâ.

16. Libertas ergo à peccato et à miseriâ, per gratiam est ; libertas verò à necessitate, per naturam. Utramque libertatem, naturæ scilicet et gratiæ, notat Apostolus, Rom. 7, cùm ex personâ hominis non redempti ait : *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio*, ac si diceret : Habeo libertatem naturæ, sed non habeo libertatem gratiæ ; ideò non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum , nisi per gratiam liberetur et adjuvetur : liberetur quidem , ut velit ; et adjuvetur, ut perficiat ; quia , ut ait Apostolus , Rom. 9, non est *volentis* velle, *neque currentis* currere, id est, operari ; *sed miserentis Dei*, qui operatur in nobis velle et operari bona ; cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prævenit præparando ut velit bonum , et præparatam adjuvat ut perficiat.

DISTINCTIO XXVI.

DE GRATIA OPERANTE ET COOPERANTE.

1. Hæc est gratia operans et cooperans. Operans enim gratia præparat hominis voluntatem ut velit bonum ; gratia cooperans adjuvat ne frustra velit. Unde Aug., in lib. de Gratiâ et libero Arbitrio, ad Valentinum, in cap. 17, in tom 7 : Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus operatur. Cùm autem volumus, et sic volumus ut perficiamus, nobis cooperatur ; et tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cùm volumus ad bona pietatis opera, nihil valemus. Ecce his verbis satis aperitur quæ sit operans gratia , et quæ cooperans. Operans enim gratia est quæ prævenit voluntatem bonam : eâ enim liberatur et præparatur hominis voluntas, ut sit bona , bonumque efficaciter velit. Cooperans verò gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Aug., contra Julianum hæreticum , qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantùm esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle et operari sine gratiâ asserebat, ait : Apertam de commendatione gratiæ Apostolus sententiam protulit, cùm ait : *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.* Hæc si attenderes , Juliane, non extenderes contra gratiam merita voluntatis humanæ. Non enim ideò miseretur Deus alicujus, quia voluit et cucurrit : sed ideò voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis à Deo , et *à Domino gressus hominis diriguntur*, psal. 36. Ideòque congruè ait : *Non est volentis neque currentis , sed miserentis Dei.* Non quia hoc sine voluntate nostrâ agatur, sed quia volutas nostra nil bon' agit, nisi divinitùs adjuvetur. Unde alibi Apostolus ait, 1 Cor. 15 : *Non autem ego , sed gratia Dei mecum.* Non ideò dicit, quia nihil boni agebat, sed quia nihil boni ageret , si illa non adjuvaret. His testimoniis apertè insinuatur , quia voluntas hominis gratiâ Dei prævenitur atque præparatur ut fiat bona, non ut fiat voluntas ; quia et ante gratiam voluntas erat, sed non erat bona et recta voluntas.

Quid sit voluntas.

2. Voluntatem ipsam August., tom. 6, in lib. de duabus Animabus, cap. 10, ita definit : Voluntas est animi motus , cogente nullo , ad aliquid non admittendum , vel adipiscendum. Hæc autem ut non admittat malum , et adipiscatur bonum , prævenitur et præparatur Dei gratiâ. Unde Apostolus gratiam prævenientem et subsequentem commendans, Rom. 9 , id est, operantem et cooperantem , vigilanter dixit : *Non est volentis neque currentis , sed Dei miserentis ;* et non è converso : Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis (Aug., in Ench., c. 32). Nam si (ut quibusdam placuit) quod dictum est ita accipiatur : *Non est volentis , neque currentis , sed miserentis Dei ;* tanquàm diceretur : Non sufficit sola voluntas hominis , si non sit etiam misericordia Dei ; contra dicitur : Non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. Ac per hoc si rectè dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet ; cur non etiam à contrario rectè dicitur : Non miserentis est Dei , sed volentis est hominis, cùm id misericordia Dei sola non impleat ? Homo enim credere vel sperare non poterit, nisi velit ; nec pervenire ad palmam , nisi voluntate currat. Restat ergo ut ideò ita rectè dictum intelligatur , ut totum detur Deo qui hominis voluntatem bonam prævenit , et præparat adjuvandam , et adjuvat præparatam : nolentem prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit (1). Ecce his verbis et aliis præmissis evidenter traditur , quia voluntas hominis præparatur et prævenitur gratiâ Dei ut velit bonum, et adjuvatur ne frustrà velit.

Quòd bona voluntas comitatur gratiam.

3. Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Aug. (2) ad Bonifacium papam scribens , contra Pelagianos , inquit : Cùm fides im-

(1) Aug. , tom. 4 , lib. 1 , ad Simplicianum , circa medium , quæst. 2.

(2) In tom. 2, epist. 106, in Glos. super illud Rom. 5 : *Justificati igitur.*

petrat justificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici voluntate comitante, non ducente, pedissequâ, non prævià. Ecce hìc apertè habes quòd gratia prævenit bonæ voluntatis meritum : et ipsa bona voluntas pedissequa est gratiæ, non prævia.

Quæ sit gratia voluntatem præveniens, scilicet, fides cum dilectione.

4. Et si diligenter intendas, nihilominùs tibi monstratur quæ sit ipsa gratia voluntatem præveniens et præparans, scilicet, fides cum dilectione. Ideòque August., epist. eàdem, tractans quomodò justificati sumus ex fide, et tamen gratis (utrumque enim dicit Apostolus, Rom. 5, qui dicit : *Justificati ex fide*, et Rom. 3 : *Justificati gratis per gratiam*) : Hoc enim ideò dixit, ne fides ipsa superba sit, ne dicat sibi : Si ex fide justificati, quomodò gratis? Quod enim fides meretur, cur non potiùs redditur quàm donatur? Non dicat homo ista fidelis, quia cùm dixerit : Habeo fidem ut merear justificationem, respondetur ei : *Quid habes, quod non accepisti* (1 Cor. 4)? Fides enim quâ justificatus es, gratis tibi data est. Hìc apertè ostenditur quòd fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium quo hominis prævenitur voluntas et præparatur. Unde August., in libro Retract., c. 9, in medio : Voluntas est quâ et peccatur, et rectè vivitur. Voluntas verò ipsa nisi Dei gratiâ liberetur à servitute quâ peccati serva est, et ut vitia superet adjuvetur, rectè pièque vivi à mortalibus non potest : et hoc beneficium quo liberatur nisi eam præveniret, jam meritis daretur et non gratiâ, quæ utique gratis datur. Prævenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiæ beneficio, quo liberatur, et præparatur. Et illud beneficium fides Christi rectè intelligitur; sicut August., in Ench., cap. 106, evidenter ostendit dicens : Ipsum arbitrium liberandum est post illam ruinam à servitute peccati. Nec omninò per seipsum, sed per solam Dei gratiam, quæ in fide Christi posita est, liberatur ut voluntas præparetur. Ecce apertè dicit gratiam, per quam liberatur arbitrium et præparatur voluntas, sitam esse in fide Christi. Fides enim Christi, ut cap. 117 ait, impetrat quod lex imperat.

Quòd voluntas bona quæ prævenitur gratiâ, quædam Dei dona prævenit.

5. Ipsa tamen eadem voluntas quædam gratiæ dona prævenit. Unde Aug., in Ench., cap. 32 : Præcedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia; quæ autem non præcedit, ipsa in eis est et ipsa juvat, nam utrumque legitur in sanctis eloquiis, et : *Misericordia ejus præveniet me* (ps. 58); et : *Misericordia Dei subsequetur me* (ps. 22); nolentem quippe prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustrà velit. Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus piè vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle? Idemque cur admonemur petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod volumus, à quo factum est ut velimus? Inde Apostolus ait, Rom. 9 : *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.* Ex his apparet quòd bona hominis voluntas quædam dona Dei prævenit, quia eam comitatur gratia adjuvans; et quibusdam prævenitur, quia eam prævenit gratia operans, scilicet, fides cum charitate.

Quæ prædictis videantur adversari, scilicet quòd videatur dici fidem esse ex voluntate.

6. Non est tamen ignorandum quòd Aug., tom. 9, tract. 26, in principio, significare videtur quòd ex voluntate sit fides, de illo verbo Apostoli, Rom. 10 : *Corde creditur ad justitiam*; ita super Joannem tractans : Ideò non simpliciter Apostolus ait *creditur*, sed *corde creditur*, quia cætera potest homo nolens, credere non nisi volens; intrare ecclesiam, et accedere ad altare potest nolens, sed non credere. Item, super Gen., c. 24, ubi Laban et Batuel dixerunt : *Vocemus puellam*, et quæramus ejus voluntatem, dicit expositor quia fides est voluntatis, non necessitatis. Ad quod respondentes, dicimus non hæc ita accipienda fore, ut ex voluntate hominis fides intelligatur provenire, cùm ipsa sit propriè Dei donum, ut ait Apostolus, Eph. 2, et ex eâ bona hominis merita incipiant. Per hanc enim, ut ait Aug., super psal. 67, justificatur impius, id est, fit de impio pius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari; unde omnia bona merita incipiunt. Sed potiùs hæc ideò dicta sunt, quia non est fides nisi in eo qui vult credere, cujus bonam voluntatem fides prævenit non tempore, sed causâ et naturâ. Unde Aug. supra congruenter dixit quòd bona voluntas in eis donis est, quæ non præcedit; et ipsa juvat, quia ea juvat quibus prævenitur, dùm eis consentit ad effectum boni; et in eis est, quia tempore ab eis non præceditur.

Quædam adhuc addit quæ graviorem faciunt quæstionem, scilicet quòd cogitatio boni præcedit fidem.

7. Cæterùm hanc quæstionem magis acuunt et urgent verba Aug., quibus in libro de Prædestinatione sanctorum, cap. 2, in tomo 7, utitur, pertractans illud verbum Apostoli, 2 Cor. 3 : *Non quòd sufficientes simus cogitare aliquid quasi ex nobis.* Attendant, inquit, hìc, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei cœptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam quæ non datur secundùm aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, inquit, *non quòd sufficientes simus cogitare aliquid* boni, scilicet *ex nobis*. Quis autem non videat priùs esse cogitare quàm credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi priùs cogitaverit esse credendum. Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hìc Apostolus tradit, nec credere; quanquam et ipsum credere nihil est aliud, quàm cum assensione mentis cogitare. Hìc videtur insinuare quòd cogitatio bona præcedat fidem, et ita bona voluntas præveniat fidem, non præveniatur; quod prædictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus, quòd aliquando cogitatio bona sive voluntas prævenit fidem; sed non est illa bona voluntas vel cogitatio quâ rectè vivitur. Illa enim sine fide et charitate non est. Nam, ut ait Aug. ad Anastasium, epist. 144, in tom. 2, sine spiritu non est voluntas hominis libera, Gal. 5, cùm cupiditatibus vincatur; non est libera ad bonum, nisi liberata fuerit. Non autem liberatur, nisi *per Spiritum sanctum diffundatur charitas in cordibus*, Rom. 5. Non est libera voluntas, nisi eam liberet gratia per legem fidei, id est, non est libera, sine fide operante per dilectionem; et illa sufficienter et verè bona est. Non est enim fructus bonus, qui de charitatis radice non surgit. Si verò adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.

De illâ cogitatione boni quæ præcedit fidem, plenè disseritur.

8. Illa autem cogitatio sive voluntas quæ fidem et charitatem aliasque justificationes præcedit, non sufficit ad salutem, nec rectè eâ vivitur. Hâc voluntate concupiscitur illa bona voluntas quæ est magnum bonum, ista verò, non. Alia est ergo illa voluntas sive cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam præcedit, ita illam prævenit intellectus. Unde August., ista distinguens super illum locum psal. 118 : *Concupivit anima mea desiderare*, ait, in fine enarrationis ad psal. illum, in tom. 8 : Concupivit desiderare, inquit, non desideravit. Videmus enim ratione nonnunquàm quàm utiles sunt justificationes Dei : sed infirmitate præpediti aliquando desideramus. Prævolat ergo intellectus, sequitur tardus aut nullus effectus. Scimus bonum, nec delectat agere; et cupimus ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscebat, quæ bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem, quorum potuit videre rationem. Ostendit itaque quibus quasi gradibus ad eas perveniatur; priùs enim est ut videantur, quàm sint utiles et honestæ; deinde, ut earum desiderium concupiscatur; postremò ut proficiente gratiâ delectet earum operatio, quarum sola ratio delectat. Attende hunc ordinem gratiarum, quem hìc distinctè assignat August., qualiter scilicet intellectus bonorum præcedit concupiscentiam eorumdem, et ipsa concupiscentia, delectationem quæ fit et per fidem et charitatem; quâ habitâ, verè bona est voluntas quâ rectè

vivitur. Ipsaque fidei comes est, non prævia. Qui verba Aug. præmissa secundùm hanc distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam fortè animadvertit, non ignorans etiam ante gratiam prævenientem et operantem, quâ voluntas bona præparatur in homine, præcedere quædam ex bonâ Dei gratiâ et libero arbitrio, quædam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vitam non meretur, nec gratiam quâ justificatur. Illius enim gratiæ percipiendæ, quæ voluntatem hominis sanat, ut sanata legem impleat, nulla merita præcedunt. Ipsa est enim quâ justificatus impius fit justus, qui prius erat impius: meritis autem impii, non gratia, sed pœna debetur; nec illa esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nil boni ante feceramus, unde hoc mereremur. Non negamus tamen multa ante hanc gratiam, et præter hanc gratiam, ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Aug. de Spiritu et Litterâ, in Responsionibus contra Pelagianos, ubi dicit homines per liberum arbitrium, agros colere, domos ædificare, et alia plura bona facere sine gratiâ cooperante.

Utrùm una eademque sit gratia quæ dicitur operans, et cooperans?

9. Hic considerandum est, cùm prædictum sit per gratiam operantem et prævenientem voluntatem hominis liberari ac præparari ut bonum velit; et per gratiam cooperantem et subsequentem adjuvari, ne frustra velit; utrùm una et eadem sit gratia, id est, unum munus gratis datum, quod operetur et cooperetur; an diversa, alterum operans, et alterum cooperans? Quibusdam non irrationabiliter videtur quòd una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quæ operatur et cooperatur: sed propter diversos ejus effectus, et dicitur operans, et cooperans. Operans enim dicitur, in quantum liberat, et præparat voluntatem hominis ut bonum velit; cooperans, in quantum eamdem adjuvat ne frustra velit, scilicet ut opus faciat bonum. Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.

Quid sit ipsa gratia, et quomodò mereatur augeri, quæritur.

10. Si verò quæritur quomodò ipsa gratia præveniens mereatur augeri et perfici, cùm nullum meritum sit absque libero arbitrio: et quid sit ipsa gratia, an virtus, an non; et si virtus, an actus vel non: ut hoc apertè insinuari valeat, præmittendum est tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in primo lib. Retract. Virtutes, inquit, quibus rectè vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum sine quibus rectè vivi potest, minima bona sunt. Potentiæ verò animi, sine quibus rectè vivi non potest, media bona sunt. Item, lib. 2 de lib. Arbit., c. 19, in tomo 1: Virtutibus nemo malè utitur. Cæteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum benè, sed etiam malè quisque uti potest; et ideò virtute nemo malè utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum quibus etiam non benè uti possumus. Nemo autem benè utendo, malè utitur; non solùm autem magna, sed etiam media, et minima bona esse præstitit bonitas Dei. Ecce habes tria genera bonorum distincta.

In quibus bonis sit liberum arbitrium?

11. Quæritur autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Aug., in primo lib. Retract., cap. 9, in fine, ita ait: In mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et malè illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo rectè vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus, jam virtus est, quæ in magnis reperitur bonis, quibus malè uti nullus potest. Et quia bona, et magna, et media, et minima, ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, qui virtus est, et in magnis numeratur bonis. Attende diligenter quæ dicta sunt, et confer in unum, sic enim aperietur quod supra quærebatur. Dixit equidem opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum quibus etiam non benè uti possumus, id est, mediorum; in quibus posuit liberum arbitrium, cujus quoque bonum usum dixit esse virtutem. Quod si est, non est ergo opus virtutis, quod supra dixit, quia aliud est virtus, aliud opus ejus.

DISTINCTIO XXVII.

DE VIRTUTE QUID SIT, ET QUID SIT ACTUS EJUS.

1. Hic videndum est quid sit virtus, et quid sit actus vel opus ejus. Virtus est, ut ait Aug., bona qualitas mentis quâ rectè vivitur, et quâ nullus malè utitur; quam Deus solus in homine operatur. Ideòque opus Dei tantùm est, sicut de virtute justitiæ August. docet super illum locum psalmi 118: *Feci judicium et justitiam*, ita dicens, in tom. 8, concione 26 ejusdem psal.: Justitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus. Ideòque cùm ait propheta ex personâ Ecclesiæ, *feci justitiam*, non ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus ejus intelligi voluit. Ecce apertè insinuatur hic quòd justitia in homine non est opus hominis, sed Dei; quod et de aliis virtutibus itidem intelligendum est.

De fide itidem dicit, quòd non est ex homine, sed ex Deo tantùm.

2. Nam de gratiâ fidei Ephesiis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantùm esse asserit, inquiens: *Gratiâ estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est.* Quod à sanctis ita exponitur: Hæc scilicet fides, non est vi naturæ nostræ, quia donum Dei purè est. Ecce et hic apertè traditur quòd fides non est ex libertate arbitrii, sive ex arbitrio voluntatis; quod superioribus consonat, ubi dictum est gratiam prævenientem vel operantem esse virtutem quæ voluntatem hominis liberat et sanat. Unde Aug., in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 9, in tom. 3, ait: Justificati sumus non per liberam voluntatem, sed per gratiam Christi, non quòd sine voluntate nostrâ fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sana voluntas impleat legem.

De gratiâ quæ liberat voluntatem; quæ si virtus est, virtus non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis

3. Si igitur gratia quæ sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est, vel una, vel plures; cùm ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potiùs sanet ac præparet ut bona sit, consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cùm omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio; sed bonus ex gratiâ est et libero arbitrio, malus verò ex libero arbitrio tantùm. Ut enim ait Aug. in lib. Retract. 1, c. 15, et tom. 6, libro de Bono perseverantiæ 2, c. 11: Homo spontè et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere. Idem, in lib. de duabus Animabus, c. 12, in tom. 6: animæ si libero ad faciendum et non faciendum motu Animi careant, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, earum peccatum tenere non possumus. Hic apertè ostenditur quòd motus animi, sive ad bonum sive ad malum, ex libero arbitrio est. Ideòque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si verò ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non ineruditè tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quæ animam informat; et ipsa non est motus vel affectus animi, sed eâ liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius; sicut pluviâ rigatur terra, ut germinet et fructum faciat; nec pluvia est terra, nec germen, nec fructus; nec terra germen vel fructus, nec germen fructus; ita gratis terræ mentis nostræ, id est, libero arbitrio voluntatis, infunditur pluvia divinæ benedictionis, id est, inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo; quâ rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet, id est, sanatur et præparatur ut bonum velit, secundùm quod

dicitur operans; et juvatur ut bonum faciat, secundùm quod dicitur cooperans. Et illa gratia virtus non incongruè nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

Ex quo sensu dicuntur ex gratiâ incipere bona merita, et de quâ gratiâ hoc intelligatur.

4. Cùm ergo ex gratiâ dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est, Deus, vel potiùs gratia gratis data, quæ voluntatem hominis prævenit. Non enim esset magnum si hæc à Deo dicerentur esse, à quo sunt omnia; sed potiùs ejus gratia gratis data intelligitur, ex quâ incipiunt bona merita; quæ cùm ex solâ gratiâ esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causæ principalitas gratiæ attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, quâ excitatur liberum arbitrium et sanatur, atque juvatur voluntas hominis ut sit bona.

Quòd bona voluntas gratiæ principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum.

5. Quæ ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, imò gratiæ, quia ex gratiâ principaliter est, et gratia est. Unde Aug., tom. 2, epist. 105, ad Sixtum presbyterum : Quid est meritum hominis ante gratiam, cùm omne bonum nostrum meritum non in nobis facit nisi gratia? Ex gratiâ enim, ut dictum est, quæ prævenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio procreatur in animâ hominis bonus affectus sive bonus motus mentis; et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratiâ, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet, ipsum credere; ita ex charitate et libero arbitrio alius quidam motus bonus provenit, scilicet, diligere, bonus valdè; sic de cæteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus merita sunt, et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem, et alia quæ consequenter hìc et in futuro nobis apponuntur.

Ex quâ ratione dicitur fides mereri justificationem, et alia.

6. Cùm ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam æternam, ex eâ ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa. Similiter de charitate et justitiâ, et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus præveniens, diceretur esse mentis actus, qui est meritum, jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet; quod quia non est, sic dicitur esse meritum, quia actus ejus est meritum; si tamen adsit charitas sine quâ nec credere nec sperare meritum est vitæ. Unde apparet verè, quia charitas est Spiritus sanctus, quæ animæ qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur; sine quâ animæ qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

De muneribus virtutum, et de gratiâ quæ non est, sed facit meritum.

7. Ex muneribus itaque virtutum boni sumus et justè vivimus, et ex gratiâ, quæ non est meritum, sed facit; non tamen sine libero arbitrio proveniunt merita nostra, scilicet, boni affectus eorumque progressus atque bona opera, quæ Deus remunerat in nobis; et hæc ipsa sunt Dei dona. Unde August. (1) ad Sixtum presbyterum : Cùm coronat Deus merita nostra, nihil aliud coronat quàm munera sua. Unde vita æterna quæ in fine à Deo meritis præcedentibus redditur, quia et eadem merita quibus redditur, non à nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam, rectè et ipsa vita gratia nuncupatur, quia gratis datur. Nec ideò gratis, quia non meritis datur, sed quia data sunt per gratiam et ipsa merita quibus datur.

Epilogat ut alia addat.

8. Ex præmissis jam innotescere nobis aliquatenùs potest qualiter gratia præveniens meretur augeri, et alia; et quid ipsa sit, an virtus, an aliud; et si virtus, an sit actus vel non; ostensum enim est supra, ex parte quorumdam, quòd ipsa est virtus, quia virtus non est actus, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio; unde quod supra Aug. dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est, actum virtutis : alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum quibus non benè uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si verò bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Cùm ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit.

Quòd idem usus est virtutis, et liberi arbitrii; sed virtutis principaliter.

9. Idem nempe usus bonus ex virtute est, et ex libero arbitrio; sed ex virtute principaliter. Et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia præveniens, quæ et virtus est, non usus liberi arbitrii est, sed ex eâ potiùs est bonus usus liberi arbitrii, quæ nobis est à Deo, non à nobis. Usus verò bonus arbitrii, et ex Deo est, et ex nobis; et ideò bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur hìc, Deus et homo. Hoc meritum ex illâ purissimâ gratiâ provenit : quod Apostolus notavit dicens, 1 Cor. 15 : *Gratiâ Dei sum id quod sum;* et : *Gratia ejus in me vacua non fuit.* Super quem locum Aug., de Gratiâ et libero Arbit., cap. 5 et 6, in tom. 7, ita ait : Rectè gratiam nominat, primùm enim solam gratiam dat Deus, et nonnisi gratiam, cùm non præcedant nisi mala merita : sed post per gratiam incipiunt bona merita. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit : *Et gratia ejus in me vacua non fuit.* Et ne ipsa voluntas sine gratiâ Dei putetur aliquid boni posse, subdit : *Non autem ego solus,* scilicet, sine gratiâ ; *sed gratia Dei mecum,* id est, cum libero arbitrio. Planè cùm data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona; per illam tamen, quia si illa defuerit, cadit homo.

Aliorum sententia hìc ostenditur, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, id est, actus mentis.

10. Alii verò dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodò interiores qui in mente sunt; exteriores verò qui per corpus geruntur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum. Et ideò quod Aug. dicit opus virtutis esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu exteriori accipiunt; quod verò dicit bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligunt. Et virtutes nihil aliud esse quàm bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo : quia licèt illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt nisi Deus ipsum liberet et adjuvet gratiâ suâ operante et cooperante, quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est qui et operatur in nobis velle et operari bonum.

Quibus auctoritatibus muniunt quòd virtutes sint motus mentis.

11. Quòd autem virtutes sint motus mentis, testimoniis sanctorum astruunt. Dicit autem Aug., tom. 3, c. 10, super Joannem : Quid est fides? Credere quod non vides. Credere autem motus mentis est. Idem in lib. 3 de Doctr. christianâ : Charitatem autem voco motum animi. Si verò charitas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. Quibus alii respondentes præmissa verba Augustini ita intelligenda fore inquiunt : Fides est credere quod non vides, id est, fides est virtus quâ creditur quòd non videtur. Item : Charitas est motus animi, id est, gratia quâ movetur animus ad diligendum. Et quòd hæc et his similia ita accipienda sint, ex his conjicitur quæ alibi Aug. ait. Nam in lib. 2 Quæstionum Evangelii, c. 39, inquit : Est fides quâ creduntur ea quæ non videntur, quæ propriè dicitur fides. Item, tom. 4, in lib. 13 de Trin., c. 2 : Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud est fides quâ creduntur. Ex quibus verbis sic argumentando procedunt : Aliud est credere, aliud illud qu...

(1) Epist., 105, in tom. 2, et tom. 6, enarratione ad psal. 98, circa medium; et enarratione ad ps. 102, non longè à principio.

creditur. Prædictum autem est fidem id esse quo creditur; sic ergo credere non est fides, quia credere non est id quo creditur. Addunt quoque : Virtus opus Dei tantùm est, quam ipse solus facit in nobis ; ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii, sed credere est actus liberi arbitrii; non est itaque virtus. Præmissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem judicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

DISTINCTIO XXVIII.

PRÆDICTA REPETIT UT ALIA ADDAT, DEFINITAM ASSIGNATIONEM PONENS DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO CONTRA PELAGIANOS.

1. Id verò inconcussè et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratiâ præveniente et adjuvante non sufficere ad salutem et justitiam obtinendam; nec meritis præcedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana hæresis tradidit. Nam, ut ait Aug. lib. 1 Retract. : Novi hæretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquant locum, quam secundùm merita nostra dari asserunt. Pelagianorum hæresis, omnium recentissima à Pelagio monacho exorta est. Hi Dei gratiæ quâ prædestinati sumus, et quâ meruimus de potestate tenebrarum erui, in tantum inimici sunt, ut sine hâc credant hominem posse facere omnia divina mandata. Denique Pelagius à fratribus increpatus, quòd nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei, ad ejus mandata facienda, non eam libero arbitrio præponebat, sed infideli calliditate supponebat dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum arbitrium jubentur, faciliùs possint implere per gratiam. Dicendo utique *faciliùs possint*, voluit credi, etsi difficiliùs, tamen posse homines sine gratiâ facere jussa divina. Illam verò gratiam Dei, sine quâ nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ipso ad hoc tantùm juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere et quæ sperare debeamus; non autem ad hoc per donum Spiritûs sancti, ut quæ didicerimus esse facienda, faciamus. Ac per hoc divinitùs nobis dari scientiam confitentur, quâ ignorantia pellitur; charitatem autem negant divinitùs dari, quâ piè vivitur ; ut, scilicet, sit donum Dei scientia, quæ sine charitate inflat; et non sit donum Dei ipsa charitas, quæ ut scientia non inflet, ædificat. Destruunt etiam orationes quas facit Ecclesia sive pro infidelibus et doctrinæ Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum ; sive pro fidelibus, ut augeatur Dei fides, et perseverent in eâ. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed à seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, quâ liberamur ab impietate, dicentes secundùm merita nostra dari. Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci.

Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes.

2. Quod verò dicunt, sine gratiâ hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt. Si, inquiunt, non potest ea facere homo quæ jubentur, non est ei imputandum ad mortem, sicut tu ipse August. (1) in libro de libero Arbitrio asseris. Quis, inquis, peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem. Caveri ergo potest. Hoc testimonio August. Pelagius usus est disputans adversùs eum, imò adversus gratiam; sicut August. in libro Retract. illud et alia hujusmodi retractans commemorat, inquiens : In his atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de quâ tunc non agebatur, putant Pelagiani suam nos tenuisse sententiam; sed frustrà hoc putant. Voluntas quippe est quâ peccatur et rectè vivitur, quod his verbis egimus: sed ipsa nisi Dei gratiâ liberetur, et ut vitia superet adjuvetur, rectè à mortalibus vivi non potest. Ecce apertè determinat ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiæ refellens.

Aliud testimonium Augustinus ponit quo Pelagius pro se utebatur.

3. Similiter et innitebatur Pelagius verbis Augustini contra gratiam, qui in libro de duabus Animabus dicit, cap. 12, et Retract., c. 15 : Peccati reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis et insaniæ est. His auditis exiliit Pelagius, dicens : Cur ergo parvuli et illi qui non habent gratiam, sine quâ non possunt facere mandata divina, rei tenentur? Hoc autem quâ occasione dixerit, in libro Retract. Pelagio respondens aperit. Id enim contra Manichæos dixit; qui in homine duas naturas esse contendunt, unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quæ nunquàm bona fuit, nec bonum velle potest; quod si esset, non videretur ei imputandum esse si bonum non faceret.

Aliud quod videtur contradicere gratiæ Dei addit.

4. Alibi etiam Augustinus dicit quod huic gratiæ contradicere videtur quâ justificamur. Ait enim, in libro contra Adamantinum Manichæi discipulum, cap. 26, in tom 6 : Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest; quod in nostrâ potestate esse positum Dominus docet ubi ait, Matt. 22 : *Aut facite arborem bonam, aut fructus ejus bonos*, etc. Quod Aug., in Retract. l. 1, c. 22, non esse contra gratiam Dei quam prædicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi à Deo detur; de quo dictum est, Joan. 1 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Cùm enim hoc sit in potestate, quod cùm volumus facimus, nihil tam in potestate quàm ipsa voluntas est; sed præparatur à Domino voluntas : eo ergo modo dat potestatem.

Aliud testimonium ejusdem, quod videtur adversum.

5. Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet in nostrâ potestate esse ut vel inseri bonitate Dei, vel excidi ejus severitate mereamur : quia in potestate nostrâ non est nisi quod nostram sequitur voluntatem; quæ cùm præparatur à Domino, facile fit opus pietatis, etiam quod impossibile et difficile fuit.

Aliud testimonium.

6. In expositione quoque quarumdam propositionum Epistolæ ad Romanos quædam August. interserit, quæ videntur huic doctrinæ gratiæ adversari. Ait enim : Quod credimus nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum. Et paulò post : Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem benè operandi per Spiritum sanctum. Quæ qualiter intelligi debeant August. in libro Retract. aperit dicens : Verum est quidem à Deo esse quod operamur bonum . sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet et faciendi ; et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem; et utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis; illa itaque profectò non dixissem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Spiritûs sancti munera reperiri.

Adhuc addit aliud quod videtur contrarium.

7. Illud etiam diligenter est inspiciendum quod Augustinus in lib. de Prædestinatione sanctorum, c. 5, t. 7, ait : Scilicet, quòd posse habere fidem sicut posse habere charitatem, natura est hominum; habere autem fidem sicut habere charitatem, gratia est fidelium. Quod non ita dictum est, tanquàm ex libero arbitrio valeat haberi fides vel charitas ; sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum vel diligendum, quæ Dei gratiâ præventa credit et diligit; quod sine gratiâ non valet.

Testimonio Hieronymi astruit quid tenendum sit de gratiâ et libero arbitrio; ubi triplex hæresis inducitur, scilicet Joviniani, Manichæi et Pelagii.

8. Id ergo de gratiâ et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieron., in Explanatione fidei catholicæ ad Damasum papam, Joviniani, et Manichæi, et Pelagii errores collidens, docet. Liberum, inquit, sic

(1) Lib. 3, c. 18, in tom. 1; et lib. de Naturâ et Grat., cap. 67, in tom. 7, lib. 1, cap. 9.

confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio; et tam illos errare qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quàm illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Uterque tollit arbitrii libertatem. Nos verò dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Hæc est fides quam in catholicâ Ecclesiâ didicimus, et quam semper tenuimus.

DISTINCTIO XXIX.

UTRUM HOMO ANTE PECCATUM EGUERIT GRATIA OPERANTE ET COOPERANTE.

1. Post hæc considerandum est utrùm homo ante peccatum eguerit gratiâ operante et cooperante? Ad quod breviter dicimus, quia non cooperante tantùm, sed etiam operante gratiâ indigebat: non quidem secundùm omnem operandi modum operantis gratiæ, operatur enim liberando et præparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo eâ, non ut liberaret voluntatem suam, quæ peccati serva non fuerat; sed ut præpararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratiâ, ut August. in Ench., c. 106, in tom. 3, evidenter tradit. Illam, inquit, immortalitatem in quâ poterat non mori natura humana, perdidit per liberum arbitrium. Hanc verò in quâ non poterat mori acceptura est per gratiam, quam fuerat, si non peccâsset, acceptura per meritum, quamvis sine gratiâ nec tunc ullum meritum esse potuisset, quia etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiæ habendæ vel retinendæ sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum præberetur adjutorium. Ecce his verbis satis ostenditur quòd ante peccatum homo indigebat gratiâ operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiæ operantis et cooperantis auxilio; habuit tamen quo poterat stare.

Quòd homo ante lapsum virtutes habuerit.

2. Præterea quæri solet utrùm homo ante lapsum virtutem habuerit? Quibusdam videtur quòd non habuerit, id ita probare conantibus. Justitiam, inquiunt, non habuit, quia præceptum Dei contempsit; nec prudentiam, quia sibi non providit; nec temperantiam, quia aliena appetiit; nec fortitudinem, quia pravè suggestioni cessit. Quibus respondentes, dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit, sed ante, et tunc amisisse. Quod multis sanctorum testimoniis comprobatur. Ait enim Augustinus in quâdam homiliâ: Adam, perditâ charitate, malus inventus est. Item: Princeps vitiorum dùm vicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitiâ armatum, temperantiâ compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis expoliavit, pariterque peremit. De hoc eodem Ambros. ad Sabinum ait, tom. 3, epist. 41: Quando Adam solus erat, non est prævaricatus, quia ejus mens Deo adhærebat. Super psal. quoque dicit quòd homo ante peccatum beatissimus, auram carpebat æthercam. Sed quomodò sine virtute beatissimus erat? August. quoque, lib. 11, in fine c. 42, super Genes., dicit Adam ante peccatum spirituali mente præditum fuisse. Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum expoliatum fuisse.

De ejectione hominis de paradiso.

3. In illius quoque peccati pœnam ejectus est de paradiso in istum miseriarum locum, sicut in Genes., c. 3, legitur: *Nunc ergo ne fortè mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum, emisit eum Deus de paradiso voluptatis* Illis verbis insinuari videtur quòd nunquàm moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset.

Quomodò intelligendum sit illud : Ne sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.

4. Sed quia *per peccatum jam mortuum corpus* habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt: Deus modo irati loquens, de homine superbo ait: Videte ne fortè mittat manum suam, etc., id est: Cavete vos, angeli, ne comedat de ligno vitæ, quo indignus est; de quo, si perstitisset, comederet, et viveret in æternum, sed modò propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit. Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum; sicut plerùmque malus cùm inter bonos vivere cœperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravæ consuetudinis pressus.

De flammeo gladio ante paradisum posito. (Aug., super Gen., lib. 11, c. 40.)

5. Ne verò ad illud posset accedere, collocavit Deus ante paradisum cherubin, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ. Quod juxta litteram potest hoc modo accipi, quia per ministerium angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. Hoc enim per cœlestes potestates in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium ibi esset quædam ignea custodia; non tamen frustrà, sed quia aliquid significat de paradiso spirituali. Cherubin enim interpretatur plenitudo scientiæ: hæc est charitas, quia *plenitudo legis est dilectio* (Rom. 13). Gladius autem flammeus pœnæ temporales sunt, quæ versatiles sunt, quia tempora volubilia sunt. Illa ergo ad custodiam ligni vitæ ideò posita sunt ante paradisum, quia ad vitam non reditur nisi per cherubin, scilicet, plenitudinem scientiæ, id est, charitatem; et per gladium versatilem, id est, tolerantiam passionum temporalium.

An homo ante peccatum comederit de ligno vitæ.

6. Potest autem quæri utrùm de ligno vitæ ante peccatum comederit homo. De hoc Augustinus, in lib. 2 de Baptis. parvul. (1), sic ait: Rectè profectò intelliguntur primi homines ante malignam diaboli persuasionem abstinuisse à cibo vetito, atque usi fuisse concessis. His verbis ostenditur quòd de ligno vitæ ante peccatum sumpserint, quibus præceptum erat ut de omni ligno paradisi comederent, nisi de ligno scientiæ boni et mali.

Quare non sunt facti immortales, si comederunt de ligno vitæ.

7. Quare ergo perpetuâ soliditate, et beatâ immortalitate vestiti non sunt, ut nullâ infirmitate vel ætate in deterius mutarentur? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed fortè hoc non conferebat, nisi sæpè de illo sumeretur. Potuit ergo fieri ut de illo sumeret semel, et non sæpiùs, qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, cùm Scriptura dicat eum ibi soporatum fuisse, quando costa de latere ejus assumpta est, et inde formata mulier, et animalia ante eum ducta, quibus nomina imposuit.

DISTINCTIO XXX.

QUÒD PER ADAM PECCATUM ET PŒNA TRANSIIT IN POSTEROS.

1. In superioribus insinuatum est, licèt ex parte (non enim perfectè sufficimus exponere), qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato pœnam subierit; quibus adjiciendum est peccatum simul ac pœnam per eum transîsse in posteros, sicut Apostolus ostendit inquiens, Rom. 5: *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, ita in omnes homines mors pertransiit.*

Utrùm illud peccatum fuerit originale, vel actuale.

2. Hìc primò videndum est quod fuit illud peccatum, originale, scilicet, an actuale; et si de originali intelligatur, consequenter quid sit originale peccatum, et quare dicatur originale; et quomodò pertransierit vel pertranseat in omnes, diligenter investigandum est. Quibusdam placuit de peccato actuali Adæ illud accipere, asserentibus hoc Apostolum sensisse cùm inferiùs ait: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita*, etc. Evidenter, inquiunt, etiam ipso nomine exprimit Apostolus pecca-

(1) Aliàs dicitur de peccatorum Meritis et Remissione, contra Pelagianos, c. 21.

tum, quod per unum hominem intravit in mundum, scilicet inobedientiam. Inobedientia verò peccatum actuale est.

Quomodò intrâsse in mundum dicunt.

3. Hoc autem dicunt intrâsse in mundum, non traductione originis, sed similitudine prævaricationis; omnesque in illo uno peccâsse dicunt, quia omnibus ille unus peccandi exemplum extitit. Hoc malè senserunt quidam hæretici, qui dicti sunt Pelagiani; de quibus Aug., in libro de Baptismo parvulorum, commemorat dicens : Sciendum est, inquit, hæreticos quosdam qui nominati sunt Pelagiani, dixisse peccatum primæ transgressionis in alios homines non propagatione, sed imitatione transîsse. Unde etiam in parvulis nolunt credere per baptismum solvi originale peccatum, quod in nascentibus nullum esse omninò contendunt. Sed eis dicitur, quia si Apostolus peccatum imitationis, non propagationis, intelligi voluisset, ejus principem non Adam, sed diabolum diceret, de quo in libro Sap. 2 dicitur : *Invidiâ diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Et quia non vult intelligi hoc esse factum propagatione, sed imitatione, continuò subjunxit Scriptura : *Imitantur autem eum, qui sunt ex parte ipsius.* Imitantur quidem Adam, quotquot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei. Sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus. Non est igitur accipiendum peccatum Adæ transîsse in omnes imitationis tantùm exemplo, sed propagationis et originis vitio.

Hìc aperit illud esse peccatum originale, quod transit in posteros.

4. Et est illud peccatum originale, ut apertè August. testatur, quod per Adam transivit in omnes, per ejus carnem vitiatam concupiscentialiter generatos.

Quid sit originale peccatum hìc inquiritur.

5. Quod diligenter investigandum est, quid sit. De hoc enim sancti doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici doctores varia senserunt. Quidam enim putant originale peccatum esse reatum pœnæ pro peccato primi hominis, id est, debitum, vel obnoxietatem, quâ obnoxii et addicti sumus pœnæ temporali et æternæ pro primi hominis actuali peccato, quia pro illo, ut aiunt, omnibus debetur pœna æterna, nisi per gratiam liberentur. Juxta horum sententiam oportet dici originale peccatum nec culpam esse, nec pœnam. Culpam non esse ipsi fatentur; pœna quoque secundùm eos esse non potest : quia si debitum pœnæ originale peccatum est, cùm debitum pœnæ non sit pœna, nec originale peccatum est pœna, quod etiam quidam eorum admittunt, dicentes in Scripturâ originale peccatum sæpè nominari reatum; et reatum ibi intelligunt, ut dictum est, obnoxietatem pœnæ; et eâ ratione asserunt peccatum originale dici esse in parvulis, quia parvuli pro illo primo peccato rei sunt pœnæ, sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exulant filii secundùm justitiam fori.

Quòd originale peccatum sit culpa, auctoritatibus probat.

6. Sed quòd originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur. Super Exod., c. 13, ubi dicitur : *Primogenitum asini mutabis ove*, Gregorius ait : Omnes in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobiscum traximus, unde et voluntate nostrâ peccatis implicamur. Ecce culpam originalem dixit nos trahere, unde constat originale peccatum culpam esse. August. quoque, in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 4, in tom. 7, de hoc eodem sic ait : *Omnes* (ut ait Apostolus, Rom. 3) *peccaverunt*, utique vel in seipsis, vel in Adam, quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter contraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Peccatum enim primi hominis, non solùm ipsum, sed omne necavit genus humanum, quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus. Idem super psal. 50, ad illum versum : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum :* Quod de corpore mortuo seminatur, cum vinculo peccati originalis nascitur et mortis. Ideò igitur se in iniquitatibus conceptum dicit David, quia in omnibus trahitur iniquitas ex Adam, et vinculum mortis. Nemo enim nascitur, nisi trahens pœnam, et meritum pœnæ. Meritum autem pœnæ, peccatum est. Omnis ergo qui nascitur per carnis concupiscentiam, peccatum trahit. Peccatum itaque originale culpa est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. Unde in eccles. Dogmatibus scriptum est : Firmissimè tene, et nullatenùs dubites, omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum, mortique subjectum, et ob hoc naturâ iræ nasci filium; à quâ nullus liberatur, nisi per fidem mediatoris Dei et hominum. His et aliis auctoritatibus evidenter ostenditur peccatum originale culpam esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi à parentibus.

Quid sit quod dicitur peccatum originale, scilicet fomes peccati, id est, concupiscentia.

7. Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum; quod cùm non sit actuale, non est actus sive motus animæ vel corporis. Si enim actus est animæ vel corporis, actuale utique peccatum est; sed actuale non est, non est ergo actus vel motus. Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas, quæ dicitur lex membrorum, sive languor naturæ, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis; unde August., in lib. de Baptismo parvulorum, tom. 7 : Est in nobis concupiscentia, quæ non est permittenda regnare. Sunt et ejus desideria, quæ sunt actuales concupiscentiæ, quæ sunt arma diaboli, quæ veniunt ex languore naturæ. Languor autem iste, tyrannus est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni, atque inermem inimicum invenire, non obedias concupiscentiæ malæ. His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam.

Quòd nomine concupiscentiæ intelligatur fomes peccati, et quæ dicitur fomes peccati.

8. Nomine autem concupiscentiæ non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cùm eam dixit legem carnis. Unde idem in tractatu de Verbis Apostoli : Semper pugna est in corpore mortis hujus, quia ipsa concupiscentia cum quâ nati sumus, finiri non potest quamdiù vivimus; quotidiè minui potest, finiri non potest. Quæ autem est concupiscentia cum quâ nati sumus? Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. Sicut enim in oculo cæci, in nocte vitium cæcitatis est, sed non apparet, nec discernitur inter videntem et cæcum, nisi luce veniente; sic in puero vitium esse non apparet, donec ætatis provectioris tempus occurrat. §. Ex his datur intelligi quid sit originale peccatum, scilicet, vitium concupiscentiæ, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit, eosque vitiavit. Unde Aug., tom. 7, in lib. de Baptismo parvulorum, l. 1, c. 9 et 10 : Adam præter imitationis exemplum, occultâ etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabificavit in se omnes de suâ stirpe venturos. Unde Apostolus rectè ait : *In quo omnes peccaverunt.* §. Circumspectè et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus. Sive enim intelligatur, *in quo homine*, sive *in quo peccato*, sanum est. In Adam enim omnes peccaverunt, ut in materiâ, non solùm ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim illi unus homo fuerat, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccâsse, quasi in massâ. Ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur sicut cuncti constituti sunt peccatores, ita et in illo uno peccato quod intravit in mundum, rectè omnes dicuntur peccâsse; quia sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur. Alia ergo sunt propria peccata, in quibus tantùm peccant quorum peccata sunt; aliud hoc unum in quo omnes peccaverunt, id est, ex quo omnes peccatores constituti sunt.

Quid sit peccatum in quo omnes peccaverunt, scilicet, originale, quod ex inobedientiâ processit.

9. Hoc est originale peccatum, quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti; quod ex Adam, sive ex ejus inobedientiâ emanavit, et in posteros demigravit. Unde Apostolus consequenter per inobedientiam unius hominis multos dicit constitutos esse peccatores, quæ est actuale peccatum. Cùm autem dixerit per unum hominem peccatum intrâsse in mundum, et in eo omnes peccâsse, de originali dictum esse oportet accipi.

Ex quo sensu dictum est : Per inobedientiam unius multi sunt constituti peccatores.

10. Quod ergo ait : *Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores,* eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientiâ Adæ, scilicet ex peccato actuali Adæ, processit originale peccatum quo omnes peccatores nascuntur; ut et in illo esset, et in omnes transiret.

Quòd peccatum originale de Adam fuit, et in nobis est.

11. Unde Aug. (1) Juliano hæretico nullum peccatum in parvulis esse contendenti respondens, apertè asserit peccatum originale ex voluntate Adæ processisse, ac per ejus inobedientiam in mundum intrâsse. Quærit enim Julianus per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquiens : Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentiæ, peccatum fingis ingressum? Et respondet sancta pagina : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, per unius inobedientiam*, ait Apostolus. Quid quærit amplius, quid quærit apertius? Idem inquit Julianus : Si per hominem peccatum intravit in mundum, peccatum vel ex voluntate est, vel ex naturâ est. Si ex voluntate est, mala voluntas est quæ peccatum facit; si autem ex naturâ est, mala est natura. Cui respondeo : Ex voluntate peccatum est. Quærit fortè utrùm originale peccatum ex voluntate sit. Respondeo prorsùs et originale peccatum ex voluntate esse, quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut in illo esset, et in omnes transiret.

Objectio quorumdam contra id quod supra dictum est, omnes in Adam fuisse homines.

12. Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt, dicentes : Non omnis caro quæ ab Adam traducta est, in eo simul existere potuit, quia multò majoris quantitatis est, quàm fuerit corpus Adæ. In quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quocirca verum non esse asserunt substantiam uniuscujusque in primo fuisse parente.

Responsio, ubi aperitur qualiter fuerunt in Adam secundùm rationem seminalem, et quomodò ex eo descenderunt, scilicet, lege propagationis.

13. Quibus responderi potest quòd materialiter atque causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque à primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nullâ exteriori substantiâ in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet à cibis, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quæ scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantiâ suâ in corpora filiorum, quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massâ substantiæ ejus divisum est, et inde formatum corpus filii, suique multiplicatione sine rei extrinsecæ adjectione, auctum est; et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora : et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis, usque ad finem humani generis. Itaque diligenter ac perspicuè intelligentibus patet omnes secundùm corpora in Adam fuisse per seminalem rationem, et ex eo descendisse propagationis lege.

Auctoritate et ratione probatur, nihil extrinsecum converti in humanam substantiam quæ ab Adam est.

14. Quòd verò nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio significat dicens, Matth. 35 : *Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur.* Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo : Puer qui statim post ortum moritur, in illâ staturâ resurget quam habiturus erat si viveret usque ad ætatem triginta annorum, nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia quæ adeò parva fuit mortua, in resurrectione tam magna erit, nisi suî in se multiplicatione? Unde apparet quòd etiam si viveret, non aliunde, sed in se augmentaretur illa substantia. Sicut costa de quâ facta est mulier, et sicut panes evangelici. Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant; sed non in veritate humanæ naturæ, quæ à primis descendit parentibus, quæ sola in resurrectione erit; reliqua verò caro in quam cibi transeunt, tanquàm superflua in resurrectione deponetur, quæ tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

DISTINCTIO XXXI.

QUOMODO PECCATUM ORIGINALE A PATRIBUS TRANSEAT IN FILIOS; AN SECUNDUM ANIMAM, AN SECUNDUM CARNEM.

1. Nunc superest investigare qualiter peccatum à patribus traducatur in filios, scilicet, an secundùm solam animam, an secundùm carnem, sive secundùm utrumque. Putaverunt quidam secundùm animam trahi peccatum originale, non solùm secundùm carnem, quia non solùm carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paternâ substantialiter trahitur caro, ita etiam de gignentis animâ anima geniti essentialiter deduci ab his existimabatur. Ideòque sicut de corruptâ carne caro corrupta seminatur, ita etiam de animâ peccatrice anima peccatrix, corruptione originali infecta, ab illis trahi dicitur.

Prædictam opinionem damnat, et quòd per carnem traducatur peccatum dicit, et quomodò ostendit.

2. Hoc autem fides catholica respuit, et tanquàm veritati adversum damnat; quæ non animas, sed carnem solam, sicut superiùs diximus, ex traduce esse admittit. Non ergo secundùm animam, sed secundùm carnem solam, peccatum originale trahitur à parentibus. Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium; unde Aug. : Ipsa concupiscentia est lex membrorum vel carnis, quæ est morbidus quidam affectus, vel languor qui commovet illicitum desiderium, id est, carnalem concupiscentiam, quæ lex peccati dicitur. Quæ dicitur manere in carne, non quia in animâ fit, sed quia per corruptionem carnis in animâ fit.

Causam corruptionis carnis ostendit, ex quâ in animâ peccatum fit

3. Caro enim propter peccatum corrupta fuit in Adam, adeò ut cùm ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiæ fervore possent convenire, essetque thorus immaculatus, jam post peccatum non valet fieri carnalis copula absque libidinosâ concupiscentiâ, quæ semper vitium est et etiam culpa nisi excusetur per bona conjugii. In concupiscentiâ ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa quæ concipitur, in vitiosâ concupiscentiâ polluitur et corrumpitur; ex cujus contactu anima, cùm infunditur, maculam trahit quâ polluitur et fit rea, id est, vitium concupiscentiæ, quod est originale peccatum.

Quòd propter corruptionem carnis quæ est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne.

4. Ideòque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro ergo quæ in concupiscentiâ libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpæ, sed causam. In eo ergo quod seminatur, corruptio est; in eo autem

(1) In lib. 2 ad Valerium, de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 28. in tom. 7.

quod nascitur, concupiscentiæ vitium est. Unde Ambrosius, tom. 4, comment. in c. 7 Epist. ad Rom., sic ait : Quomodò habitat peccatum in carne, cùm non sit substantia, sed privatio boni? Ecce primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinæ sententiæ datæ in Adam, cujus consortio anima maculatur peccato. Per id ergo quòd facti causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne; hæc est lex carnis. Idem : Non habitat peccatum in animâ, sed in carne, quia peccati causa ex carne est, non ex animâ, quia caro est ex origine carnis peccati, et per traducem omnis caro fit causa peccati, anima verò non traducitur, et ideò in se causam peccati non habet. Aug. quoque ex carne peccatum animam contrahere in sermone quodam de Verbis Apostoli ostendit, dicens, tom. 10 : Vitium concupiscentiæ est quod anima non ex se, sed ex carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitùs est instituta, sed voluntatis arbitrio priorum hominum venienti vitio est sauciata, ita ut non sit in carne bonum, sed vitium quo inficitur anima.

De causâ originalis peccati, quæ est in carne, utrùm sit culpa, an pœna.

5. Hìc quæri solet utrùm causa peccati originalis quæ dicta est esse in carne, culpa sit, vel pœna, sive aliquid aliud. Culpa esse non potest, quia culpa non est in irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem animæ, actualis esset, vel originalis. Sed actualis ibi non est; nec originalis culpa est, quia ipsa causa est originalis peccati. Si autem pœna est, quæ est illa? Passibilitas, vel mortalitas, vel alia corruptio; hos enim defectus carni inesse constat.

Hìc aperitur quid sit fœditas tracta ex libidine coeuntium, quæ vitium vel corruptio dici potest.

6. Ad quod dici potest quòd multiplex defectus carnis, et præcipuè pollutio quædam, quam ex fervore coitûs parentum et concupiscentiâ libidinosâ contrahit caro dùm concipitur, causa est originalis peccati; quæ rectè vitium, sive corruptio carnis appellari potest. Quæ fœditas major videtur esse in carne concupiscentialiter traductâ, quàm in eâ unde traducitur. Et quòd vitium vel corruptio sit in carne ante conjunctionem animæ, effectu probatur, cùm anima infunditur, quæ ex corruptione carnis maculatur; sicut in vase dignoscitur vitium esse, cùm vinum infusum acescit.

Inductu similium ostendit non absurdè dici filios trahere peccatum à parentibus, etiam mundis.

7. Ne autem miremur et intellectu turbemur audientes peccatum originale filios traducere à parentibus, jam per baptismum ab illo peccato mundatis, diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Aug. in lib. de Baptismo parvulorum, inquiens : Quomodò præputium per circumcisionem aufertur, manet tamen in eo quem genuerunt circumcisi; quomodò etiam palea quæ opere humano tantâ diligentiâ separatur, manet tamen in fructu qui de purgato nascitur tritico; ita peccatum quod in parentibus per baptismum mundatur manet in eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt, quod adhuc vetustum trahunt; non ex hoc, quòd lex in novitate promovit eos inter filios Dei. Non enim generant parentes filios secundùm illam generationem quâ denuò nati sunt, sed potiùs secundùm illam quâ carnaliter et ipsi primùm sunt generati.

Quare dicatur originale hìc dicitur cum epilogo.

8. Jam ostensum est quid sit originale peccatum, et qualiter à parentibus in filios, et per carnem in animam transeat. Ex quibus etiam innotescit quare dicatur originale peccatum : ideò scilicet, quia ex vitiosâ lege originis nostræ, in quâ concipimur, scilicet, carnis libidinosâ concupiscentiâ, traducitur, ut supra dictum est. Non enim quia ex carne tractâ ab Adam concepti sumus, ideò peccatum traximus; quia et Christi corpus ex eâdem carne formatum est, quæ ab Adam descendit; sed ejus conceptus est celebratus non lege peccati, id est, concupiscentiâ carnis, unde et caro ejus peccatrix non fuit, imò operatione Spiritûs sancti. Noster verò conceptus non fit sine libidine, et ideò non est sine peccato. Quod evidenter Aug ostendit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, in medio secundi, tom. 3, dicens : Quia dùm sibi invicem vir mulierque miscentur, sine libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus; ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido; nec fecunditas humanæ naturæ facit homines cum peccato nasci, sed fœditas libidinis quam homines habent ex illius justissimâ condemnatione peccati. Ideò beatus David, propter originale peccatum, quo naturaliter obstricti sunt filii iræ dicit, ps. 50 : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Ex hoc itaque apparet ex lege conceptionis traduci originale peccatum, quia nisi conceptio sic fieret in carne, anima ex carnis conjunctione concupiscentiæ vitium non traheret.

Objectio quorumdam nitentium probare peccatum non traduci ex lege coitûs.

9. Sed ad hoc opponitur hoc modo : In ipso conceptu ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro, nec tamen infunditur anima secundùm physicen; sed jam effigiatis corporibus, quod etiam Moyses, in Exod. c. 21, apertè significat, ubi ait de percussurâ mulieris prægnantis : *Si quis*, inquit, *percusserit mulierem prægnantem et abortum fecerit, si adhuc informe fuerit puerperium, mulctabitur pecuniâ; si autem formatum fuerit, reddat animam pro animâ.* Formatum verò intelligitur, propriâ animâ animatum; et informe, quod nondùm habet animam. In ipso ergo conceptu cùm caro propagatur, nondùm infunditur anima. Quomodò ergo ibi peccatum transmittitur, cùm peccatum non possit esse ubi anima non est? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale ibi sit, sed quia caro ibi contrahit id ex quo peccatum fit in animâ cùm infunditur. Et utrumque vocatur conceptus, scilicet cùm et caro propagatur formamque corporis humani recipit, et cùm anima infunditur, quod aliquando etiam dicitur nativitas. Unde dicitur : *Quod natum est in eâ.* Propriè autem nativitas dicitur in lucem editio.

DISTINCTIO XXXII.

QUOMODO ORIGINALE PECCATUM DIMITTATUR IN BAPTISMO, CUM ET POST SIT ILLA CONCUPISCENTIA QUÆ DICITUR ORIGINALE PECCATUM.

1. Quoniam supra dictum est originale peccatum esse vitium concupiscentiæ, assignatumque quomodò à parentibus trahatur et originale dicatur, superest investigare quomodò in baptismo dimittatur, cùm etiam post baptismum remaneat concupiscentia quæ ante fuerat. Unde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in baptismo. Manet quippe, ut ait Aug., in lib. de Nuptiis et Concupiscentiâ, 1, c. 25, tom. 7, in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire præcipimur; quæ tamen concupiscentia quotidiè minuitur in proficientibus et continentibus. Sed licèt remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante; imò per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum; sed tantùm pœna peccati est; ante baptismum verò, pœna est et culpa.

Quòd originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet, extenuatione suî, et solutione reatûs.

2. Duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo, quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiæ debilitatur atque extenuatur; ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires; quia et reatus ipsius solvitur. Unde Aug., in lib. de Baptismo parvulorum : Gratiâ per baptismum id agitur, ut

vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruatur; non ita ut in ipsâ vivente carne concupiscentia respersa et innata repentè absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo, quæ inerat nato. Nam si post baptismum vixerit, in carne habet concupiscentiam cum quâ pugnet, eamque adjuvante Deo superet, si tamen non in vacuum gratiam ejus suscepit. Non itaque hoc præstatur in baptismo, nisi fortè miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati quæ est in membris prorsùs extinguatur et non sit, sed ut quidquid mali ab homine factum, dictum, cogitatumque est, totum aboleatur, ac velut factum non fuerit habeatur; ipsa verò concupiscentia, soluto reatûs vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat, et à suo Creatore separabat, maneat in certamine. § Ecce his apertè ostendit eâ ratione dimitti in baptismo, non quia non maneat post baptismum, sed quia reatus in baptismo aboletur. § Deinde idem ipse ostendit eo modo etiam dimitti in baptismo, quia baptismi gratiâ concupiscentia ipsa mitigatur et minuitur, in eodem libro ita dicens. Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum, cùm ait, Rom. 6 : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore;* non sic manet in membris eorum qui ex aquâ et Spiritu sancto renati sunt, tanquàm non sit ejus facta remissio, ubi omninò plena fit remissio peccatorum; sed manet in vetustate carnis tanquàm superatum et peremptum, nisi illicito consensu quodammodò reviviscat, et in regnum proprium dominationemque revocetur. Hìc apertè insinuatur in baptismo concupiscentiam debilitari, ex quo et dicitur dimitti, non solùm ideò quia reatus ibi solvitur. Quem remissionis modum aliis etiam pluribus testimoniis Scriptura edocet. Ait enim Aug. contra Julianum : Lex quæ in membris est, vitium carnis est, quod ex pœnâ peccati et ex traduce mortis provenit. Sed lex ista quæ est in membris, remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus est sacramento quo renascuntur fideles; manet autem, quia operatur desideria, contra quæ dimicant etiam fideles. Idem in sermone quodam de Concupiscentiâ carnis : Per gratiam baptismatis et lavacrum regenerationis solutus est et ipse concupiscentiæ reatus, cum quo eras natus; et quidquid ante consensisti malæ concupiscentiæ, sive cogitatione, sive locutione, sive actione. Idem, in lib. de Nuptiis et Concupiscentiâ: Concupiscentia carnis, licèt in regeneratis jam non deputetur in peccatum, quæcumque tamen proles nascitur, obligata est originali peccato. Item : Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo; non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum. Hoc est enim non habere peccatum, non esse reum peccati. Quomodò ergo alia peccata prætereunt actu, et remanent reatu, ut homicidium et similia, et ita è converso fieri potest ut concupiscentia prætereat reatu, et remaneat actu. Ex prædictis evidenter monstratur quomodò peccatum originale in baptismo remittatur.

De fœditate quam caro ex libidine coitûs contrahit, utrùm in baptismo diluatur.

3. Solet autem hìc quæri utrùm et ipsa caro in baptismo ab illâ fœditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentiâ libidinosâ contraxit. Quibusdam videtur quòd sicut anima à reatu purificatur, ita et caro ab illâ pollutione purgatur : ut sicut duobus completur mysterium baptismi, scilicet, aquâ et Spiritu, ita ibi duo purgentur, anima, scilicet, à reatu, et caro ab illâ contagione; quod idem probabile est. Alii verò putant tantùm animam ibi mundari, carnem verò non ab illâ fœditate purgari. Si verò remanet illa fœditas usque ad procreationem filiorum, quæ fit concupiscentiâ carnis, videtur natura carnis magis ac magis corrumpi; et magis corrupta videtur caro prolis quàm parentis, quia carne pollutionem quam habuit à conceptu retinente, trahitur polluta, et in concupiscentiâ concipitur, unde et polluitur; et ita ex duplici causâ contaminatur. Unde et major videtur pollutio carnis in prole quàm fuerit in parente. Ad quod illi dicunt quia licèt caro prolis ex carne fœdâ seminetur, et in concupiscentiâ seminis concipiatur, non tamen majorem fœditatem trahit quàm caro unde seminatur habuit. Quamvis etiam si fœdior atque immundior sit caro prolis, et ideò magis corrupta quàm caro parentis, non tamen inde, ut aiunt, fit præjudicium veritati; quia nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in posterioribus corrupta trahatur, neque ex ipsâ magis corruptâ anima ampliùs inficiatur.

Ex quo auctore sit illa concupiscentia, Deo scilicet vel alio.

4. Præterea quæri solet utrùm concupiscentia quæ post baptismum remanet, et tantùm pœnalitas est, ante baptismum verò pœna erat et culpa, ex Deo auctore sit, vel ex alio. Ad quod breviter respondentes, dicimus quia in quantum pœna est, Deum habet auctorem; in quantum verò culpa est, diabolum sive hominem habet auctorem.

Quâ justitiâ animæ mundæ ex creatione illud peccatum imputetur, cùm non possit vitare.

5. Solet etiam quæri quâ justitiâ teneatur illo peccato anima innocens à Deo creata, cùm non sit in potestate suâ illud vitare. Non enim per liberum arbitrium illud committitur, quia non priùs est anima quàm illi peccato est obnoxia. § Ad hoc quidam dicunt ideò animam ream esse illius peccati, licèt munda à Deo sit creata, quia cùm infunditur corpori, condelectatur carni, ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, jam non originale, sed actuale diceretur. Potiùs ergo ideò rectè potest dici imputari animæ illud peccatum, quod ex corruptione corporis inevitabiliter trahit, quia, ut ait Aug., tom. 5, in lib. de Civitate Dei, l. 14, c. 3, non fuit corruptio corporis quæ aggravat animam, causa primi peccati, sed pœna; nec caro corruptibilis animam peccatricem fecit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem fecit.

Utrùm illud peccatum sit voluntarium, vel necessarium.

6. Illud etiam non immeritò quæri potest, utrùm peccatum originale debeat dici voluntarium, vel necessarium. Et necessarium potest dici, quia vitari non potest. Unde et Propheta dicit : *De necessitatibus meis erue me.* Et voluntarium non incongruè appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut Aug., in 1 lib., c. 15 Retractationum, ostendit, dicens : Istud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cùm adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurdè vocatur voluntarium, quia ex primâ hominis malâ voluntate contractum, factum est quodammodò hæreditarium.

Quare Deus animam corpori jungit, sciens eam inde maculari, et ideò damnari.

7. Si verò quæritur cur Deus qui fecit animam ipsam sine maculâ, et scit eam ex corporis conjunctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante baptismum sejungi ab ipso corpore et sic damnari, eam corpori jungit; respondemus ex altitudine judiciorum Dei id provenire, et nec injustè id à Deo fieri. Ipse enim non incongruè humanæ conditionis modum, quem à principio instituit, licèt peccata hominum intercesserint, sine immutatione continuè servat, corpora de materiâ à principio sine vitio facta fingens, animasque de nihilo creans, eorumque conjunctione hominem perficiens. Cùm ergo utraque hominis natura à Deo sine vitio sit instituta, licèt à se peccato sit vitiata, non ideò immutabilis Deus humanæ conditionis primariam legem mutare debuit, sive ab hominum multiplicatione desistere.

An anima sit talis ante baptismum qualis à Deo creatur.

8. Hìc à quibusdam quæri solet utrùm anima sit talis ante baptismum qualis à Deo creatur? Quod non esse probare conantur hoc modo; anima in corpore creatur, in cujus conjunctione peccato maculatur. Quàm citò ergo est, peccatum habet; nec priùs fuit, quàm peccatum habuit; non est ergo talis, qualis à Deo creatur. Creatur enim à Deo innocens, et sine vitio; et nunquàm talis est. Ad quod dici potest, quia non omninò talis est qualem eam Deus fecit. Deus enim bonam eam fecit, et bonitatem ei sine cor-

ruptione indidit. Et dicitur illa naturalis bonitas, quàm in creatione à conditore suscepit; quam bonitatem propter peccatum penitùs non amisit, sed vitiatam habuit; quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in eâ malum esse nequiret, cùm non possit malum esse nisi in bono, ut post dicetur. Non ergo omninò talis est anima, qualis à Deo creata. Sicut quis pollutas habens manus, non tale habuit pomum quale ego dedi mundis manibus. Ego enim dedi mundum.

An animæ ex creatione sint æquales in donis naturalibus.

9. Illud quoque non incongruè quæri solet, utrùm omnes animæ ex creatione æquales sint, an aliæ aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur quòd ex ipsâ creatione aliæ aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentiâ alia aliis sit subtilior, et ad intelligendum memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio et perspicaciori intellectu prædita. Quod non improbabiliter dicitur, cùm in angelis ita fuisse constet. Et licèt naturalibus donis aliæ præ aliis polleant, tamen ante baptismum à corpore discedentes, parem pœnam, et post baptismum statim æqualem coronam sortiuntur, quia ingenii acumen vel tarditas, præmium vel pœnam in futuro non collocat.

DISTINCTIO XXXIII.

AN PECCATA OMNIUM PRÆCEDENTIUM PATRUM PARVULI ORIGINALITER TRAHANT UT PECCATUM ADÆ.

1. Prædictis adjiciendum videtur, an peccata præcedentium patrum ad parvulos transeant, sicut illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos diximus redundâsse. Et si peccata parentum transeant in parvulos, utrùm omnium qui fuerunt ab Adam usque ad ipsos, an aliquorum et non omnium.

Quid super hoc Aug. in Enchiridio dicere videtur.

2. De hoc August., in Enchiridio, cap. 47, tom. 3, ambiguè disserit; videtur enim approbare peccata parentum præcedentium imputari parvulis, non omnium tamen qui fuerunt ab Adam, ne importabili et nimiâ sarcinâ in pœnâ æternâ gravarentur parvuli; sed tantùm eorum parentum qui eos à quartâ generatione præcesserunt. Quod confirmat illis verbis quibus in Exod., c. 20: Dominus ait: *Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem;* quasi peccata parentum proximorum tantùm parvulis imputentur, et non alia, quod est per moderationem divinæ miserationis. Ibid., c. 44.

Eorum ponit documenta, qui dicunt transire in parvulos parentum delicta.

3. Et quòd non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur ex eo confirmant, quòd etiam parvuli, non modò majores, dicuntur baptizari in remissionem peccatorum. Et David de legitimo matrimonio procreatus dicit, psal. 50: *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea;* non dicit in iniquitate vel peccato. Unde putant non tantùm illum unum peccatum originale, sed etiam plura quæ in peccato Adæ reperiri possunt, et alia parentum peccata parvulis imputari.

Quòd in illo uno primo peccato plura reperiuntur.

4. Quod verò in actuali peccato Adæ plura notari valeant peccata, August., in Enchiridio, cap. 45, insinuat. Possunt, inquit, intelligi plura peccata in unâ transgressione Adæ, si in sua quasi membra dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in suâ potiùs esse quàm Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se in mortem præcipitavit; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentinâ suasione corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quàm sufficere illi debuit appetivit; et si quid aliud in hoc uno peccato inveniri potest. Deinde de parentum præcedentium peccatis, utrùm parvulis imputentur, magis opinando quàm asserendo disceptat, ita inquiens, ibid,. c. 49: Parentum peccatis parvulos obligari, non solùm primorum hominum, sed etiam suorum de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. Illa quippe divina sententia Deut. 5: *Reddam peccata patrum in filios*, tenet eos ante regenerationem usque adeò, ut etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat, ps. 50: *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Non dixit in *iniquitate* vel in *peccato*, cùm et hoc rectè dici posset, sed *iniquitates* et *peccata* dicere maluit, quia et in illo uno quod in omnes homines pertransiit, atque tam magnum est ut eo mutaretur in necessitatem mortis humana natura, reperiuntur, sicut supra disserui, plura peccata et alia parentum; quæ si non ita possunt mutare naturam, reatu obligant filios, nisi gratia Dei subveniat (in Ench., cap. 47). Sed de peccatis aliorum parentum, quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum pro generationibus suis quisque succedit, non immeritò disceptari potest utrùm omnium malis actibus, et multiplicatis delictis originalibus, qui nascitur implicetur, ut tantò pejus, quantò posteriùs quisque nascatur. An propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam, quantùm ad progeneratorum culpas, non extendit ulteriùs moderatione miserationis suæ; ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimiâ sarcinâ in ipsâ æternâ damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani omnium præcedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere, et pœnas pro eis debitas pendere. An aliquid de re tantâ, Scripturis sanctis diligentiùs perscrutatis ac tractatis, valeat vel non valeat reperiri, temerè affirmare non audeo. Ecce perspicuum fit lectori Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diversorum opiniones referendo.

Ostendit Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret.

5. Alioquin sibi ipsi contradicere ostenderetur, qui in eodem lib.,c. 93, omnium mitissimam dicit esse pœnam parvulorum, qui originali tantùm tenentur peccato, his verbis: Mitissima sanè pœna eorum erit, qui præter peccatum quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt; et in cæteris qui addiderunt, tantò quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quantò minorem habuerit iniquitatem. Ecce hìc apertè dicit parvulorum pœnam omnium aliarum pœnarum esse levissimam. Quod si est, non ergo peccatis patrum præcedentium obligantur, nisi Adæ. Si enim pro peccatis parentum actualibus æternaliter punirentur et pro suo originali, non jam minùs, sed fortè magis quàm ipsorum parentes punirentur. Non ergo pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali quod à parentibus trahitur, parvuli damnabuntur; pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiæ vermis pœnam sensuri, nisi quòd Dei visione carebunt in perpetuum. Uno ergo, et non pluribus peccatis, parvuli obligati sunt. Unde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet, quòd peccata et iniquitates in parvulis aliquando Scriptura esse significat, utens plurali numero, ita determinat August. in eodem lib., c. 44: Quia in Scripturâ per singularem numerum pluralis numerus sæpè significari solet, ut Num. 21: *Ora ergo ad Deum, ut auferat à nobis serpentem*, non ait *serpentes*, quos patiebatur populus; et è converso pér pluralem significatur singularis numerus, ut in Evangelio, Matth. 2: *Mortui sunt enim qui quærebant animam pueri*, non ait *mortuus est*, cùm loqueretur de Herode. Et in Exodo, c. 32: *Fecerunt deos aureos*, cùm unum fecerint vitulum; de quo dixerunt: *Isti sunt dii tui, Israel.* Ita et illud originale unum plurali numero significatur, cùm diximus parvulos in peccatorum remissionem baptizari, et in peccatis vel iniquitatibus concipi.

An actuale peccatum Adæ sit gravius cæteris.

6. Hìc quæri solet utrùm peccatum Adæ transgressionis ex quo processit originale, et in quo plura superiùs notata sunt peccata, gravius fuerit cæteris peccatis. Quibusdam ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutavit: sicut August. dicit in Enchiridio, c. 48: Illud unum peccatum in loco et

habitu tantæ felicitatis admissum, tam magnum est, ut in uno homine originaliter et, ut ita dixerim, radicaliter totum genus humanum damnaretur. Idem in lib. de Civitate Dei, l. 14, c. 12 : Tantò majori injustitià violatum est illud mandatum, quantò faciliori poterat observantià custodiri. Nondùm enim ipsi voluntati cupiditas resistebat, quod de pœnâ transgressionis postea secutum est. His aliisque utuntur auctoritatibus, qui illud peccatum cæteris aliorum hominum peccatis gravius esse dicunt. Quod etiam ratione ostendere laborant hoc modo : Magis nocuit illud peccatum quàm aliquod aliorum, quia totum humanum genus vitiavit ac morti utique subdidit, quod nullo alio peccato factum est. Majorem ergo effectum mali habuit illud peccatum, quàm aliquod aliud.

Responsio contra illos, ubi alia peccata ostenduntur illo majora.

7. Ad quod dici potest quia, licèt illud peccatum humanam naturam mutaverit in necessitatem mortis, et in totum genus humanum reatum diffuderit, non est tamen putandum gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum, quod neque hìc, neque in futuro, ut Veritas ait, Matth. c. 12, dimittitur. Quòd verò totam humanam naturam corrupit, non ideò est quia gravius fuerit cunctis aliis peccatis ; sed quia ab homine commissum est, quando in uno homine tota humana natura consistebat, et ideò tota in eo corrupta est; majoremque effectum mali intulit quantùm ad multiplices defectus qui ex eo manaverunt, sed non quantùm ad pœnam æternam, quam graviorem non meruit, quàm plures postea meruerunt per alia peccata ; imò alios graviorem promeruisse credimus iram, quàm Adam meruerit.

An istud peccatum sit primis dimissum parentibus.

8. Si verò quæritur an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus, dicimus eos per pœnitentiam veniam consecutos. Unde Aug., in lib. de Baptismo parvulorum ait : Sicut illi primi parentes postea justè vivendo creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen in illâ vitâ meruerunt ad paradisum revocari; sic et caro peccati, etiam remissis peccatis, si homo in eâ justè vixerit, non continuò meretur eam mortem non perpeti, quam traxit de propagine peccati.

Quòd peccata parentum visitantur in filios, et quòd non sunt adversa quæ Deus dicit in Exodo et in Ezechiele.

9. Et licèt peccatis parentum, nisi Adæ, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus, in Exodo, c. 20, ad Moysen ait : *Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me.* His verbis apertè insinuatur quòd Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos. Huic autem videtur adversari quod Dominus ait in Ezechiele, c. 18 : *Quid est quòd inter vos parabolam vertitis in proverbium istud dicentes : Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt? Vivo ego, dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola hæc in proverbium in Israel. Ecce omnes animæ meæ sunt, ut anima patris, ita anima filii mea est; et anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii. Justitia justi super eum erit, et impietas impii erit super eum.* His verbis videtur Deus corrigere per prophetam quod malè dixerit in lege. Si enim peccata parentum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur Dei esse, ut alius peccet et alius puniatur. Quomodò enim justum est alium peccare, et alium peccata luere?

Determinatio præmissarum auctoritatum convenientiam ostendens.

10. Sed, ut ait Hieron., tomo 5, explanatione ad 8 caput Ezechielis : Ne lex et prophetæ, id est, Exod. et Ezechiel, imò ipse Deus qui et hìc et ibi locutus est, in sententià discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exod. Dicto enim : *Reddo iniquitates patrum in filios,* addit : *His qui oderunt me;* per quod evidenter ostendit non ideò puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam hæreditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in Exod. Dominus dicit, sicut Hieron. tradit, non id sonat quod multi existimant; nec est simile huic proverbio: *Patres comederunt uvam acerbam,* etc. Illud enim Exod. Hieron., super illud Ezech., et August., super psal. : *Deus, laudem meam ne tacueris,* de filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censent; super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos eo quòd imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in prophetâ quod ante dixerat in lege, sed quomodò intelligendum sit aperit. Unde et illos qui pravè intelligebant arguit, qui dicebant : *Patres comederunt,* etc.

Quare dixerit in tertiam et quartam generationem, et quare patres tantùm commemoravit.

11. Verùmtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantùm commemoravit, cùm in quâlibet generatione rei teneantur qui peccata patrum imitantur? Et quare patres commemoravit, cùm et illi omnes mali sint, qui quorumlibet malorum peccata imitantur? Sed ideò patres specialiter nominavit, quia maximè patres filii imitari solent, quos præcipuè diligunt. Et tertiam et quartam generationem ideò commemoravit, quia solent parentes interdùm tamdiù vivere, donec filios tertios et quartos habeant; qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis hæredes per imitationem efficiuntur. Secundùm hunc modum rectè intelligitur ad litteram quod in Exodo dicitur.

Quomodò illud Exodi intelligi debeat secundùm mysterium.

12. Quod etiam mysticè intelligendum esse ostenditur ex eo quòd parabola dicitur. Si enim parabola est, ut ait Hier., aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt : patrem in nobis esse dicunt levem punctum sensuum, scilicet primum motum suggestionis vel cogitationis; filium verò, si cogitatio conceperit, peccatum; in quo notatur consensus et delectatio mulieris; nepotem, si quod cogitaveris atque conceperis, opere compleveris, vel complere decreveris; in quo notatur consensus viri, sive patratio peccati; pronepotem autem, si non solùm feceris, sed in eo glorieris; et hæc est quarta generatio, non quia tres præcesserint, sed quarta dicitur, quia quarto loco à primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus ergo primos et secundos stimulos cogitationum, quos Græci propatheis vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non puniet æternaliter; sed si cogitata quis facere decreverit, et quæ fecit corrigere noluerit, quæ sunt mortalia peccata, et tertia et quarta generatio.

Per quid probatur quòd primus motus non puniatur æternaliter.

13. Ad probandum verò, ut ait Hieron., quòd primus pulsus cogitationis non puniatur æternaliter à Deo, illud de Genes., c. 9, afferendum est : Cham enim peccavit, irridens nuditatem patris; et sententiam non ipse, sed filius ejus Chanaan accepit. *Maledictus Chanaan servus erit fratrum suorum.* Quæ enim justitia est, ut pater peccaverit, et filius punitus sit? Sed in mysterio illud factum est.

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆ DE PECCATO ANIMADVERTENDA SINT.

1. Post prædicta, de peccato actuali diligenti indagine quædam consideranda sunt : scilicet, quæ fuerit origo et causa primi peccati; utrùm res bona, an res mala; postea, in quâ re sit peccatum, et quot modis fiat; et de differentià ipsorum peccatorum.

Quæ fuit origo et causa peccati prima.

2. Causa et origo prima peccati res bona exstitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali unde oriretur. Cùm enim originem et causam habuit, aut ex bono, aut ex malo habuit. Sed malum ante non erat; ex bono ergo ortum est. Priùs enim in angelo

ortum est peccatum, et postea in homine. Et quid erat angelus, nisi bona natura Dei? Non ex Deo ortum est malum quod fuit in angelo; non ex alio quàm ex angelo; ex bono ergo ortum est. Unde August., in Responsionibus contra Julianum hæreticum, qui dixerat: Si ex naturâ peccatum est, tunc mala est natura, ait: Quæso ut, si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate malâ, tanquàm ex arbore malâ, fieri omnia opera mala, tanquàm fructus malos; sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam, nisi ex bono? Si enim ex angelo, quid est angelus, nisi bonum opus Dei? Si ex homine, quid erat ipse homo, nisi bonum opus Dei? Imò quid erant hæc duo antequàm in eis oriretur mala voluntas, nisi bonum opus Dei, et bona et laudanda natura? Ergo ex bono oritur malum, nec fuit unde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo quia voluntatem malam nullum malum præcessit, sed ex bono originem habuit. Hìc apertè dicitur primam causam et originem mali, bonam fuisse naturam. Et nihilominùs ostenditur cujus peccati fuerit causa, scilicet malæ voluntatis.

Quòd mala voluntas secundaria causa fuit malorum.

3. Mala autem voluntas illa angeli et hominis, causa est etiam malorum subsequentium, scilicet, malorum operum et malarum voluntatum; unde Aug., in Ench., c. 23, t. 3: Nequaquàm dubitare debemus rerum bonarum quæ ad nos pertinent, causam non esse nisi bonitatem Dei; malarum verò, ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, priùs angeli, postea hominis; hoc primum est creaturæ rationalis malum, id est, prima privatio boni. Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis, id est, angeli et hominis, deficientem ab immutabili bono, id est, à Deo, causam esse malarum rerum ad nos pertinentium, quia causa est tam peccatorum, quàm pœnarum quibus premitur humana natura. Prima ergo origo et causa peccati, bonum fuit; et secunda, malum quod ortum est ex bono.

In quâ re sit peccatum, an in bonâ an in malâ; et dicitur, quia in bonâ tantùm.

4. Ostensâ origine mali, superest videre in quâ re sit malum, scilicet an in re bonâ, an in re malâ. Qui rectè acutèque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, id est, in naturâ bonâ. Malum enim est corruptio vel privatio boni; ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio vel privatio boni. Peccatum ergo non potest esse nisi in re bonâ. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumpuntur corpora; quæ, ut ait Aug. in Ench., cap. 11, sunt privationes boni ejus quod dicitur sanitas; ita et animorum quæcumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum. Quid est enim aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Bonum enim minui malum est; quamvis quantùmcumque minuatur, necesse est ut aliquid remaneat, si adhuc natura est. Non enim consumi potest bonum quod est natura, nisi et ipsa natura consumatur. Cùm verò corrumpitur, ideò malum est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono. Nam si nullo bono privat, non nocet. Nocet autem; adimit ergo bonum. Quamdiù itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur. Ac per hoc, nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum; sed bonum omninò malo carens, integrum bonum est. Cùm verò inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est; nec malum unquàm potest esse ullum, ubi est nullum bonum. Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videtur, cùm vitiosa natura esse, mala natura esse dicitur, nisi malum esse quod bonum est, nec malum esse nisi quod bonum est. Hàc connexione evidenter insinuatur malum non posse esse nisi in re bonâ; ubi etiam, licèt absurdum videatur, manifestè dicitur esse malum, quod bonum est.

Quòd ex præmissis sequitur, scilicet quòd cùm dicitur malus homo, dicitur malum bonum.

5. Ex quo colligitur nihil aliud significari cùm dicitur homo malus, nisi bonum malum. Unde August., in eodem op. subdit: Quid est malus homo, nisi mala natura? quia homo natura est. Porrò si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid aliud est malus homo, nisi malum bonum? Tamen cùm duo ista discernimus, invenimus nec ideò malum, quia homo est; nec ideò bonum, quia iniquus est; sed bonum quia homo, malum quia iniquus. Omnis itaque natura, etiamsi vitiosa sit, in quantum natura est, bona est; in quantum vitiosa est, mala est.

Quòd regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo.

6. Ideòque in his contrariis quæ mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, quâ dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est, et amarus. Nullum simul corpus ubi album, ibi et nigrum; et hoc in multis ac penè in omnibus reperitur contrariis, ut in unâ re simul esse non possint. Cùm autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solùm simul esse possunt, sed mala omninò sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et hæc duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, prorsùs nec malum esse potuisset: quia non modò ubi consisteret, sed unde orirêtur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur, quoniam nihil est aliud corruptio quàm boni exterminatio. Ex bonis ergo mala orta sunt, et nisi in bonis non sunt; nec fuit prorsùs unde oritur ulla mali natura, nisi ex angeli et hominis naturâ bonâ, unde primitùs orta est voluntas mala. (Ibid. c. 15.)

Epilogum facit ad alia transiturus.

7. Ex his aperitur quod primò et secundò supra investigandum diximus, scilicet, quæ fuerit origo mali, et in quâ re sit. Ex bonâ enim re ortum, et in re bonâ consistere præmissis testimoniis comprobatur.

Scientiæ illi quâ dictum est bonum esse malum, opponitur de prophetiâ quæ ait: Væ his qui dicunt bonum malum! (Ibid. c. 12.)

8. Ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt: Si bonum malum esse dicimus, incidimus in illam sententiam propheticam, Isaiæ. 5, ubi legitur: *Væ his qui dicunt bonum malum, et malum bonum!* Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenùs dicere debemus bonum esse malum, et è converso. Hoc autem August., in eodem lib. determinat, dicens: Id quod dictum est in prophetiâ, intelligendum est de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde qui adulterium dicit bonum, in eum cadit illa prophetica detestatio; et in eum qui dicit malum hominem bonum, vel bonum esse iniquum. Qui enim dicit hominem, in quantum homo est, malum esse, et bonitatem esse iniquitatem, opus Dei culpat, quod est homo, et vitium hominis laudat, quod est iniquitas. (Ench., c. 13 et 19.)

DISTINCTIO XXXV.

QUID SIT PECCATUM. (Contra Faust., tom. 6, lib. 22, c. 27.)

1. Post hæc videndum est quid sit peccatum. Peccatum est, ut ait August., omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod fit contra legem Dei. Idem in lib. de duabus Animabus: Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. In utrâque assignatione, de actuali peccato agitur et mortali, non veniali. Ex primâ descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, id est, actus malus tam interior quàm exterior; ex alterâ verò, tantùm ostenditur esse actus interior. Voluntas enim, ut in superioribus dictum est, motus animi est, actus ergo interior est. Ambros. quoque, tom. 4, in lib. de Paradiso, c. 8, ait: Quid est peccatum, nisi legis divinæ prævaricatio et cœlestium inobedientia præceptorum? Ergo in prævaricante peccatum est, sed in mandante culpa non est. Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Non

consistente autem peccato, non solùm malitia, sed etiam virtus fortassè non esset; quæ nisi aliqua malitiæ fuissent semina, vel subsistere, vel eminere non posset. Ecce prævaricationem legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

Diversorum sententias de peccato ponit.

2. Quocirca diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dicunt voluntatem malam tantùm esse peccatum, et non actus exteriores; alii, voluntatem et actus; alii neutrum dicentes, omnes actus esse bonos et à Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse, ut ait August. super Joan. (1): *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*, id est, peccatum quod nihil est, et nihil fiunt homines, cùm peccant. Supra etiam dixit August. quòd malum est privatio boni, vel corruptio boni; qui etiam, in lib. 83 Quæst., q. 36, ait: Summum malum nullum modum habet: caret enim omni bono. At modus aliquid boni est; non igitur est, quia nullâ specie continetur, totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est. Item, tom. 3, in Dogmatibus ecclesiasticis, c. 56, dicitur malum vel malitiam non esse à Deo creatam, sed à diabolo inventam, qui et ipse bonus creatus est. Idem etiam, tom. 6, in lib. contra Manichæos, c. 8, quid sit peccatum ostendit, dicens: Peccare quid aliud est, nisi in veritatis præceptis vel in ipsâ veritate errare? Quod si non voluntate faciunt, peccatores injustè judicantur. Quid ergo in hâc tantâ varietate tenendum, quidve dicendum?

Vera sententia de peccato proponitur.

3. Sanè dici potest, et liberè tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet, malam cogitationem, locutionem, et operationem; præcipuè tamen in voluntate consistit peccatum, ex quâ, tanquàm ex arbore malâ, procedunt opera mala tanquàm fructus mali.

Traditio quorumdam qui dicunt voluntatem malam et actum, in quantum sunt, esse naturas, et ideò bona; in quantum verò mala sunt, esse peccata.

4. Quidam autem diligenter attendentes verba Aug. quibus supra et in aliis Scripturæ locis utitur, non indoctè tradunt voluntatem malam et actus malos, in quantum sunt vel in quantum actus sunt, bona esse: in quantum verò mala sunt, peccata esse, qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, in quantum actus est vel voluntas, et ex Deo auctore esse; in quantum verò inordinatè et contra legem Dei fit, et fine debito caret, peccatum est; et ita in quantum peccatum est, nihil est. Nulla enim substantia est, nulla natura est.

Auctoritatibus probant voluntates et actus omnes esse bona in quantum sunt.

5. Quòd autem voluntas omnis et actio bonum sit, in quantum est, ex eo probant quod ait Aug., tom. 4, in lib. 83 Quæstionum, q. 21: Deus boni tantummodò causa est, quocirca mali auctor non est, quia omnium quæ sunt auctor est; quæ in quantum sunt, in tantum bona sunt. Item, ibidem, quæst. 27, probans nihil casu fieri in mundo, ait: Quidquid casu fit, temerè fit; quidquid temerè fit, non fit providentiâ. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentiâ universus mundus administratur. Si non providentiâ universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est, quæ ad opus providentiæ non pertinet. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est; summum enim est illud bonum, cujus participatione sunt cætera bona, et omne quod mutabile est, non per se, sed boni illius participatione, in quantum est, bonum est; quod divinam etiam providentiam vocamus. Nihil ergo casu fit in mundo. His testimoniis innituntur ad ostendendum omne quod est, in quantum est, bonum esse. Unde idem Aug., tom. 3, in lib. 1, de Doct. christianâ, cap. 32: Ille summè ac primitùs est, qui omninò incommutabilis est, et cætera quæ sunt, nisi ab illo esse non possunt, et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint.

Quid ex prædictis colligitur.

6. Ex prædictis colligitur atque infertur quia si mala voluntas, et mala actio est; in quantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur malam voluntatem esse, et malam actionem? Mala ergo voluntas sive actio, in quantum est, bonum est, et in quantum voluntas est vel actio, bonum similiter est; sed ex vitio mala est, quòd vitium à Deo non est, neque aliquid est. Quod August., tom. 4, notâsse videtur in lib. 83 Quæst., q. 3, dicens: Vitium est voluntas quo est homo deterior, quod vitium longè abest à voluntate Dei, ut ratio docet. Ex hoc loco probant voluntatem, in quantum vitiosa est, non esse à Deo; in quantum vitiosa est, peccatum est, ut aiunt, in quantum non habet ordinem nec finem debitum. Ita et actio, in quantum ex malo procedit, et ordinem non habet, et ad malum tendit.

Alia probatio, quòd omnis actus in quantum est, bonus est.

7. Item et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, in quantum est, esse bonum, quia non esset actus malus, nisi esset res bona; quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Unde Aug. in Ench., cap. 13: Omnis natura bonum est; nec res aliqua mala esset, si res ipsa quæ mala est, natura non esset. Non ergo potest esse malum nisi esset aliquod bonum. Quod cùm dici videatur absurdè, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere. §. Ex præmissis testimoniis asserunt omnes actus, in quantum sunt, esse res bonas; nec aliquid esse malum, id est, peccatum, nisi idem quoque secundùm aliquid bonum sit; et omnium quæ sunt, in quantum sunt, Deum auctorem prædicant: et ejus voluntate omnia esse quæcumque sunt, quæ, in quantum sunt, naturæ sunt.

Objectio contra illos qui dicunt omnes actus, in quantum sunt, esse bonos.

8. Quibus opponitur: Si omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona sunt, et naturæ sunt; ergo adulterium, et homicidium, et similia, in quantum sunt, bona sunt, et naturæ sunt, et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt; quod penitùs absurdum est. His verò sic illi respondent: dicunt equidem adulterium, homicidium, et hujusmodi, non simpliciter actus denotare, sed actuum vitia; actusque ipsos adulterii et homicidii, in quantum sunt, vel in quantum actus sunt à Deo esse, et bonas naturas esse, sed non in quantum adulterium et homicidium sunt. Et ideò non sequi dicunt, si actus qui homicidia et adulteria sunt, à Deo sunt, quòd homicidia et adulteria à Deo sunt.

Alia illorum oppositio contra eosdem.

9. Item aliter eis opponitur: Si aliquid non est malum quod non sit natura vel res bona, quomodò ergo peccata sunt non credere in Deum, non ire ad ecclesiam, et hujusmodi, cùm ista non sint naturæ, imò omninò non sint? Non est enim aliquid, vel res, non ire ad ecclesiam, vel non credere et hujusmodi. Ad quod dicunt, his atque hujusmodi dictionibus quæ videntur privationes simpliciter notare, et nihil ponere, quia per negationem dicuntur, verè aliqua poni, actusque per eas significari. Non credere enim in Christum incredulitatem dicunt; et nomine incredulitatis malum mentis actum significari. Ita etiam cùm dicitur: Non ire ad ecclesiam malum est; non euntis contemptus significatur, id est, voluntas mala vel propositum; hoc est enim declinare à bono, et ideò malum est; sicut, è converso, declinare à malo, bonum est. Sicut ergo declinatio à malo, aliquid ponit, scilicet, voluntatem et propositum vitandi malum (non enim potest esse bonum quod omninò nihil est), ita declinatio à bono quod est significat, scilicet voluntatem et propositum mali. Et secundùm hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio, quam supra posuit Aug., scilicet: Peccatum

(1) Tom. 9, tract. ad caput 1 Joan.

est dictum, etc.

Utrùm malus actus, in quantum peccatum est, sit privatio vel corruptio boni.

10. Potest etiam quæri ab eisdem, cùm peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum; utrùm sit privatio vel corruptio boni in quantum peccatum est; vel non. Si enim in quantum peccatum est, corruptio boni est, cùm corruptio vel privatio boni pœna sit homini; in quantum ergo peccatum est, pœna est. Quod si est, tunc in quantum peccatum est, bonum esse videtur, et à Deo esse. Si autem non in quantum peccatum est, corruptio est, quæritur ergo secundùm quid corruptio sit. Si enim corruptio est, et non in quantum peccatum est, cùm non sit bonum, præterquàm in eo quod peccatum est; ergo in quantum bonum est, corruptio vel privatio boni est. §. Ad quod etiam ipsi dicunt actum malum non in quantum est, neque in quantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed in quantum peccatum est; non tamen in quantum peccatum est, pœna est, vel aliquid quod à Deo sit. Ut enim ex verbis præmissis Aug. colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio activè, non passivè. Nam ideò malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque privat bono. Nam si non privat aliquo bono, non nocet, ut supra Aug. ait. Nocet autem; adimit ergo bonum. Non autem nocet, nisi in quantum peccatum est; ergo in quantum peccatum est, privat bono. Itaque in quantum peccatum est, privatio est vel corruptio boni.

Quomodò in quantum peccatum est, possit corrumpere bonum, cùm nihil sit.

11. Sed cùm nihil sit in quantum peccatum est, quomodò potest bonum corrumpere vel adimere? Aug. te hoc docet in lib. de Naturâ boni, dicens: Abstinere à cibo non est aliqua substantia; tamen substantia corporis si omninò abstineatur à cibo, languescit et frangitur; sic non est substantia peccatum, eo tamen natura animæ corrumpitur.

Quòd peccatum propriè corruptio est animæ, et quomodò.

12. Peccatum verò, id est, culpa, propriè animæ corruptio est. Si autem quæritur in quo possit corrumpi anima, in parabolâ illius qui incidit in latrones qui eum vulneraverunt et spoliaverunt, Luc, 10, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in potestatem diaboli traditur; et tunc per peccatum expoliatur gratuitis bonis, id est, virtutibus; et in naturalibus bonis vulneratur; quæ sunt ratio, intellectus, memoria, et ingenium et hujusmodi, quæ per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illo bono, cujus participatione cætera bona sunt; quo tantò magis privatur, quantò magis se ab eo elongat.

Qualiter homo se elongat à Deo, scilicet per dissimilitudinem quam facit, hoc est peccatum.

13. Ab eo autem se elongat homo per peccatum, non loci distantiâ, quia ubique totus et præsens est omnibus, et omnia in ipso sunt, ut ait Aug. in lib. 83 Quæst., quæst. 20, t. 4, et ipse locus non est. Locus tamen Dei abusivè dicitur templum Dei, non quòd eo contineatur, sed quòd ei præsens sit et inhabitans; id autem anima munda intelligitur. Per peccatum ergo non secundùm locum, aliquis longè fit à Deo; at in eo longè fit, quòd ab ejus similitudine recedit; et tantò longiùs, quantò fit dissimilior. Illa autem, ut Aug. ait in lib. 83 Quæst., quæst. 23, quæ participatione similia sunt Deo, recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliquâ parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cùm similitudo patris filius sit, ex nullâ parte patri possit esse dissimilis; cujus participatione similia sunt, quæcumque Deo similia sunt, et illa possunt recipere dissimilitudinem. Nihil est autem quod hominem adeò Deo dissimilem faciat, quemadmodùm peccatum. Cùm autem peccatum sit privatio vel corruptio boni quæ est in animâ, est etiam privatio vel corruptio boni corporis; sicut corpus hominis privavit beneficio illius immortalitatis et impassibilitatis, quam habuit ante peccatum.

An pœna sit privatio boni?

14. Quæri autem solet utrùm et pœna sit privatio vel corruptio boni. Ad quod facilè responderi potest, si prædicta ad memoriam revocentur. Diximus enim supra, privationem vel corruptionem boni accipi activè vel passivè, id est, secundùm efficientiam vel effectum. Ideòque privatio vel corruptio boni dicitur peccatum, et pœna; sed peccatum secundùm efficientiam, quia privat vel corrumpit bonum; pœna autem secundùm effectum, id est, secundùm passionem, quæ est effectus peccati. Aliud est enim culpa, aliud pœna; alterum est Dei, id est, pœna, alterum, diaboli vel hominis, id est, culpa.

DISTINCTIO XXXVI.

QUOD QUÆDAM SIMUL SUNT PECCATA ET PŒNA PECCATI; QUÆDAM PECCATA ET CAUSA PECCATI, ALIA VERO PECCATA, ET CAUSA, ET PŒNA PECCATI.

1. Sciendum est tamen quædam sic esse peccata, ut sint etiam pœnæ peccatorum. Unde Aug., super illum locum ps. 57: *Supercecidit ignis, et non viderunt solem*, ait: Ignis superbiæ et concupiscentiæ et iræ intelligitur. Istas pœnas pauci vident; ideò eas maximè commemorat Apostolus in Epistolâ ad Romanos, et enumerat multa quæ peccata sunt, et pœna peccati. Inter primum enim peccatum apostasiæ et ultimam pœnam ignis æterni, media quæ sunt, et peccata sunt, et pœna peccati. Gregor. quoque super Ezech. ait: Contemnenti qui non vult pœnitere ponit Deus offendiculum, ut scilicet graviùs impingat. Peccatum enim quod per pœnitentiam citiùs non deletur, aut peccatum est et causa peccati; aut peccatum et pœna peccati, aut peccatum simul et causa et pœna peccati. Unde Moyses, Gen. 15: *Nondùm sunt completa peccata Amorrhæorum.* Et David inquit, psal. 68: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum.* Et alius propheta, Osee: *Sanguis sanguinem tetigit*, id est, peccatum peccato additum est. Paulus quoque ait, Rom. 1: *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*, etc. Et item, 1 Thess. 2: *Ut impleant, peccata sua semper.* Joanni quoque per angelum dicitur Apoc. 22: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ex his testimoniis colligitur peccatum aliquod et peccatum esse, et pœnam peccati.

Ex prædictis quæstio oritur, scilicet an in quantum peccatum est, sit pœna peccati. (Lib. de liber. Arbit., c. 18.)

2. Et ideò meritò quæritur utrùm in quantum peccatum est, sit pœna peccati. Quod non videtur, cùm omnis pœna peccati justa sit. Unde Aug., in lib. Retractationum: Omnis pœna peccati justa est, et supplicium nominatur. Si ergo peccatum quod est peccatum et pœna peccati, in quantum peccatum est, pœna peccati est, cùm omnis pœna justa de justitiâ Dei veniat, videtur in quantum peccatum est justum esse et à Deo provenire. §. Ad quod illi respondent peccatum sic dici pœnam peccati, quia per peccatum in quod merito præcedentis peccati homo labitur deserente Deo, corrumpitur bona natura. Sicut ignis æternus dicitur pœna malorum, quia eo cruciantur; nec tamen ipse cruciatus malorum ignis est, sed per ignem fit in homine. Ita per peccatum corrumpitur natura, et imminuitur bonum naturæ; et est ipsa imminutio et corruptio boni, passio et pœna, et non est essentialiter ipsum peccatum, per quod fit; sed ideò peccatum dicitur, ut præmissum est, quia per peccatum, illicò ut peccat homo, fit in homine illa corruptio, quæ tamen fit Deo auctore. Illa enim pœna sive passio, quæ est boni corruptio, à Deo est. Illius tamen, ut sic dicam, materia et causa est peccatum, quod à Deo non est. Quod videtur Augustinus, tom. 7, notâsse et juxta hunc sensum intellexisse, cùm ait in lib. de Prædestinatione sanctorum, c. 10: Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus. Sed præscivit Deus etiam quæ non est ipse facturus, id est, omnia mala; quia etsi sunt quædam quæ ita peccata sunt, ut etiam pœnæ sint peccati, secundùm illud Apostoli: *Tradidit illos*

Deus in passiones, etc., non tamen peccatum Dei est, sed judicium, scilicet pœna. In Scripturâ enim sæpè nomine judicii pœna intelligitur. Hìc diligenter intendentibus insinuare videtur ea quæ peccata sunt et pœnæ peccati, non in quantum peccata sunt, sed in quantum pœnæ, Dei esse. Nam cùm dixisset Deum non esse facturum mala aliqua, id est, peccata, quia posset ei objici quædam peccata esse etiam pœnas peccati, et pœna peccati omnis justa est, et ideò à Deo est; quasi determinando secundùm quid faciat ea, vel secundùm quid non faciat, addidit reliqua. Juxta verò prædictam intelligentiam peccata sanè dicuntur pœnæ, unde Apostolus, Rom. 1, appellat eas *passiones ignominiæ*, quia, ut ait auctoritas, licèt quædam peccata sint quæ delectant, sunt tamen passiones naturæ non nominandæ, quia per ea corrumpitur natura.

Quòd cùm omne peccatum possit dici pœna, non tamen omne est pœna peccati.

3. Et licèt ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici pœna, non tamen omne potest dici pœna peccati. Pœna enim peccati, ut prædictum est, est illud cujus causa est aliud præcedens peccatum. Nam peccatum sic dicitur pœna peccati respectu præcedentis, sicut dicitur causa peccati respectu sequentis. Quo fit ut idem peccatum et causa sit, et pœna peccati; sed alterius peccati pœna, et alterius causa; ut enim Gregorius, in Moral., ait : Peccatum quod pœnitentiâ non diluitur, suo pondere mox ad aliud trahit. Unde fit ut non solùm peccatum sit, sed et causa peccati; ex illâ quippe culpâ subsequens oritur. Peccatum verò quod ex peccato oritur, non solùm peccatum, sed pœna peccati est, quia justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati merito etiam in alia cadat; *quem enim liberare noluit, deserendo percussit.* Proinde, ut Aug., tom. 7, lib. 5, contra Julianum, c. 3, ait : Præcedentis est hæc pœna peccati, et tamen etiam ipsa peccatum est. Judicio enim justissimi Dei traditi sunt, ut ait Apostolus de quibusdam, sive deserendo, sive alio modo explicabili, sive inexplicabili, in *passiones ignominiæ*, ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantùm sint tormenta, sed et vitiorum incrementa. Illa ergo peccata quæ enumerat Apostolus, quia de superbiâ sunt, non solùm peccata, sed etiam supplicia sunt. Ecce ex his jam fit perspicuum quædam peccata etiam pœnas et causas peccati esse; et illud peccatum esse pœnam peccati, quod causam præcedentem habet peccatum; atque illud peccatum esse causam peccati, quod est meritum sequentis culpæ.

Ex prædictis videtur significari ipsa eadem quæ peccata sunt, esse et pœnas peccati.

4. Sed cùm ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quæ peccata sunt, essentialiter esse pœnas peccati, id est, punitiones peccati. Ad hoc autem inquiunt illi hæc et similia dicta esse secundùm rationem prædictam : et ideò intelligenda fore secundùm præmissam expositionem. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi. (Hilarius, l. 4, de Trin., non longè à medio).

Quòd nobis obviat veritati si quis dicat ipsa peccata esse pœnas peccati essentialiter.

5. In nullo tamen præjudicium factum veritati putatur, si quis dicat ipsa eadem quæ peccata essentialiter, ut ita dicam, esse pœnas, id est, punitiones peccatorum præcedentium, quæ justæ sunt et à Deo sunt. Nec tamen in quantum peccata, à Deo sunt; nec in quantum peccata sunt, pœnæ peccati sunt : et tamen in quantum peccata sunt, privationes boni sunt, sed, ut supra dictum est, causaliter et activè dicuntur privationes.

Apertè ostendit peccata quædam esse pœnam peccati, et pœnam ipsam justam esse à Deo.

6. Quòd autem quædam peccata pœnæ sint, et ipsa pœna justa sit et à Deo sit, evidenter tradit Aug., tom. 1, in lib. Retractationum, c. 9; et lib. de liber Arbitr, l. 3, c. 18, ita dicens quædam necessitate fieri ab homine quæ mala sunt, et eadem justa pœna peccati sunt. Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda, ubi homo vult rectè facere et non potest. Unde et illud Apostoli, Rom. 7 : *Non quod volo facio bonum, sed quod odi malum hoc ago.* Et illud, Gen. 2 : *Caro concupiscit adversùs spiritum, et spiritus adversùs carnem.* Hæc enim invicem sibi adversantur, ut non ea quæ vultis faciatis, sed hæc omnia ex illâ mortis damnatione sunt. Nam si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non recéditur ab eo modo quo naturaliter factus est homo, cùm hæc facit, ea utique facit quæ debet. Si autem homo, quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut sit bonus, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem se esse debere videt, pœnam istam esse quis dubitet? Omnis autem pœna si peccati pœna est, justa est, et supplicium nominatur. Si autem injusta est pœna, quoniam pœnam esse nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porrò quia de omnipotentiâ Dei et justitiâ dubitare dementis est, justa est hæc pœna, et pro peccato aliquo impenditur. Non enim quisquam injustè dominans aut surripere hominem potuit velut ignoranti Deo, aut extorquere invito tanquàm invalidiori, ut hominem injustâ pœnâ cruciaret. Relinquitur ergo ut hæc pœna justa de damnatione hominis veniat. His atque aliis pluribus testimoniis docetur quædam esse peccata et pœnas peccati essentialiter. Aug., lib. 3 de libero Arbitrio; c. 18, tom. 8

De quibusdam quæ sine dubio peccata sunt et pœnæ, ut ira, invidia.

7. Præterea nullatenùs ambigendum est quædam peccata absque ullo scrupulo pœnas esse, ut invidia, quæ est dolor alieni boni, et ira; quæ etiam non in quantum pœnæ sunt, peccata sunt; ita etiam de cupiditate et timore, et aliis hujusmodi, sentiendum est. Unde Aug., in lib. 83 Quæstionum, quæst. 77, tom. 4, ait : Omnis perturbatio, passio; omnis cupiditas, perturbatio. Omnis ergo cupiditas, passio. Omnis verò passio cùm est in nobis, ipsâ passione patimur. Omnis ergo cupiditas cùm est in nobis, ipsâ cupiditate patimur; et in quantum cupiditas est, patimur eâ. Omnis autem passio in quantum ipsâ patimur, non est peccatum; ita et de timore. Non enim consequens est ut si patimur timorem, ideò non sit peccatum, quia multa sunt peccata quæ patimur, sed non in quantum patimur eis.

Quòd verbis Augustini præmissis quædam sententia Hieronymi obviare videtur.

8. Illud autem diligenter est annotandum, quòd supra positis verbis August. dicentis quædam necessitate facta esse improbanda et mala, videtur obviare quod Hieron. ait in Explanatione fidei, in tom. 4, ad Damasum papam, dist. 28, hujus 2; quod licèt supra sit positum, tamen ut perfectiùs sciatur, iterare non piget. Execramur, inquit, eorum blasphemiam qui dicunt impossibile aliquid homini à Deo esse præceptum, et mandata Dei non à singulis, sed ab omnibus in commune posse servari. Et paulò post : Et tam illos errare dicimus, qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quàm illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Ecce Hieronymus dicit errorem esse, si quis dicat hominem vitare peccatum non posse, qui autem dicit quædam necessitate fieri, quædam dicit non posse vitari. Cùm ergo id Augustinus dicat, videtur aut erroris esse quod tradit, aut non esse verum quod Hieron. ait.

Determinatio contrarietatem submovens de sanctorum medio.

9. Ad quod dici potest, quia Augustinus secundùm statum hujus miseriæ (ad quam pertinet ignorantia et difficultas, ut idem ait in libro 13 de libero Arbitrio, c. 18, quæ ex justâ damnatione descenderunt) illud tradidit, ubi et venialia peccata inclusit. Hieron. verò tantùm de mortalibus peccatis loquitur, quæ unusquisque gratiâ illuminatus vitare valet; vel de ho-

mine secundùm statum liberi arbitrii ante peccatum, illud ait.

Epilogum facit ad alia transiturus.

10. Satis diligenter eorum posuimus sententiam, qui dicunt omnes actus naturas bonas esse, et in quantum sunt bonos esse. In quo tractatu quædam interseruimus, quæ non ex eorum tantùm personâ accipienda sunt, quia ab omnibus catholicè sapientibus absque hæsitatione tenentur; atque auctoritatum testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus essentiâ suî, id est, in quantum sunt, esse bonos, quosdam verò in quantum inordinatè fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantùm essentiâ, sed etiam genere, bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiæ; quosdam verò actus absolutè ac perfectè bonos dicunt, quos non solùm essentia vel genus, sed etiam causa et finis, commendat: ut sunt illi qui ex bonâ voluntate proveniunt, et bonum finem metiuntur.

DISTINCTIO XXXVII.

ALIORUM PONIT SENTENTIAM QUI DICUNT MALOS ACTUS NULLO MODO ESSE A DEO, NEC ESSE BONOS SIVE IN EO QUOD SUNT, SIVE ALIO MODO.

1. Sunt autem et alii plurimi longè aliter de peccato et de actu sentientes: asserunt enim voluntatem malam et actum malum peccata esse, et nullâ ratione bona, nec secundùm aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt. *Sine eo* namque, ut ait evangelista Joan., c. 1, *factum est nihil*, id est, peccatum quod dicitur esse nihil; non quia non sit actio vel voluntas mala, quæ aliquid est, sed quia à vero esse separat homines, et ad malum trahit; et sic ad non esse deducit. Qui enim à summi boni participatione recedunt, quod solum verè ac propriè est, meritò non esse dicuntur. Ideòque Augustinus, tom. 9, tract. 1, dicit super Joannem, peccatum nihil esse, nihilque fieri cùm peccant homines. Hâc ergo ratione astruunt peccatum nihil esse, qui à vero esse hominem elongat. Voluntatem malam atque actionem sive locutionem malam peccatum esse dicunt, quia prævaricatio et inobedientia hæc sunt, et contra legem Dei fiunt, quæ tamen sunt, sed ab homine vel diabolo, non à Deo. Nullatenùs enim hæc à Deo esse dicunt, sive in quantum sunt, sive alio modo.

Qualiter determinent verba Augustini præmissa, quibus ait: Omne quod est, in quantum est, bonum est.

2. Illa quoque Augustini verba quibus dicit omne quod est, in quantum est, bonum esse et Deum habere auctorem, de naturâ sive de substantiis tantùm accipienda fore tradunt. Substantiæ verò nomine atque naturæ dicunt significari substantias ipsas, et ea quæ naturaliter habent, scilicet quæ concreata sunt eis; sicut anima naturaliter habet intellectum et ingenium, et voluntatem et hujusmodi, quod ex verbis Augustini præmissis colligitur, ubi hominem appellat bonam naturam, et malum hominem malam naturam. Secundùm hanc ergo assertionem vel acceptionem mali actus non sunt naturæ vel substantiæ, nec etiam boni actus, quod utique videtur Augustinus innuere in lib. Retractationum, c. 30, distinguens inter substantias sive naturas, et bonas actiones sive malas. Aperiens enim quomodò intelligendum sit quiddam in lib. de verâ Religione ab eo traditum, ait: Hoc de substantiis atque naturis dictum est. Inde enim disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis. Apertè hìc videtur dividere inter naturas sive substantias, et actiones sive peccata. Ideòque asserunt præfati doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias; quæ si malæ sunt, peccata sunt, neque à Deo sunt. Quòd verò mali actus non sint naturæ, August. videtur notare in primâ responsione contra Pelagianos (1) ita dicens: Opera diaboli quæ vitia dicuntur, actus sunt, non res. Idem in quartâ responsione, ibid., in principio: Omne malum natura non est, sed actus accidens alicui ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est, Deus non fecit; quia natura est omne quod fecit. Item, ibid.: Omne quod naturâ bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus.

Secundùm hoc res aliquæ sunt quæ à Deo non sunt, quibus homines mali sunt.

3. Ex quo colligitur res aliquas esse quæ à Deo non sunt, eisque homines mali sunt. Quod nihilominùs et ipsi concedunt, innitentes verbis Augustini superiùs positis, qui in Ench., cap. 19, determinans illa verba prophetæ, Isai. c. 5: *Væ his qui dicunt bonum malum!* dicit de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum. Sunt ergo aliquæ res quibus homines mali sunt. Id autem, quo homo fit deterior, à Deo non est; quia, ut ait Augustinus in t. 4, libro 83 Quæst., q. 3: Deo auctore non fit homo deterior. Non est ergo Deus auctor rerum quibus homo deterior fit. At sunt aliquæ res, ut dictum est, quibus homines mali fiunt, quia peccata ipsæ sunt. Ideòque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est, eorum quæ peccata sunt.

Ex parte eorum præmissæ opponitur sententiæ in illo verbo: Deus auctor malorum non est.

4. In hoc autem verbo superiorum sententiæ rectè opponitur, qui dicunt Deum non esse auctorem eorum quæ mala sunt, in quantum mala sunt, sed in quantum sunt; et in quantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid ergo mirum si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihil sunt, cùm nihili nullus auctor existere queat? Ideòque cùm dicitur Deus esse auctor omnium quæ sunt, bonorum isti subintelligi volunt. Bona autem illa esse dicunt, quæ naturaliter sunt. Ea verò naturaliter esse dicunt, non solùm quæ substantiæ sunt vel concreata substantiis, qualiter supra acceperunt, sed omnia quæ naturam non privant bono. Et ita secundùm eosdem multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de naturâ sive de substantiâ, vel de his quæ naturaliter sunt, sermo occurrit. Sed super illum locum psal. 68: *Non est substantia*, ita Augustinus, tom. 8, de substantiâ disseruit, ut præmissæ sententiæ videatur consentire dicens: substantia intelligitur illud quo sumus quidquid sumus, homo, pecus, terra, sol: omnia ista substantiæ sunt; eo ipso quo sunt naturæ, ipsæ substantiæ dicuntur. Nam quòd nulla est substantia, nihil omninò est; substantia ergo est aliquid esse. Deus fecit hominem substantiam, sed per iniquitatem lapsus est homo à substantiâ in quâ factus est; iniquitas quippe ipsa non est substantia. Non enim iniquitas est natura quam formavit Deus, sed iniquitas est perversio quam fecit homo. Naturæ omnes per ipsum factæ sunt; iniquitas per ipsum non facta est, quia iniquitas non est substantia. In illo hymno trium puerorum universa creatura laudans Deum commemoratur. Laudant enim omnia Deum, sed quæ fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non avaritia. Omnia reptilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia. Vitia enim ex nobis et ex nostrâ voluntate habemus, et vitia non sunt substantia. Intendant diligenter his verbis præmissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de naturâ vel substantiâ mentionem facit. Illarum verò sententiarum judicium prudenti lectori, cui utriusque sententiæ notitiam plenariè dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quæ adhuc nobis supersunt tractanda festinantes.

Quòd de peccato non de pœnâ intelligitur, cùm dicitur: Deus non est auctor mali.

5. Cùm igitur in hoc omnes consentiant catholici tractatores, scilicet quòd Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine pœnas sicut peccata, generaliter includas. Pœnarum enim Deus auctor est, sicut ipse per prophetam ait, Amos 3: *Non est malum in civitate quod Deus non fecerit.* Item Isai. 45, ex personâ suâ ait: *Ego sum Deus, creans malum, et faciens bonum.* Ecce hìc dicitur creâsse et fecisse malum; sed mali nomine pœna intelligitur,

(1) Quæ contra Pelagianos hypognosticon dicitur, in fine, tomo 7.

non peccatum: sicut è converso, cùm dicitur Deus non esse auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Ideòque Aug., qui dixerat, tom. 4, in lib. 83 Quæst., l. 1, c. 26, q. 21, quòd Deus auctor mali non sit, in libro 1 Retractationum quomodò intelligendum sit aperit, dicens : Videndum est ne malè intelligatur quod dixi : Deus auctor mali non est, qui et omnium quæ sunt auctor est; quia in quantum sunt, in tantum bona sunt. Et ne hinc putetur non ab illo esse pœnam malorum, quæ utique malum est his qui puniuntur; sed hoc ita dixi, sicut dictum est, Sap. 1 : *Deus mortem non fecit;* cùm alibi scriptum sit, Eccl. 11: *Mors et vita à Domino est.* Malorum ergo pœna quæ à Deo est, malum est quidem malis; sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod justum est. Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem, quia non fecit illud pro quo mors infligitur, id est, peccatum. Audisti, lector, causam dictorum, ex quâ sana intelligentia firmatur, cùm dicitur : Deus non auctor mali, et : Deus mortem non fecit.

DISTINCTIO XXXVIII.

DE VOLUNTATE ET EJUS FINE, EX QUO ET IPSA JUDICATUR.

1. Post prædicta, de voluntate ejusque fine disserendum est. Sciendum ergo est quòd ex fine suo, ut ait Aug., voluntas cognoscitur utrùm recta an prava sit. Finis autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, ipse Deus. Malæ verò finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud in quo non debet voluntas quiescere. Finem verò bonum insinuat Propheta dicens : *Omnis consummationis vidi finem*, etc. Charitas ergo cujus latum mandatum est, finis omnis consummationis est, id est, omnis bonæ voluntatis et actionis, ad quam omne præceptum referendum est. Unde Aug., in Ench., lib. 11, de Trin., c. 6, t. 3 : Omnia præcepta divina referuntur ad charitatem. De quâ dicit Apostolus, 1 Tim. 1 : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ.* Omnis itaque præcepti finis charitas est, id est, ad charitatem refertur omne præceptum. Quod verò ita fit vel timore pœnæ, vel aliquâ intentione carnali, ut non referatur ad charitatem quæ est dilectio Dei et proximi, nondùm fit quemadmodùm oportet fieri, quamvis fieri videatur. Tunc enim rectè fiunt quæ mandat Deus, et quæ consilio monet, cùm referuntur ad dilectionem Dei et proximi. His verbis apertè insinuatur quis sit rectus finis voluntatis sive actionis bonæ, scilicet charitas, quæ et Deus est, ut supra ostendimus.

Quòd Deus est finis omnis bonæ actionis, quia charitas est; nec tantùm Spiritus sanctus, sed etiam Christus, et Pater; nec hi sunt tres fines, sed unus.

2. Qui ergo charitatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem; unde et *Christum finem legis ad justitiam* dicit Apostolus, Rom. 10, esse *omni credenti.* Et rectè dicitur Christus finis legis ad justitiam, quia, ut ait Aug. in libro Sententiarum Prosperi, in Christo lex justitiæ non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso, et in ipso est; et ultra quem non est quò spes se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem cùm pervenerit currentis intentio, non habet quò ampliùs possit venire, sed habet id in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus Deus Pater est, et Filius, et Spiritus sanctus, nec hi tres sunt tres fines, sed unus finis, quia non tres dii, sed unus Deus.

Quòd omnes bonæ voluntates unum habent finem; et tamen quædam bonæ diversos fines sortiuntur.

3. Sed quæritur utrùm omnes bonæ voluntates unum tantùm habeant finem? De hoc August., in 11 lib. de Trin., cap. 6, ita ait : Aliæ atque aliæ voluntates suos proprios fines habent; qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis quâ volumus beatè vivere, et ad eam pervenire vitam, quæ non refertur ad aliud, sed amanti per seipsam sufficiat, quemadmodùm voluntas videndi finem habet visionem, et voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem. Altera vero est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cujus item finis est visio transeuntium. Ad quod etiam prædictæ referuntur voluntates. Item (ibidem) rectæ sunt voluntates, et omnes sibimet religatæ, si bona est illa ad quam cunctæ referuntur. Si autem prava est, pravæ sunt omnes; et ideò rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur. Pravarum autem et distortarum voluntatum implicatio vinculum est, quo alligabitur qui hoc agit, ut *projiciatur in tenebras exteriores*, Matth. 22. His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur plures in fidelibus rectas esse voluntates proprios ac diversos fines habentes; et tamen unum eumdemque, quia omnes referuntur ad unum qui est finis finium; de quo paulò ante diximus; ita è converso fortè est et in malis.

Quædam huic sententiæ videntur adversari.

4. Verùmtamen huic sententiæ, quâ dictum est fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi August. admonet, ne scilicet nobis duos fines constituamus, ita inquiens in lib. de Sermone Domini in monte, tom. 4, c. 24 : Non debemus ideò evangelizare ut manducemus, sed ideò manducare ut evangelizemus; ut cibus non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adjicitur ut illud impleatur. *Quærite primùm regnum Dei, et hæc omnia adjicientur vobis*, Matth. 6. Non dixit : Primùm quærite regnum Dei, et deinde quærite ista, quamvis sint necessaria; sed ait : Hæc omnia adjicientur vobis, id est, hæc consequentur si illa quæratis, ne cùm ista quæritis, illinc avertamini; aut ne duos fines constituatis, ut et regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud, ergo propter regnum Dei tantùm debemus operari omnia, non solam vel cum regno Dei mercedem corporalem meditari. Ecce hìc apertè dicit ne duos fines nobis constituamus, sed unum tantùm, id est, regnum Dei, cùm supra dixerit bonas voluntates alias et alias proprios habere fines.

Hìc ostenditur quomodò, licèt videantur, non repugnent prædicta.

5. Hæc autem sibi non repugnare animadvertit, qui verbis præmissis simplici oculo diligenter intendit; qui enim dixit, ne duos fines nobis constituamus, sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse præmisit quòd debemus manducare ut evangelizemus. Cùm autem hoc ita facimus, actionis illius finem Evangelium constituimus; sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter Evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Duos igitur fines nobis in manducando constituimus. Sed ita facientes numquid peccamus? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cùm ergo ait, ne duos fines nobis constituamus, fines in diversa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur; ita et cùm dicit, propter regnum Dei tantùm omnia agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditandam, ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem, ita quòd non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetamus, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam æternam, petimusque etiam temporalia à Deo, Luc. 12; si ea petimus propter vitam æternam, non offendimus; neque sinistra tunc scit quid facit dextera, Matth. 6, quia mercedem temporalem non propter se meditamur, sed propter regnum Dei, ut sit læva sub capite, et dextera in amplexu, Cant. 2. Alioqui si hæc temporalia propter se quærimus sicut æterna, miscetur dextræ sinistra. Ideòque cùm Dominus dixerit, Matth. 6 : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*, alibi ait : Matth. 5 : *Sic luceant opera vestra bona coram hominibus, ut glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est.* Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut

omnia quæ facimus, omniumque fines, ad eum referamus.

De differentiâ voluntatis, intentionis, et finis.

6. Solet etiam quæri quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui, quia voluntas est quâ volumus aliquid; finis verò voluntatis est, vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas; vel potiùs aliud propter quod illud volumus. Intentio verò interdùm pro voluntate, interdùm pro fine voluntatis accipitur; quæ diligens ac pius lector in Scripturâ ubi hæc occurrunt, discernere studeat. Finis verò voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde August. super illum locum psal. : *Scrutans corda et renes*, sic ait : Deus solus scrutatur corda, id est, quid quisque cogitet; et renes, id est, quid quemque delectet; quia finis curæ et cogitationis est delectatio, ad quam curâ et cogitatione nititur quisque pervenire. Et paulò post : Opera nostra quæ sunt in dictis et factis, possunt homines videre; sed quo animo fiant, et quò venire cupiant, solus Deus videt, qui cùm videt cor esse in cœlo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, id est, cùm bonæ sunt cogitationes et earum fines, dirigit justum. Idem super alterius psal. locum illum, scilicet : *In laqueo isto quem absconderunt, comprehensus est pes eorum*, dicit : Pes animæ amor est, quia si pravus est, dicitur cupiditas vel libido; si rectus, dicitur charitas. Eo movetur anima quasi ad locum quò tendit, id est, ad delectationem bonam vel malam, quò se pervenisse per amorem lætatur. Finis ergo voluntatis, ut præmissum est, dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus; et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus; ut, verbi gratiâ, si velim esurientem reficere ut habeam vitam æternam, voluntas est quâ volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis; intentio verò est, quâ sic ad vitam pervenire volo. Finis verò supremus est ipsa vita, ad quam et alius finis refertur.

An illa intentio sit voluntas.

7. Sed quæritur utrùm intentio talis sit voluntas, et si voluntas est, an in hoc opere sit una eademque voluntas, quâ volo reficere esurientem, et quâ volo habere vitam æternam. Videtur nempe talis intentio voluntas esse : ut enim voluntas est quâ volo reficere pauperem, ita et voluntas est quâ per illud volo habere vitam. Et alia quidem videtur voluntas esse quâ volo habere vitam, et alia quâ pauperi subvenire volo. Sed ista ad illam refertur. Nam etsi hoc ita placeat, ut in eo cum aliquâ delectatione voluntas acquiescat, nondùm est tamen illud quò tenditur, sed hoc ad illud refertur, ut illud deputetur tanquàm patria civis, istud verò tanquàm refectio vel mansio viatoris. Aug., lib. 11 de Trinit., c. 6. Et sunt istæ voluntates affectus sive motus mentis, quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra docente August. didicimus, altera quæ ex istâ nectitur, voluntas scilicet per fenestras videndi transeuntes; ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant quòd una sit voluntas et hìc et ibi, sed propter subjectorum multiplicitatem diversitas memoratur voluntatum. Cæterùm quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur utrùm recta sit an prava, peccatum an gratia; et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

DISTINCTIO XXXIX.

CUM VOLUNTAS SIT DE HIS QUÆ HOMO NATURALITER HABET, QUARE PECCATUM FORE DICATUR, CUM NULLUM ALIUD NATURALE PECCATUM SIT.

1. Hìc autem oritur quæstio satis necessaria, ex superioribus causam trahens. Dictum est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus et memoria. Quæ autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt, quia non valet vitium bonitatem in quâ Deus eam fecit, penitùs consumere; ut, verbi gratiâ, intellectus, vel ratio, et ingenium, ac memoria, etsi vitiis ac peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur; sicut Augustinus de ratione quæ est imago Dei, in quâ facti sumus, evidenter ostendit, in 15 lib. de Trinitate, cap. 8. Hæc est, inquit, imago in quâ homines sunt creati, quâ cæteris animalibus præsunt; quæ creatura in rebus creatis excellentissima, cùm à Deo justificatur, à deformi formâ in formosam mutatur formam. Erat enim etiam inter vitia natura bona. Hæc autem imago, ratio est vel intellectus. Cùm ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitiis subjaceat? Ad hoc facilè respondent qui dicunt omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona esse; quia et ipsam voluntatem, in quantum est, vel in quantum voluntas est, ut supra posuimus, bonum esse asserunt; sed in quantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter quæri si voluntas, in quantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio, et ingenium et hujusmodi, cùm inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata verò sunt, sicut voluntas, cùm ad rectum finem non tendunt, eorumque actus prævaricationes existunt. Ad quod illi dicunt voluntatis nomine aliquando vim, scilicet, naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem ipsa naturaliter animæ insita, nunquàm peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi; sed actus hujus vis qui voluntas dicitur, tunc peccatum est, quando inordinatus est.

Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sint peccata.

2. Sed adhuc quæritur quare hujus naturalis potentiæ actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet, potentiæ memorandi, cujus actus est memorare, et potentiæ intelligendi, cujus actus est intelligere. Ad quod et ipsi dicunt quia alterius generis est actus ille voluntatis, quàm actus memoriæ vel intellectûs. Hic enim actus est ad aliquid adipiscendum vel non admittendum, qui non potest esse ex malis, quin sit malus. Velle enim mala malum est, sed intelligere vel memorare mala malum non est. Quamvis eorum quidam etiam hos actus malos esse interdùm non improbè asserant. Memorat enim interdùm quis malum ut faciat, et quærit intelligere verum ut sciat impugnare. Ecce qualiter solvitur præmissa quæstio ab his qui tradunt omnia esse bona in quantum sunt. Qui verò dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, breviùs respondent, dicentes actum voluntatis non esse de naturalibus; sed vim ipsam et potentiam volendi, quæ semper bonum est, et in omnibus est, etiam in parvulis, in quibus nondùm est ejus actus.

Quomodò intelligendum sit illud : Et homo etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.

3. Præterea quæri solet quomodò intelligendum sit quod ait Ambr., in tom. 4 commentarii ad cap. 7 ad Rom. : *Non enim quod volo, illud ago, sed quod nolo, illud facio.* Dicit enim quòd homo subjectus peccato facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Sed voluntas hæc semper caret effectu, nisi gratia Dei adjuvet et liberet. Si homo subjectus peccato est, vult quidem malum et operatur, quia servus est peccati, et ejus voluntatem, sicut supra dixit Augustinus, c. 18, libenter facit. Quomodò ergo naturaliter vult bonum? An est eadem voluntas, id est, idem motus, quo libenter peccato servit, et quo naturaliter vult bonum? Si non eadem voluntas, quæ ergo istarum est, quâ cùm homo justificatur, à servitute peccati liberatur? Ut enim disseruimus superiùs, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat, quæ voluntatem hominis præparat adjuvandam et adjuvat præparatam. Sed quæ est illa voluntas, an illa quæ naturaliter vult

donum? an illa quæ libenter servit peccato, si tamen duæ sunt voluntates? Proposita est quæstio profunda, quæ variâ à diversis expositione determinatur. Alii enim dicunt duos esse motus: unum quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter, et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus naturæ humanæ in primâ conditione, in quâ creati sine vitio sumus, quæ propriè natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in lib. de Fide ad Petrum, tom. 3, c. 25, scriptum est: Firmissimè tene primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio, quòd possent si vellent propriâ voluntate peccare, eosque non necessitate, sed propriâ voluntate peccâsse. Rectè ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in rectâ et bonâ voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quæ etiam, ut ait Hieron. (1), in Caïn non potuit extingui, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt motum esse quo mens relictâ superiorum lege subjicit se peccatis, eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequàm adsit alicui gratia, dominatur et regnat in homine, alterumque deprimit motum; uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratiâ ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur, et adjuvatur ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam verò licèt naturaliter homo velit bonum, non tamen absolutè concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potiùs malam. Alii autem dicunt unam esse voluntatem, id est, unum motum, quo naturaliter vult homo bonum, et ex vitio vult homo malum, eoque delectatur: et in quantum vult bonum, naturaliter bonus est; in quantum malum vult, malus est.

DISTINCTIO XL.

AN EX FINE OMNES ACTUS PENSARI DEBEANT, UT SIMPLICITER BONI VEL MALI DICANTUR.

1. Post hæc de actibus adjiciendum videtur utrùm et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licèt enim secundùm quosdam omnes boni sint, in quantum naturaliter sunt; non tamen absolutè dicendi sunt omnes boni, nec omnes remunerabiles, sed quidam simpliciter mali dicuntur, sicut et alii boni. Nam simpliciter ac verè sunt boni illi actus, qui bonam causam et intentionem, id est, qui voluntatem bonam comitantur, et ad bonum finem tendunt; mali verò simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambros. ait: Affectus tuus operi tuo nomen imponit. Et August. (2) super psal. 31: Nemo computet bona opera sua ante fidem. Ita enim videntur mihi esse ut magnæ vires, et cursus celerrimus præter viam; quia ubi ipsa fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valdè attendas quid homo faciat, sed quid cùm facit attendat, quò lacertos optimæ gubernationis dirigat. His testimoniis insinuari videtur ex affectu et fine opera bona esse vel mala. Quibus consonat quod Veritas in Evangelio, Matth. 7, ait: *Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.* Nomine arboris non natura humanæ mentis, sed voluntas intelligitur; quæ si mala fuerit, non bona, sed mala opera facit; si verò bona fuerit, bona, non mala opera facit.

Utrùm omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.

2. Sed quæritur utrùm omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bonâ bonus, et ex malâ malus sit omnis actus. Secundùm quos quilibet actus potest esse bonus, si bonâ intentione geratur. Aliis autem videtur quòd quidam actus in se mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant. Quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit bonum aliquando non benè fieri. Quod enim quis invitus vel necessitate facit, non benè facit; quia non bonâ facit intentione, ut ait Augustinus, tom. 8, tract. 8, super 1 Joan. Servilis, inquit, timor non est in charitate; in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum; et si bonum fiat, non tamen benè. Nemo enim invitus benè facit etiamsi bonum est quod facit. Ecce habes quòd aliquis non benè facit illud quod bonum est. Facit ergo quod bonum est intentione non bonâ. Ideò asserunt illi quædam opera esse talia, quæ sic bona sunt, quòd mala esse non possunt, quocumque modo fiant; sicut è converso, quædam sic sunt mala, ut non possint esse bona, quâcumque ex causâ fiant. Alia autem esse opera quæ ex fine vel causâ bona sunt vel mala, et ad illa referunt sanctorum testimonia, quibus ex affectu vel intentione judicium operum pensari dicunt. Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona vel mala ex intentione et causâ, præter quædam quæ per se peccata sunt.

3. Sed Augustinus evidentissimè docet in libro contra mendacium, cap. 7, in tom. 4, omnes actus secundùm intentionem et causam judicandos bonos vel malos, præter quosdam, qui ita sunt mali, ut nunquàm possint esse boni etiamsi bonam videantur habere causam. Interest, inquit, plurimùm quâ causâ, quo fine, quâ intentione quid fiat. Sed ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nullâ velut bonâ intentione facienda sunt. Et quippe opera hominum, si causas habuerint bonas vel malas, nunc sunt bona, nunc mala, quæ non sunt per seipsa peccata: sicut victum præbere pauperibus bonum est, si fit causâ misericordiæ cum rectâ fide: et concubitus conjugalis quando fit causâ generandi, si eâ fide fiat, ut gignantur regenerandi. Hæc rursùs mala sunt, si malas habeant causas: velut si jactantiæ causâ pascitur pauper, aut lasciviæ causâ cum uxore concumbitur, aut filii generentur non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cùm verò opera ipsa per se peccata sunt, ut furta, stupra, blasphemiæ, quis dicat causis bonis esse facienda, vel peccata non esse; vel, quod est absurdius, justa peccata esse? Quis dicat: Furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus; aut: Falsa testimonia proferamus, non ut inde innocentes lædantur, sed potiùs salventur? Duo enim bona hìc sunt: ut inops alatur, et innocens non puniatur. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam cum quâ fit, homo de morte liberetur? Testamenta etiam vera cur non supprimimus, et falsa supponimus, ne hæreditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potiùs qui indigentes adjuvant? Cur non fiant illa mala propter hæc bona, si propter hæc bona nec illa sunt mala? Cur non ab immundis meretricibus quas ditant stupratores, rapiat divitias vir bonus, ut indigentibus eas largiatur, cùm nullum malum malum sit si pro bono fiat? Quis hoc dicat, nisi qui res humanas moresque conatur et leges subvertere? Quod enim facinus non dicatur rectè fieri posse, nec impunè tantùm, verùm etiam gloriosè, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et præmium; si semel consenserimus in malis actibus, non quid fiat, sed quare fiat esse quærendum, ut quæcumque pro bonis fiant causis, nec ipsa mala esse judicentur? At justitia meritò punit eum qui dicit se subtraxisse superflua diviti, ut præberet pauperi; et falsarium qui alienum corrumpit testamentum, ut is esset hæres qui faceret eleemosynas largas, non ille qui nullas; et eum qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illam cum quâ fecit, hominem de morte liberaret. Sed dicet aliquis: Ergo æquandus est fur cuilibet furi qui voluntate misericordiæ furatur? Quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideò quisquam est bonus, quia pejor est unus. Pejor enim est qui concupiscendo, quàm qui miserando furatur. Sed si furtum omne peccatum est,

(1) In commentario ad cap. 1 Ezechielis super eo loco: *Et scintillæ quasi aspectus æris candentis;* in tomo 5.

(2) Tom. 1, in lib. Offic., l. 1, c. 3; tom. 8, præfat. ad illum psal

ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicat esse peccandum, etiamsi aliud sit gravius, aliud levius peccatum? (Lib. eod., c. 8.) Nunc autem quærimus quis actus peccatum sit vel non; non quid gravius sit vel levius. Intende, lector, propositis verbis totâ mentis consideratione, quæ non inutilem habent exercitationem; et dignosces quis actus sit peccatum, qui, scilicet, malam habeat causam; nec ille tantùm, quia sunt nonnulli actus qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur quia non semper ex fine judicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quæ per se peccata sunt. Illa enim cùm quis gesserit pro aliquâ bonâ causâ, bonum videtur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava. In quibus aliqui ponunt actum Judæorum, qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Dei obsequium; et tamen voluntatem eorum et actionem perversam fore asserunt. De bonis autem nulla fit exceptio in præmissis verbis August. quin omnis voluntas bona ex fine sit bona; et ex fine et voluntate omnis actio bona, bona est. Sed non omnis mala voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est; et omnis quæ habet malam causam mala est, sed non omnis quæ bonam causam habet bona est. Ideòque cùm ex affectu dicitur nomen imponi operi, in bonis operibus generaliter vera est hæc regula; sed in malis excipiuntur illa quæ per se mala sunt. Omnia ergo hominis opera secundùm intentionem et causam judicantur bona vel mala, exceptis his quæ per se mala sunt, id est, quæ sine prævaricatione fieri nequeunt.

Quidam dicunt prædicta non posse fieri bono fine.

4. Quæ tamen quidam contendunt nunquàm habere bonam causam. Qui enim aliena furatur ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut aiunt, furatur. Non enim bonum est aliena pauperibus erogare. Qui enim de rapinâ sacrificium Deo offert, idem facit, ut ait auctoritas, Eccl. 34, ac si filium in conspectu patris victimet, vel sacrificium carnis Deo offerat. Abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem per adulterium à morte liberare, malum esse dicunt. Etsi enim bonum sit hominem à morte liberare, tamen sic hominem liberare, malum esse asserunt. Ideòque Aug. in superioribus dicunt temperâsse sermonem cautèque locutum, ubi ait ea quæ constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nullâ velut bonâ intentione facienda. Non enim simpliciter dixit bono fine et bonâ intentione, sed addidit quasi et velut; quia talia non fiunt bono fine et bonâ intentione, sed intentione quæ videtur bona, et fine qui putatur bonus, sed non est. Nec ideò accepit August. ista, ut aiunt, quin causas habeant malas; sed quia causas habent quæ videntur bonæ, sunt tamen malæ.

DISTINCTIO XLI.

AN OMNIS INTENTIO VEL ACTIO EORUM QUI CARENT FIDE SIT MALA.

1. Cùmque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat, non immeritò quæri potest utrùm omnis intentio, omneque illorum opus malum sit, qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides, nec intentio bona, nec opus bonum esse videtur. Quod à quibusdam non irrationabiliter astruitur, qui dicunt omnes actiones et voluntates hominis sine fide malas esse, quæ fide habitâ bonæ existunt; unde Apostolus ait, Rom. 14: *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Quod exponens August., in lib. Sententiarum Prosperi, c. 105, dist. 38, ait: Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est sine summo bono; ubi deest agnitio æternæ veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. Et Jacobus in Epistolâ canon., c. 2, ait: *Qui offendit in uno*, scilicet in charitate, *factus est omnium reus.* Qui ergo fidem et charitatem non habet, omnis ejus actio peccatum est, quia ad charitatem non refertur. Quod enim ad charitatem non refertur, ut supra meminit Aug., non fit quemadmodùm fieri oportet, ideòque malum est. Non ergo mandata custodit, qui charitate caret, quia sine charitate nullum mandatorum custoditur; unde Aug. super Epistolam ad Gal., ait: Custoditionem legis dicit Apostolus, Rom. 13, non inebriari, non occidere, non mœchari, et alia hujusmodi ad bonos mores pertinentia, quæ sine charitate, fide, et spe, impleri non possunt. Nullum ergo mandatum implet, nullum bonum opus facit, qui fidem charitatemque non habet. *Impossibile est* enim, ut ait Apostolus, Heb. 11, *sine fide* aliquid *placere Deo.* Quæ ergo sine fide fiunt, bona non sunt; quia omne bonum placet Deo.

Quæ præmissæ sententiæ objiciuntur ex verbis Augustini.

2. His autem objicitur quod supra dixit Aug., scilicet quòd in servili timore, etsi bonum fiat, non tamen benè. Nemo enim invitus benè facit, etiam si bonum est quod facit. Hìc enim dicit bonum fieri, sed non benè, ab illo qui charitatem non habet. Qui enim serviliter timet, charitate vacuus est; de quo tamen hìc dicit, quia bonum facit, sed non benè. Qui etiam super illum locum psal. 83: *Turtur invenit nidum sibi, ubi ponat pullos suos*, lib. Confes., n. 1, c. 12, dicit quòd Judæi, hæretici, et pagani opera bona faciunt, quia vestiunt nudos, et pascunt pauperes, et hujusmodi; sed non in nido Ecclesiæ, id est, in fide; et ideò conculcantur pulli eorum. Quibus illi respondent, dicentes bona opera appellari hujusmodi quæ sine charitate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod evidenter supra August. docuit; sed quia bona essent, si aliter fierent; quæ in suo genere sunt bona, sed ex affectu sunt mala.

Aliorum sententia de præmissâ quæstione, quâ quærebatur si omnis actio eorum mala est, qui fidem non habent.

3. Alii verò qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quæ ad naturæ subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Aug. mala esse dicit, si malas habeant causas, non ita accipiendum est, quasi ipsa mala sint, sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item illud aliud, scilicet bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, determinant, dicentes ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam; non quòd illud sit solum bonum opus, imò etiam alia plura, licèt non eâ ratione quâ illud sint bona. Bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis fortè modis. Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit; sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis Judæus vel malus christianus necessitatem proximi relevaverit naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas quâ illud fecit.

Hìc ponuntur quædam August. capitula, quæ retractavit, non quasi pravè dicta, sed quo sensu dixerit insinuans.

4. Post hæc investigari oportet qualiter intelligendum sit quod ait Aug., tom. 1, in lib. de verâ Relig., c. 14: Usque adeò, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Hujus dicti rationem Aug. aperiens in lib. Retract., l. 1, c. 13, dicit: Potest videri falsa hæc definitio, sed si diligenter discutiatur, invenitur esse verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodò peccatum est, non quod est etiam pœna peccati, scilicet, peccatum primum hominis, quod fuit peccatum et causa peccati, sed non pœna. Quamvis et illa quæ non voluntaria peccata non immeritò dicuntur, quia vel à nescientibus vel à coactis perpetrantur, non omni modo possunt sine voluntate committi; quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod cùm faciendum non sit, putat esse faciendum: et ille qui, concupiscente adversùs spiritum carne, non ea quæ vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult; sed si vincitur, concupiscentiæ consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult: et illud quod in parvulis est ori-

ginale peccatum, ex primâ hominis voluntate malâ contractum est. Non itaque falsum est quod dixi : Usque adeò peccatum voluntarium est, etc. Ecce qualiter accipiendum sit illud, scilicet, vel de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortiferis; quorum licèt quædam dicantur non voluntaria, quæ scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt, eadem tamen eâ ratione possunt dici voluntaria, quia sine voluntate non committuntur.

Aliud capitulum.

5. Illius etiam intelligentia perquirenda est, quod, tom. 6, in lib. de duabus Animabus, c. 10, edidit, inquiens : Nusquàm nisi in voluntate peccatum est. Quod etiam in lib. Retract., l. 1, c. 15, planè determinat dicens : Potest putari ista falsa esse sententia quâ diximus, nusquàm nisi in voluntate esse peccatum, cùm Apostolus dicat, Rom. 7 : *Quod nolo, hoc facio*, etc. Sed peccatum quod nusquàm est nisi in voluntate, illud præcipuè intelligendum est quod justa damnatio consecuta est, id est, primum hominis peccatum. In eodem quoque lib. de duabus Animabus, cap. 10, aliud tradidit consideratione dignum; ait enim : Non nisi voluntate peccatur; ipsamque voluntatem definit dicens : Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non admittendum, vel adipiscendum. Hujus dicti causam aperiens, et intelligentiam pandens, in lib. Retract., lib. 1, c. 15, ait : Hoc propterea dictum est, ut hâc definitione volens à nolente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio, qui in paradiso fecerunt originem mali, nullo cogente, peccando, id est, liberâ voluntate; quia et scientes contra præceptum fecerunt, et ille tentator suasit ut hoc fieret, non coegit. Nam qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccâsse dici potest; quamvis et ipse quidem nesciens fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit; sed voluntas facti ibi fuit, non peccati voluntas, quod tamen factum fuit peccatum; hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere, nec tamen facit, utique volens peccat; quia qui potest resistere, non cogitur cedere, quapropter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est. Ex his liquet qualiter superiora accipienda sint.

Quòd mala voluntas est voluntarium peccatum.

6. Si autem omne peccatum mortale voluntarium est, cùm voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Quid enim, ut ait Augustinus (1), tam in voluntate, quàm ipsa voluntas situm est? Voluntas itaque mala rectè voluntarium dicitur peccatum, quod in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut ait Aug. in eodem, est prima causa peccandi; aut nullum peccatum est prima causa peccandi, nec est cui rectè imputetur peccatum, nisi peccanti. Non ergo est cui rectè imputetur, nisi voluntati. Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit ostendere August., ut ipse ait in Retract., nisi quia voluntas est quâ peccatur et quâ rectè vivitur.

DISTINCTIO XLII.

AN VOLUNTAS ET ACTIO MALA IN EODEM HOMINE ET CIRCA EAMDEM REM SINT UNUM PECCATUM, AN PLURA.

1. Cùm autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quæri solet, utrùm in eodem homine et circa eamdem rem hæc duo unum sint peccatum, vel diversa: ut si quis voluntate furatur, voluntatem habeat malam, quæ peccatum est, et actum malum qui item peccatum est. Hæc autem duo diversa sunt, scilicet voluntas, et actio. Sed numquid diversa sunt peccata, an unum? Quidam dicunt unum esse peccatum, alii verò dicunt diversa esse peccata, quia cùm constet hæc duo esse diversa, aut diversa duo peccata dicuntur, aut duo diversa non peccata. Quibus alii respondent hæc duo diversa esse, non peccata. Non enim peccata sunt, sed peccatum unum; quia una prævaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando vult, sive quando agit : et unus est ibi contemptus, sed minor cùm in voluntate solum peccatum continetur, major verò cùm voluntati etiam operatio additur; et ideò majus fit peccatum, sed non plura, cùm voluntas operi mancipatur.

Alia contra eosdem oppositio.

2. Sed adhuc eisdem objicitur : Si unum tantùm illa duo peccatum sunt, cùm quis voluntate malâ priùs conceptâ deinde opus patraverit, non pro aliquo reus est, nisi pro quo ante opus reus erat, cùm adhuc in solâ voluntate peccatum consistebat; nullus enim reus est æternæ mortis, nisi pro peccato; sed peccatum aliud non est admissum actione, quàm priùs admissum erat voluntate. Non ergo pro aliquo alio iste fit damnabilis actu peccando, quàm ante fuerat, cùm solâ voluntate delinquebat. Ad hoc etiam et illi respondent, dicentes propter peccatum quidem tantùm illum furem reum constitui, et quamvis ejus voluntas et actio unum sint peccatum, pro alio tamen reus factus est actu peccando, quàm priùs erat solâ voluntate delinquendo, quia pro actu, qui est aliud quàm voluntas, licèt non aliud peccatum.

Alia adversùs eosdem objectio.

3. Item et adhuc quæstioni instant, dicentes hæc duo ideò diversa esse peccata, quia diversorum legis mandatorum prævaricationes sunt. Alio enim mandato legis prohibetur actio furti, scilicet, *Non furaberis :* alio furandi voluntas, scilicet, *Non concupisces rem proximi tui.* Cùm autem hæc duo diversa mandata sint quibus illa duo prohibentur, patet illa duo diversas esse prævaricationes; diversa igitur peccata. Ad quod etiam illi dicunt, diversa quidem esse mandata quibus illa duo distinctim prohibentur, ut August. docet super Exod. Verùmtamen in illis non observatis una tantùm prævaricatio incurritur, unumque contrahitur peccatum, licèt duo diversa illis prohibeantur. Sicut è converso duo sunt mandata charitatis, quibus duo præcipiuntur diligi; una tamen in eis nobis commendatur charitas.

Si peccatum ab aliquo admissum in eo sit quòusque pœniteat?

4. Præterea solet quæri, cùm ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierint, nondùm tamen verâ habitâ pœnitentiâ, utrùm illud peccatum usquequò pœniteat sit in eo? Quod non esse videtur; quia voluntas quæ priùs fuit, non est, neque actio, quia neque vult illud vel agit quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum, peccatum duobus modis dici esse in aliquo, et transire, scilicet actu et reatu. Actu est in aliquo, dùm ipsum quod peccatum est, ut actio vel voluntas, in peccante est; reatu verò, cùm pro eo, sive transierit sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta, totusque homo suppliciis obligatur perpetuis. Nec unquàm est in aliquo peccatum actu, præter originale, quin sit etiam reatu; sed est reatu intelligendum, postquàm transiit actu.

Quibus modis dicitur in Scripturâ reatus.

5. Reatus in Scripturâ multipliciter accipitur, scilicet pro culpâ, pro pœnâ, pro obligatione pœnæ temporalis vel æternæ. Si enim mortale est peccatum, obligat nos pœnæ æternæ; si veniale, obligat nos pœnæ temporali. Duo enim sunt genera peccatorum, mortalium scilicet et venialium. Mortale est, per quod homo mortem æternam meretur. Crimen enim, ut ait Augustinus, est quod est dignum accusatione et damnatione. Veniale autem quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non gravat, verùmtamen pœnam meretur, sed facilè indulgetur.

De modis peccatorum qui multipliciter assignantur.

6. Modi autem peccatorum varias in Scripturâ habent distinctiones, in quâ dicitur peccatum duobus modis committi, scilicet cupiditate et timore, ut Au-

(1) Tom. 1, in lib. de liber. Arbit., c. 12; et lib. Retract., l. 1, c. 9 et 22.

gustinus tradit super illum locum psal. 79 : *Incensa igni et suffossa.* His enim duobus modis dicit omnia peccata mortalia includi. Et *incensa igni* ea dicit quæ ex cupiditate malè incendente oriuntur : *suffossa* verò, quæ ex timore malè humiliante proveniunt; quod est quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Alibi verò dicitur peccatum fieri tribus modis, scilicet cogitatu, verbo et opere. Unde Hieron. super Ezech. : Tria generalia delicta sunt, quibus humanum subjacet genus. Aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. His aliquando etiam additur quartus modus, scilicet consuetudinis; quod in quatriduano Lazaro significatum est. Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se et in proximum. In Deum, cùm de Deo malè sentit, ut hæreticus; vel quæ Dei sunt usurpare præsumit indignè, participando sacramentis; vel quando nomen Dei pejerando contemptibile facit. In proximum peccat, cùm proximum injustè lædit, in se verò, cùm sibi et non alii nocet.

Quomodò differant delictum et peccatum.

7. Variam quoque appellationem habet. Dicitur enim peccatum etiam delictum. Et delictum fortasse est (ut ait August. in Quæstionibus Levitici) declinare à bono; peccatum est, facere malum. Aliud est enim declinare à bono, aliud est facere malum. Peccatum ergo est perpetratio mali, delictum desertio boni, quod et ipsum ostendit nomen. Quid enim aliud sonat *delictum*, nisi *derelictum?* et qui derelinquit, quid derelinquit nisi bonum? Vel delictum est quod ignoranter fit, peccatum quod scienter committitur. Indifferenter tamen et peccatum nomine delicti, et delictum nomine peccati appellatur.

De septem principalibus vitiis.

8. Præterea sciendum est septem esse vitia capitalia, vel principalia, ut Gregor. super Exod. ait, scilicet inanem gloriam, iram, invidiam, acediam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, luxuriam; quæ ut ait Joannes Chrys., significata sunt in septem populis, qui terram promissionis Israeli promissam tenebant. De his quasi septem fontibus cunctæ animarum mortiferæ corruptelæ emanant. Et dicuntur hæc capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala. Nullum enim malum est, quod etiam non ab aliquo horum originem trahat.

De superbiâ, quæ est radix omnis mali.

9. Ex superbiâ tamen omnia mala oriuntur, et hæc, et alia, quia, ut ait Greg., radix cuncti mali est superbia. De quâ dicitur, Eccl. 10 : *Initium omnis peccati est superbia*, quæ est amor propriæ excellentiæ. Cujus quatuor sunt species, ut Greg. ait. Prima est, cùm bonum quod habet quis, sibi tribuit. Secunda, cùm credit à Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis. Tertia, cùm se jactat habere quod non habet. Quarta, cùm cæteris despectis singulariter vult videri. Meritò ergo radix omnis mali dicitur superbia. Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait, 1 Tim. ult. : *Radix omnium malorum est cupiditas*, quia si radix omnium malorum est cupiditas, ergo superbiæ. Quomodò ergo superbia radix est et initium omnis peccati?

Quo sensu utrumque radix dicatur omnium malorum, scilicet et superbia, et cupiditas.

10. Sed utrumque rectè dictum esse intelligitur, si genera peccatorum singulorum, non singula generum utrâque locutione includi intelligantur; nullum quippe genus peccati est, quod interdùm ex superbiâ non proveniat; nullum etiam, quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum qui ex cupiditate fiunt superbi : et aliqui ex superbiâ fiunt cupidi. Est enim, ut ait Aug., homo qui non esset amator pecuniæ, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse; ideòque ut excellat, divitias cupit; tali homini ex superbiâ oboritur cupiditas. Et est aliquis qui non amaret excellere nisi putaret per hoc divitias majores habere. Ideò ergo excellere laborat, quia divitias habere amat. Huic innascitur superbia, id est, amor excellentiæ, ex cupiditate. Patet ergo quòd ex superbiâ aliquando cupiditas, ex cupiditate aliquando superbia oritur, et ideò de utrâque rectè dicitur quòd sit radix omnis mali.

DISTINCTIO XLIII.

DE PECCATO IN SPIRITUM SANCTUM, QUOD DICITUR ETIAM PECCATUM AD MORTEM.

1. Est præterea quoddam peccati genus, cæteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum, et de quo in Evangelio Veritas ait, Luc. 12 : *Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic, neque in futuro.* Et Joan. et Epistolâ 1 canonicâ, *est peccatum ad mortem, non pro eo dico ut quis oret. Qui enim peccat in Patrem, remittetur ei; et qui peccat in Filium, remittetur ei : qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic, neque in futuro.* Sed quæritur quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum vel ad mortem? Quidam dicunt illud peccatum esse desperationis vel obstinationis. Obstinatio est induratæ mentis in malitiâ pertinacia, per quam homo fit impœnitens. Desperatio est, quâ quis diffidit penitùs de bonitate Dei, æstimans suam malitiam divinæ bonitatis magnitudinem excedere; sicut Caïn qui dixit, Gen. 4 : *Major est iniquitas mea, quàm ut veniam merear.* Utrumque verò dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia Spiritus sanctus est amor Patris et Filii, et benignitas quâ se invicem et nos diligunt; quæ tanta est, cujus finis non est. Rectè ergo in Spiritum sanctum delinquere dicuntur, qui suâ malitiâ Dei bonitatem superare putant, et ideò pœnitentiam non assumunt; et qui iniquitati tam pertinaci mente inhærent, ut eam nunquàm relinquere proponant, et ad bonitatem Spiritûs sancti nunquàm redire, patientiâ Dei abutentes, et de misericordiâ Dei nimis præsumentes; quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. Isti nimiâ pertinaciâ et præsumptione peccant, æstimantes Deum non esse justum. Illi desperatione, Deum non bonum existimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinæ indulgentiæ, quò se recipiant fluctuantes. Atque ipsâ desperatione addunt peccata peccatis, dicentes misericordiam nullam esse, et quod super peccatores necessaria damnatio debetur.

Utrùm omnis obstinatio sit peccatum in Spiritum sanctum?

2. Sed quæritur utrùm omnis obstinatio mentis in malitiâ obduratæ, omnisque desperatio sit peccatum in Spiritum sanctum? Quidam dicunt omnem obstinationem et omnem desperationem esse peccatum in Spiritum sanctum. Quod si est, aliquando illud peccatum remittitur, quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi convertuntur, ut Aug. ait super illum locum psal. 14 : *Convertam in profundum maris*, id est, eos qui erant desperatissimi; et ibi : *Mittit cristallum suam sicut buccellas*, id est, obstinatos facit aliorum doctores. Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur ubi ait, psal. 67 : *Qui educit vinctos in fortitudine; similiter et eos qui exasperant, qui habitant in sepulcris.* Secundùm istos illud peccatum dicitur irremissibile, non quin aliquando remittatur, sed quia vix et rarò et difficulter dimittitur. Non enim solvitur cristallus, nisi vehementi spiritûs impetu. Alii verò tradunt non quamlibet obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum sanctum, sed illam tantùm quam comitatur impœnitentia; quam etiam impœnitentiam dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia August. dicit impœnitentiam esse peccatum in Spiritum sanctum, cùm sic obstinatus est aliquis, ut non pœniteat, disculi oportet an aliud sit obstinatio, aliud impœnitentia sit in eo peccatum, an idem, sed diversis modis commissum. Secundùm istos peccatum illud dicitur irremissibile, eo quòd nunquàm dimittatur. Unde Aug. etiam dicit, quòd hoc solùm peccatum veniam mereri non potest; et Hier. quòd taliter peccans, dignè pœnitere non potest. Et ideò rectè Joannes dicit : *Ut non pro eo oret quis;* quia qui sic peccat, orationibus Ecclesiæ hìc vel in futuro juvari non potest, *habens cor induratum tanquàm lapis*, sicut de diabolo legitur. Post hanc

vitam qui valdè mali sunt meritis Ecclesiæ juvari non possunt.

Quòd aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum.

3. Est etiam alia hujus peccati assignatio. Hoc enim peccatum August. definiens in lib. de Sermone Domini in monte, ait : Peccatum ad mortem est, cùm post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et adversùs ipsam gratiam quâ reconciliatus est Deo, invidiæ facibus agitatur, quod fortassè est peccare in Spiritum sanctum, quod peccatum dicitur non remitti; non quia non sit ignoscendum peccanti si pœniteat, sed quia tanta est labes peccati illius, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et renuntiare cogatur : ut Judas, cùm dixit *peccavi*, faciliùs desperans cucurrit ad laqueum quàm humilitate veniam peteret; quod propter magnitudinem peccati jam ex damnatione peccati tales habere credendum est. Ecce quædam assignatio peccati in Spiritum sanctum, vel ad mortem, hìc posita est, quâ illud peccatum esse traditur, oppugnatio fraternitatis post agnitionem, et invidentia gratiæ post reconciliationem, quod species quædam obstinationis intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus in lib. Retract., l. 1, c. 9, rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse, aperit, ita dicens : Quod quidem confirmavi, quoniam hoc putare me dixi. Sed tamen addendum fuit si in hâc sceleratâ mentis perversitate finierit hanc vitam, quoniam de quocumque pessimo in hâc vitâ constituto non est desperandum, nec pro illo imprudenter oratur de quo non desperatur. His verbis insinuatur peccatum præmissâ definitione descriptum, tunc solùm debere dici ad mortem vel in Spiritum sanctum, cùm non habet comitem pœnitentiam; nec de aliquo peccatore desperandum est in hâc vitâ, et ideò pro omni esse orandum. Unde illud Joan. 5 : *Non pro eo dico ut quis oret*, sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum sanctum, postquàm finierit hanc vitam, non oremus. Dùm autem in hâc vitâ est, nec peccatum illius judicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Unde Augustinus, de Verbis Domini, de impœnitentiâ quæ est blasphemia in Spiritum sanctum sic ait, tom. 10, serm. 11, post medium : Ista impœnitentia vel cor impœnitens, quamdiù quisque in hâc carne vivit, non potest judicari. De nullo enim desperandum est, quamdiù ad pœnitentiam patientia Dei adducit : paganus est hodiè; judæus infidelis est hodiè; hæreticus est hodiè; schismaticus est hodiè; quid si cras amplectatur catholicam fidem, et sequatur catholicam veritatem? Quid si isti quos in quocumque genere erroris notas, et tanquàm desperatissimos damnas, antequàm finiant istam vitam agant pœnitentiam, et inveniant veram requiem et vitam in futuro? *Nolite ergo ante tempus judicare quemquam* (1 Cor. 4). Ex his ostenditur pro singulis peccatoribus in hâc vitâ esse orandum; nec de aliquo esse diffidendum, quia converti potest dùm in hâc vitâ est; quia non potest sciri de aliquo utrùm peccaverit ad mortem vel in Spiritum sanctum, nisi cùm ab hâc vitâ discesserit, nisi fortè alicui per Spiritum sanctum mirabiliter revelatum fuerit. Ex prædictis aliquatenùs capi potest quomodò cipiatur peccatum in Spiritum sanctum, scilicet, videntia gratiæ fraternitatem impœnitentis oppunans; quæ utique obstinatio esse videtur, et omnis mpœnitentis obstinatio atque desperatio. Notandum erò est quòd non omnis qui non pœnitet impœnitens ici potest, quia impœnitentia propriè obstinati est, t, ut quidam volunt etiam desperati.

Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum.

4. De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambros., tom. 2, in libro de Spiritu sancto, l. 1, c. 3, in fine, disserens, definitam assignationem tradit, dicens : Cur Dominus dixerit, Matt. 12 : *Qui blasphemaverit in Filium hominis remittetur ei; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, neque hìc neque in futuro remittetur ei*, diligenter adverte. Numquid alia est offensio Filii, alia Spiritûs sancti? Sicut una dignitas, sic una injuria. Sed si quis corporis specie deceptus humani remissius aliquid sentit de Christi carne quàm dignum est, habet culpam, non est tamen exclusus à veniâ. Si quis verò sancti Spiritûs dignitatem, majestatem et potestatem abneget sempiternam, et putet non in Spiritu Dei ejici dæmonia, sed in Beelzebub, non potest ibi esse exhortatio veniæ, ubi sacrilegii plenitudo est. Satis hìc apertè explicatur quid sit peccatum in Spiritum sanctum. Quod illi August. descriptioni congruere videtur, quâ illud peccatum dicitur esse invidentia gratiæ oppugnans fraternitatem. Qui enim post cognitionem veritatis sancti Spiritûs veritatem negat, ejusque opera dicit esse Beelzebub, potestati, bonitati et gratiæ Dei invidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisæ sint offensæ, sed ibi peccatorum genera distincta sunt. Peccatum enim in Patrem id intelligitur, quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam; peccatum in Filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientia Filio attribuitur; tertium expositum est. Quì ergo peccat per infirmitatem vel per ignorantiam, facilè veniam adipiscitur, sed non ille qui peccat in Spiritum sanctum. Cùm autem una sit potentia, sapientia, bonitas trium, quare Patri potentia, Filio sapientia, Spirituì sancto bonitas sæpiùs assignetur, superiùs dictum est.

DISTINCTIO XLIV.

DE POTENTIA PECCANDI; AN SIT HOMINI VEL A SE, VEL A DIABOLO, VEL A DEO.

1. Post prædicta consideratione dignum occurrit utrùm peccandi potentia sit nobis à Deo, vel à nobis. Putant quidam potentiam rectè agendi nobis esse à Deo; potentiam verò peccandi non à Deo, sed à nobis vel à diabolo esse; sicut mala voluntas non à Deo nobis est, sed à nobis et à diabolo, bona autem à Deo tantùm nobis est. Bonæ namque voluntatis et cogitationis initium non homini ex seipso nasci, sed divinitùs parari et tribui in eo Deus evidenter ostendit, quia nec diabolus, nec aliquis angelorum ejus, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem; quia si possibile foret, ut humana natura postquàm à Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsâ rursùs eam habere potuisset, multò possibiliùs hoc natura haberet angelica, quæ quantò minùs gravatur terreni corporis pondere, tantò magis hâc esset prædita facultate. Non ergo homo vel angelus à se voluntatem bonam habere potest, sed malam. Similiter et de potentiâ inquiunt, per similitudinem voluntatis de potentiâ boni vel mali disserentes, quòd illa sit à Deo, non ista.

Auctoritatibus astruit potentiam peccandi esse à Deo.

2. Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quòd potestas mali à Deo est, à quo est omnis potestas. Ait enim Apostolus, Rom. 13 : *Non est potestas nisi à Deo*, quod non de potestate boni tantùm, sed et mali intelligi oportet, cùm Pilato etiam Veritas dicat, Joan. 19 : *Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper*. Malitia nempe hominum, ut ait August., cupiditatem nocendi per se habet; potestatem autem, si ille non dat, non habet. Ideòque diabolus antequàm aliquid tolleret Job, dicebat Domino, Job. 1 : *Mitte manum tuam*, id est, da potestatem, quia etiam nocentium potestas non est nisi à Deo; sicut Sapientia ait, Prov. 8 : *Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent*. Unde Job de Domino ait, cap. 34 : *Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi*. Et de populo Israel dicit Deus, Oseæ 13 : *Dedi eis regem in irâ meâ*. Nocendi enim voluntas potest esse ab homine, potestas autem non est nisi à Deo, et hoc abditâ aptâque justitiâ; nam per potestatem diabolo datam justos Deus facit suos. De hoc etiam Gregor. in Mor. ait : Tumoris elatio

non potestatis ordo in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem verò potentiæ malitia nostræ mentis invenit. Tollamus ergo quod de nostro est, quia non potentia justa, sed actio prava damnatur. His auctoritatibus aliisque pluribus evidenter ostenditur quòd non est potestas boni vel mali cuicumque, nisi à Deo æquo, etsi te lateat æquitas.

An aliquando resistendum sit potestati?

3. Hìc oritur quæstio, non transilienda silentio. Dictum est supra quòd potestas peccandi vel nocendi non est homini vel diabolo, nisi à Deo. Apostolus autem dicit, Rom. 13, quòd *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Cùm ergo diabolo sit potestas mali Dei ordinatione, ejus potestati non esse resistendum videtur. Sed sciendum est Apostolum ibi loqui de seculari potestate, scilicet rege, et principe, et hujusmodi; quibus non est resistendum in his quæ jubet Deus eis exhiberi, scilicet in tributis, et hujusmodi. Si verò princeps aliquis, vel diabolus, aliquid jusserit vel suaserit contra Deum, tunc resistendum est. Unde August., determinans quando resistendum sit potestati, in lib. de Naturâ boni ait: Si aliquid jubeat potestas quod non debeas facere, hìc sanè contemne potestatem, timendo majorem potestatem. Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid jusserit procurator, numquid faciendum est, si contra proconsulem jubeat? Rursùs si quid ipse proconsul jubeat, et aliud jubeat imperator, numquid dubitatur illo contempto illi esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud jubeat Deus, contempto illo obtemperandum est Deo. Potestati ergo diaboli vel hominis tunc resistamus, cùm aliquid contra Deum suggesserit; in quo Dei ordinationi non resistimus sed obtemperamus. Deus enim præcepit, ut in malis nulli potestati obediamus. Jam nunc his intelligendis atque pertractandis, quæ ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integrâ mentis consideratione intendamus, ut de ineffabilibus vel modicum aliquid fari, Deo revelante, valeamus.

LIBER TERTIUS.

DE INCARNATIONE VERBI.

DISTINCTIO PRIMA.

DE INCARNATIONE VERBI, ALIISQUE AD HOC SPECTANTIBUS.

1. *Cùm venit igitur plenitudo temporis*, ut ait Apostolus, Galat. 4, *misit Deus Filium suum, factum de muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut in adoptionem filiorum Dei reciperemur.* Tempus autem plenitudinis dicitur tempus gratiæ, quod ab adventu Salvatoris exordium sumpsit. Hoc est tempus miserendi, et annus benignitatis; in quo gratia et veritas per Jesum Christum facta est, Joan. 1. Gratia, quia per charitatem impletur quod in lege præcipiebatur. Veritas, quia per Christi adventum exhibetur atque perficitur humanæ redemptionis sponsio facta ab antiquo. Filii ergo missio est ipsa Incarnatio. Eò enim missus est, quòd in formâ hominis mundo visibilis apparuit, de quo supra sufficienter dictum est.

Quare Filius carnem assumpsit, non Pater, vel Spiritus sanctus.

2. Diligenter verò annotandum est, quare Filius, non Pater, vel Spiritus sanctus, est incarnatus. Solus namque Filius hominem assumpsit. Quod utique congruo ordine, atque alto Dei sapientia fecit consilio; ut Deus qui in sapientiâ suâ mundum condiderat, secundùm illud Psal. 103: *Omnia in sapientiâ fecisti, Domine, quæ in cœlis sunt, et quæ in terris*, restauraret in eâdem. Hæc est mulier evangelica, Lucæ 15: *Quæ accendit lucernam, et drachmam decimam, quæ perdita fuerat, reperit,* sapientia, scilicet, Patris; quæ testam humanæ infirmitatis lumine suæ divinitatis accendit, perditumque hominem reparavit, nomine regis et imagine insignitum. Ideò etiam Filius missus est, et non Pater, quia congruentiùs mitti debebat qui est ab alio quàm qui à nullo est; Filius autem à Patre est; Pater verò à nullo est. Ut enim ait August., in lib. 4 de Trin., c. 20, t. 3: Non enim habet de quo sit. Sicut ergo Pater genuit, Filius genitus est, ita congruè Pater misit, Filius missus est. Ab illo enim convenienter mittitur Dei Verbum, cujus est Verbum. Ab illo mittitur, de quo natum est. Mittitur quod genitum est. Pater verò, qui misit, à nullo est; ideòque Pater missus non est, ne, si mitteretur, ab alio esse putaretur. Missus est ergo primò Filius, qui à solo Patre est, deinde etiam Spiritus sanctus, qui est à Patre et Filio. Sed Filius solus in carne missus est, non Spiritus sanctus, sicut nec Pater. Quod ideò factum est, ut qui erat in divinitate Dei Filius, in humanitate fieret hominis Filius. Non Pater vel Spiritus sanctus carnem induit, ne alius in divinitate esset Filius, alius in humanitate; et ne idem esset Pater et Filius, si Deus Pater de homine nasceretur. Unde Aug., in ecclesiasticis Dogmatibus: Non Pater carnem assumpsit, neque Spiritus sanctus, sed Filius tantùm, ut qui erat in divinitate Dei Filius, ipse fieret in homine hominis filius, ne filii nomen ad alterum transiret, qui non esset æternâ nativitate filius. Dei ergo Filius, hominis factus est filius, natus secundùm veritatem naturæ ex Deo Dei Filius, et secundùm veritatem naturæ, ex homine hominis filius, ut veritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in utrâque nativitate filii nomen nascendo haberet, ut esset verus Deus, et verus homo unus filius. Non ergo dicendum est duos Christos, neque duos filios, sed Deum et hominem unum filium; quem propterea et unigenitum dicimus, manentem in duabus substantiis, sicut ei naturæ veritas contulit, non confusis naturis neque immixtis, sicut Thimotiani volunt, sed societate unitis. Ecce habes quare Filius, non Pater, vel Spiritus sanctus carnem assumpserit.

Utrùm Pater vel Spiritus sanctus potuerit incarnari, vel possit.

3. Si verò quæritur utrùm Pater vel Spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modò possit, sanè responderi potest, et potuisse olim et posse nunc carnem sumere et hominem fieri, tam Patrem quàm Spiritum sanctum. Sicut enim Filius homo factus est, ita Pater vel Spiritus sanctus potuit et potest.

An Filius, qui tantùm carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater vel Spiritus sanctus.

4. Sed fortè aliqui dicent, cùm indivisa sint opera Trinitatis, si Filius carnem assumpsit, tunc Pater et Spiritus sanctus: quia si Filius carnem assumpsit, nec hoc fecit Pater vel Spiritus sanctus, non omne quod facit Filius, facit et Pater et Spiritus sanctus. At omnia simul Pater et Filius et amborum Spiritus pariter et concorditer operantur. Aug. de Trin., lib. 13, cap. 11: Ad quod dicimus, quia nihil operatur Filius sine Patre et Spiritu sancto, sed una est horum trium operatio indivisa et indissimilis; et tamen Filius, non Pater vel Spiritus sanctus, carnem assumpsit. Ipsam tamen carnis assumptionem Trinitas operata est sicut August. dicit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, tom. 3. Reconciliati sumus per solum Filium secundùm carnem; sed non soli Filio secundùm deitatem. Trinitas enim nos sibi reconciliavit, per hoc quòd solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. Trinitas

ergo carnis assumptionem fecit, sed Verbo, non Patri vel Spiritui sancto. Si enim Pater sibi, et Filius sibi, vel Pater Filio, et Filius Patri carnis assumptionem operatus esset, jam non eadem esset operatio utriusque, sed divisa. Sed sicut inseparabilis et indivisa est unitas substantiæ trium, ut ait Aug., in lib. de Trinit., cap. 4, ita et operatio; non tamen eamdem Trinitatem natam de Virgine, crucifixam et sepultam catholici tractatores docuerunt, sed tantummodò Filium; nec eamdem Trinitatem in specie columbæ descendisse super Jesum, sed tantùm Spiritum sanctum, nec eamdem dixisse de cœlo : *Tu es Filius meus*, Marci 1; sed tantùm Patris vocem fuisse ad Filium factam, quamvis Pater et Filius et Spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita et inseparabiliter operentur. Hæc et mea fides est, quoniam quidem hæc est catholica fides. Licèt ergo solus Filius carnem assumpserit, ipsam tamen incarnationem cum Patre et Spiritu sancto operatus est.

DISTINCTIO II.

QUARE TOTAM HUMANAM NATURAM ACCEPIT, ET QUID NOMINE HUMANITATIS VEL HUMANÆ NATURÆ INTELLIGENDUM SIT.

1. Et quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat, totam assumpsit, id est, animam et carnem, ut totam curaret et sanctificaret. Quòd autem humanæ naturæ sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, apertè docet Hieronymus in Expositione catholicæ fidei, dicens ad Damasum papam : Sic confitemur in Christo unam Filii esse personam, ut dicamus duas perfectas et integras esse substantias, id est, deitatis et humanitatis, quæ ex animâ continetur et corpore. Ecce apertè ostendit humanitatis nomine animam et corpus intelligi, quæ duo assumpsisse Dei Filius intelligitur, ubi hominem sive humanitatem vel humanam naturam accepisse legitur. Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quamdam à quâ homo nominatur, significari contendunt ubicumque humanitas Christi memoratur. Ait enim Joannes Damasc. : Sciendum quidem est quòd deitatis et humanitatis nomen substantiarum et naturarum est repræsentativum. Natura enim non sic accipitur in Christo, ut cùm dicitur una natura esse omnium hominum; quod evidenter idem Joannes ostendit, differentem rationem dicti assignans, cùm natura humana in Christo nominatur, et cùm una dicitur natura omnium hominum. Ait enim, cùm unam hominum naturam dicimus, sciendum est quòd non considerantes ad animæ et corporis rationem hoc dicimus. Impossibile enim est unius naturæ dicere Domini corpus et animam, ad invicem comparata. Sed quia plurimæ personæ hominum sunt, omnes autem eamdem suscipiunt rationem naturæ (omnes enim ex animâ et corpore compositi sunt, et omnes naturam animæ participant, et substantiam corporis possident), communem speciem plurimarum et differentium personarum, unam naturam dicimus, uniuscujusque scilicet personæ duas naturas habentis, et in duabus perfectè naturis, animæ scilicet et corporis existentis. In Domino autem Jesu Christo non est communem speciem accipere; neque enim factus est, nec est, nec aliquando fiet alius. Sed Christus ex deitate et humanitate est, in deitateque et humanitate Deus factus est, idem et homo perfectus. Totam ergo hominis naturam, id est, animam et carnem, et horum proprietates sive accidentia assumpsit Deus, non carnem sine animâ, nec animam sine ratione, ut hæretici voluerunt; sed et carnem, et animam cum sensibus suis. Unde Joannes Damasc. ait, lib. 3 de orthodoxâ Fide, cap. 60 : Omnia quæ in naturâ nostrâ plantavit Deus, Verbum assumpsit, scilicet corpus et animam intellectualem, et horum idiomata. Totus enim totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret. Quod enim inassumptibile est, incurabile est.

De unione Verbi et carnis mediante animâ. (Aug., lib. de Agone christiano, cap. 18.)

2. Assumpsit ergo Dei Filius carnem et animam, sed carnem mediante animâ; unitum est carni per medium intellectum Verbum Dei. Tantæ enim subtilitatis atque simplicitatis est divina essentia, ut corpori de limo terræ formato uniri non congruerit, nisi mediante rationali essentiâ. Illa autem unio inexplicabilis est adeò, ut etiam Joannes ab utero sanctificatus, se non esse dignum fateatur solvere corrigiam calceamenti Jesu, quia illius unionis modum investigare, aliisque explicare non erat sufficiens. Non sunt ergo audiendi qui non verum hominem Filium Dei suscepisse dicunt, neque natum de feminâ : sed falsam carnem, et imaginem corporis simulatam ostendisse videntibus. In quem errorem prorumpunt, quia timent quod fieri non possit, scilicet ne humanâ carne veritas et substantia Dei inquinetur; et tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes fæces et sordes corporum spargere, et eos mundos et sinceros servare. Si ergo visibilia munda visibilibus immundis contingi possunt et non coinquinari, quantò magis incommutabilis et invisibilis Veritas per spiritum animam, et per animam corpus suscipiens, totum hominem sine suî commutatione assumpsit, et ab omnibus infirmitatibus liberavit! Ecce hic dicit Dei Sapientiam per spiritum assumpsisse animam, et per animam corpus. Spiritus enim sanctus pars animæ superior, et majori similitudine Deo propinquat quàm anima, scilicet ipsa eadem secundùm inferiorem partem, et anima magis quàm corpus, et ideò non incongruè anima dicitur assumpta per spiritum, et corpus per animam.

Quòd Verbum simul assumpsit carnem et animam; neque caro priùs est concepta quàm assumpta.

3. Si autem quæritur utrùm Verbum carnem simul et animam assumpserit, an priùs animam quàm carnem, vel carnem quàm animam; et utrùm caro illa priùs fuerit in utero Virginis concepta, et postea assumpta; verissimè et absque ullâ ambiguitate dicitur quia ex quo Deus hominem assumpsit, totum assumpsit, simulque sibi univit animam et carnem, nec caro priùs fuit concepta, et postmodùm assumpta; sed in conceptione assumpta, et in assumptione concepta. Unde Aug. in lib. de Fide ad Petrum, cap. 16 : Firmissimè tene, et nullatenùs dubites, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis priusquàm susciperetur à Verbo; sed ipsum Verbum Deum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam. Idem in lib. 1 de Trinitate, c. ult. : Non esset Dei hominumque Mediator, nisi esset idem Deus, idem homo in utroque unus et verus; quam servilem formam à solo Filio susceptam, tota Trinitas (cujus una est voluntas et operatio) fecit. Non autem in utero Virginis priùs caro suscepta est, et postmodùm divinitas venit in carnem; sed mox ut Verbum venit in uterum, servatâ veritate propriæ naturæ factum est caro et perfectus homo, id est, in veritate carnis et animæ natus est. De hoc etiam Greg. in Moralibus ait : Angelo nuntiante, et Spiritu adveniente, mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro.

DISTINCTIO III.

DE CARNE QUAM VERBUM ASSUMPSIT, QUALIS ANTE FUERIT, ET QUALIS ASSUMPTA SIT.

1. Quæritur etiam de carne Verbi, an priusquàm conciperetur obligata fuerit peccato, an et talis assumpta fuerit à Verbo? Sanè dici potest, et credi oportet, juxta sanctorum attestationis convenientiam, ipsam priùs peccato fuisse obnoxiam sicut reliqua Virginis caro; sed Spiritûs sancti operatione ita mundatam, ut ab omni peccati contagione immunis uniretur Verbo, pœnâ tantùm, non necessitate, sed voluntate assumentis, remanente. Mariam quoque totam Spiritus sanctus, eam præveniens, à peccato prorsùs purgavit, et à fomite peccati etiam liberavit,

vel fomitem ipsum penitùs evacuando (ut quibusdam placet), vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodùm peccandi occasio nullatenùs exstiterit. Potentiam quoque generandi absque viri semine Virgini præparavit. Ita enim verba Evangelii docent, ubi Angelus Virginem alloquens ait, Lucæ 1 : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.* Et: *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* Cui sacra Virgo respondit : *Ecce ancilla Domini; fiat mihi secundùm verbum tuum.* Quod exponens Joan. Damasc. ait, lib. 3 de Fid. orthod., c. 2 : Post consensum autem sanctæ Virginis Spiritus sanctus supervenit in eam, secundùm verbum Domini quod dixit Angelus, purgans ipsam, et potentiam deitatis Verbi receptivam præparans, simul autem et generativam. Et tunc obumbravit ipsam Dei altissimi per se Sapientia et virtus existens, id est, Filius Dei Patris ὁμοούσιος, id est, consubstantialis, sicut divinum semen. Et copulavit sibi ipsi, ex sanctissimis et purissimis ipsius Virginis sanguinibus, nostræ antiquæ conspersionis carnem animatam animâ rationali et intellectivâ; non seminans, sed per Spiritum sanctum creans : quare simul caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis et intellectiva. Ex his perspicuum fit quod ante diximus, carnem, scilicet, Verbi simul conceptam et assumptam ; eamdemque, imò totam Virginem, Spiritu sancto præveniente, ab omni labe peccati castificatam. Cui collata est potentia novo more generandi, ut sine coitu viri, sine libidine concipientis in utero Virginis celebraretur conceptus Dei et hominis. Illa enim caro quam Deus de Virgine sibi unire dignatus est, sine vitio concepta, sine peccato nata est. Hanc tamen carnem non cœlestis, non aeriæ, non alterius cujusque putes esse naturæ; sed ejus, cujus est omnium hominum caro. (Aug., lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, in medio.)

Auctoritate firmat ex tunc fuisse Virginem immunem à peccato.

2. Quòd autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Augustinus evidenter ostendit in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 26, inquiens : Exceptâ sanctâ virgine Mariâ, de quâ propter honorem Domini, nullam prorsùs, cùm de peccatis agitur, haberi volo quæstionem. Inde enim scimus quòd ei plus sit gratiæ collatum ad vincendum ex omni parte peccatum, quòd concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum. Hâc ergo Virgine exceptâ, si omnes sancti et sanctæ congregari possent, et quæreretur ab eis an peccatum haberent, quid responderetur nisi quod Joannes ait, c. 1 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus?* Illa autem Virgo singulari gratiâ præventa est atque repleta, ut ipsum haberet ventris sui fructum, quem ex initio habuit universitas Dominum ; ut illud quod nascebatur ex propagine primi hominis, tantummodò generis, non criminis originem duceret.

Quare non fuit Christus decimatus in Abraham, sicut Levi, cùm caro quam accepit in eo, fuit peccato obnoxia.

3. Cùm autem illa caro, cujus excellentia singularis verbis explicari non valet, antequàm esset Verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Mariâ et in aliis à quibus propagatione traducta est, non immeritò videri potest in Abraham peccato subjacuisse, cujus universa caro peccato subjacebat. Unde quæri solet quare Levi decimatus dicatur in Abraham et non Christus, cùm in lumbis Abrahæ uterque fuerit secundùm materialem rationem, quando Abraham decimatus est, et decimas dedit Melchisedech. Tunc enim Apostolus Levi decimatum dicit in Abraham, tanquàm in materiali causâ; quia eâ decimatione sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur, cui personaliter decimas solvit, ita et Leviticus ordo, qui in Abraham secundùm rationem seminalem erat, et ex eo per concupiscentiam carnis descendit. Christus autem non est decimatus, quia, licèt ibi fuerit secundùm carnem, non tamen inde descendit secundùm legem communem, scilicet per carnis libidinem : sicut etiam *in Adam omnes peccaverunt*, Rom. 5, sed non Christus. Unde August. super Genes., lib. 10, ibid., c. 19 : Sicut in Adam peccante, qui in lumbis ejus erant peccaverunt, sic Abraham dante decimas, qui in lumbis ejus erant, decimati sunt. Sed hoc non sequitur in Christo, licèt in lumbis Adæ et Abrahæ fuerit; quia non secundùm concupiscentiam carnis inde descendit. Cùm ergo Levi et Christus secundùm carnem essent in lumbis Abrahæ, quando decimatus est, ideò pariter decimati non sunt, quia secundùm aliquem modum non erat ibi Christus quo erat ibi Levi (ibid. cap. 20). Secundùm rationem quippe illam seminalem ibi fuit Levi, quâ ratione per concubitum venturus erat in matrem; secundùm quam rationem non erat ibi Christi caro, quamvis secundùm ipsam ibi fuerit Mariæ caro. Ille ergo decimatus est in Abraham, qui sic fuit in lumbis Abrahæ, sicut ille fuit in lumbis patris sui; id est, qui sic est natus de patre Abraham, sicut ille de patre suo natus est, scilicet per legem carnis, et invisibilem concupiscentiam. (Ibid. c. 2.)

Quâ ratione caro Christi dicta est in Scripturâ non fuisse peccatrix, sed similis; quo aperitur quare obligata peccato non fuit in Christo.

4. Quocirca primitias nostræ massæ rectè assumpsisse dicitur Christus, quia non carnem peccati, sed similitudinem carnis peccati accepit. Misit enim Deus Filium suum, ut Apostolus ait ad Rom. 8, *in similitudinem carnis peccati.* Assumpsit enim Verbum carnem peccatrici similem in pœnâ, et non in culpâ, et ideò non peccatricem. Cætera verò hominum omnis caro peccati est. Sola illius non est caro peccati, quia non eum mater concupiscentiâ, sed gratiâ concepit; habet tamen similitudinem carnis peccati per passibilitatem et mortalitatem, quia esuriit, sitiit, et hujusmodi. Licèt ergo eadem caro sit ejus quæ est nostra, non tamen ita facta est in utero sicut nostra. Est enim sanctificata in utero, et nata sine peccato, et nec ipse in illâ unquàm peccavit. In pœnâ ergo similis est nostræ, non in qualitate peccati; quia pollutionem quæ ex concupiscentiæ motu concepta est, omninò non habuit, nec ex carnali delectatione nata est. Venit ergo ad corpus immaculatum, quod præter libidinis concupiscentiam fuit conceptum ; nec illud in se habuit vitium, quod in aliis est causa peccati, nec in eo peccavit. Ideòque verè dicitur Verbi caro non fuisse in Christo obligata peccato.

Quidam videntur adversari illi sententiæ quâ dictum est carnem Christi non priùs conceptam quàm assumptam.

5. Illi autem sententiæ, quâ supra diximus carnem Verbi non ante fuisse conceptam quàm assumptam, videtur obviare quod August. ait super Joannem, ubi legitur, cap. 2 : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.* Dixerunt ergo Judæi : *Quadraginta et sex annis ædificatum est hoc templum, et tu tribus diebus excitabis illud?* Hic, inquit, lib. de Trin. 4, c. 5, numerus perfectioni dominici corporis convenit, quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. Horum occasione verborum quidam dicere præsumpserunt, dominici corporis formam tot diebus ad modum aliorum corporum perfectam, et membrorum lineamentis distinctam ; et mox Verbum dicitur sibi unisse carnem et animam ; et hoc modo dicunt illum numerum perfectioni dominici corporis convenire. Sed alia ratio illius dicti extitit, ex quâ sana oritur intelligentia verbi. Non enim ideò illud dixit August., quia mox ut caro illa opere Spiritûs sancti sanctificata et à reliquâ separata fuit, Verbo Dei cum animâ uniretur, ut perfectus et verus Deus esset, perfectus et verus homo ; sed quia membrorum illius dominici corporis distinctio in ipso momento conceptionis unionis Dei et hominis adeo tenuis erat et parva, ut humano visui vix posset subjici, diebus autem illis quos Aug. memorat perfecta est, et notabilis facta. Incarnatum est ergo Verbum, ut ait Joan. Damasc., lib. de orthodoxâ fide 3, cap. 7, in fine, et

à propriâ incorporalitate non excessit; et totum incarnatum est, et totum est incircumscriptum. Minoratur corporaliter et contrahitur; et diviné est incircumscriptum, non coextensâ carne ejus cum incircumscriptâ divinitate. In omnibus igitur qui super omnia erat et in utero sanctæ genitricis existebat, sed in ipsâ per actum incarnationis.

DISTINCTIO IV.

QUARE IN SCRIPTURA SÆPIUS TRIBUATUR INCARNATIO QUÆ OPUS EST TRINITATIS, SPIRITUI SANCTO, ET DE IPSO CHRISTUS ETIAM CONCEPTUS ET NATUS DICATUR.

1. Cùm verò Incarnatio Verbi, sicut in superioribus tractatum est, operatio verè sit Patris et Filii, et Spiritûs sancti, investigatione dignum nobis videtur, quare in Scripturâ Spiritui sancto hoc opus sæpiùs tribuatur, et de ipso Christus conceptus et natus memoretur. Non enim ideò operatio Incarnationis Spiritui sancto sæpiùs tribuitur, quòd eam ipse solus sine Patre ac Filio fecerit; sed quia Spiritus sanctus est charitas et donum Patris et Filii; et ineffabili Dei charitate Verbum caro factum est, et ineffabili Dei dono Filius Dei sibi univit formam servi. Non ergo frequens denominatio Spiritûs sancti, ab illo opere Patrem vel Filium secludit; sed potiùs uno nominato tres intelliguntur, sicut fit sæpè in aliis operibus. Unde August., super hoc movens quæstionem, in hunc modum eamdem determinat in Enchir., ita inquiens, c. 38 : Cùm illam creaturam quam Virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam Filii pertinentem, tota Trinitas fecerit (neque enim separabilia sunt opera Trinitatis), cur in eâ faciendâ Spiritus sanctus solus nominatus est? An etiam quando unus trium in aliquo opere nominatur, universa operari Trinitas intelligitur? ita verè est, et exemplis doceri potest. Audîsti propositam quæstionem, ejusdemque solutionem vel expositionem.

Quo sensu dicatur Christus conceptus et natus de Spiritu sancto.

2. Sed non est in hoc diutiùs immorandum. Illud enim movet, quomodò dictus est Christus natus de Spiritu sancto, cùm Filius nullo modo sit Spiritûs sancti. Numquid dicturi sumus Patrem hominis Christi esse Spiritum sanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus sanctus hominem, ex quâ utrâque substantiâ Christus unus esset, et Dei Patris Filius secundùm Verbum, et Spiritûs sancti Filius secundùm hominem, quòd eum Spiritus sanctus tanquàm Pater ejus de matre Virgine genuisset? Quis hoc dicere audebit, cùm hoc ita sit absurdum, ut nullæ fidelium aures id valeant sustinere? Proinde cùm fateamur Christum natum de Spiritu sancto ex Mariâ Virgine, quomodò non sit Filius Spiritûs sancti, et sit Filius Virginis, cùm et de illo et de illâ sit natus, explicare difficile est. Procul dubio non sic de illo, ut de Patre; sic autem de illâ, ut de matre natus est. Non est autem concedendum quidquid de aliquâ re nascitur, continuò ejusdem rei filium nuncupandum. Ut enim omittam aliter de homine nasci filium, aliter capillum, aliter pediculum et lumbricum, quorum nihil est filius; ut ergo hæc omittam, quoniam tantæ rei deformiter comparantur, certè qui nascuntur ex aquâ et Spiritu sancto, non aquæ filios eos rectè quispiam dixerit; sed dicuntur filii Dei Patris et Matris Ecclesiæ. Sic ergo de Spiritu sancto natus est Christus, nec tamen filius est Spiritûs sancti. Sicut è converso non omnes qui dicuntur alicujus filii, consequens est ut de illo etiam nati esse dicantur, ut illi qui adoptantur. Dicuntur etiam filii gehennæ, non ex illâ nati, sed in illam præparati. Cùm itaque de aliquo nascatur aliquid, et non ita ut sit filius; nec rursùs omnis qui dicitur filius, de illo sit natus, cujus dicitur filius, profectò modus iste quo natus est Christus de Mariâ sicut filius, et de Spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, quâ homo nullis meritis præcedentibus in ipso exordio naturæ suæ quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem ut idem esset Filius Dei, qui filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei : et sic in naturæ humanæ susceptione, fieret quodammodò ipsa gratia illi homini naturalis, quâ nullum possit admittere peccatum. Quæ gratia ideò per Spiritum sanctum est significata, quia ipse propriè sic est Deus, ut sit etiam Dei donum. Per hoc ergo quòd de Spiritu sancto esse nativitas Christi dicitur, quid aliud quàm ipsa gratia Dei demonstratur, quâ mirabili et ineffabili modo Verbo Dei est adjunctus atque connexus, et divinâ gratiâ corporaliter repletus.

Alia ratio, quâ dicatur natus de Spiritu sancto.

3. Potest etiam dici Christus secundùm hominem ideò natus de Spiritu sancto, quia eum fecit. In quantum enim homo est, et ipse factus est, ut ait Apostolus, Galat. 4. Conceptus ergo et natus de Spiritu sancto esse dicitur, non quòd Spiritus sanctus fuerit Virgini pro semine; non enim de substantiâ Spiritûs sancti semen partus accepit, sed quia per gratiam Dei et operationem Spiritûs sancti de carne Virginis est assumptum, quod Verbo est unitum. Et in Evangelio, Matt. 1, secundùm hanc intelligentiam legitur de Mariâ quòd *inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Cujus dicti rationem Amb., t. 2, insinuans in lib. 2 de Spiritu sancto, c. 5, ait : Quod ex aliquo est, aut ex substantiâ, aut ex potestate ejus est. Ex substantiâ, sicut Filius, qui à Patre vel ex Patre; et Spiritus sanctus, qui à Patre et Filio procedit. Ex potestate autem, sicut ex Deo omnia. Quomodò ergo in utero habuit Maria ex Spiritu sancto? Si quasi ex substantiâ, ergo spiritus in carnem et ossa conversus est. Non utique. Si verò quasi ex operatione et potestate ejus Virgo concepit, quis neget Spiritum sanctum dominicæ incarnationis auctorem?

Quare Apostolus dicat Christum factum, cùm nos eum esse fateamur natum.

4. Sed quæri potest, cùm nos Salvatorem natum profiteamur, cur Apostolus eum *factum* dicat *ex semine David*, Rom. 1, alio loco, Galat. 4, *factum ex muliere*, cùm aliud sit fieri, aliud nasci? Aliquid ergo significavit hoc dicto. Quia enim non humano semine concreta est caro Domini in utero Virginis, et corpus effecta, sed effectu et virtute Spiritûs sancti, ideò Apostolus dicit *factum*, non natum; aliud est enim semine admixto et sanguine coagulato generare; aliud est non permixtione, sed virtute procreare; possunt enim homines generare filios, sed non facere. Ecce quare dicit Apostolus *factum*, et non natum, ne ejus scilicet nativitas quæ fuit sine virili semine, nostræ similis putaretur, quæ conficitur seminum commixtione. Ideò autem cùm *factum* diceret Apostolus, addidit *ex semine David*, quia etsi non intercessit semen hominis in conceptione Virginis, tamen quia ex eâ carne Christus formatus est quæ constat ex semine, rectè dicitur quia factus est.

DISTINCTIO V.

SI PERSONA VEL NATURA PERSONAM VEL NATURAM ASSUMPSIT, ET SI NATURA DEI INCARNATA SIT?

1. Præterea inquiri oportet, cùm ex præmissis constet Verbum Dei carnem et animam simul assumpsisse in unitatem personæ, quid horum potiùs concedendum sit, scilicet quòd persona personam, vel natura naturam, vel persona naturam, vel natura personam assumpserit. Et an ita conveniat dici divinam naturam esse incarnatam, sicut Deus incarnatus, et Verbum incarnatum sanè dicitur. Hæc inquisitio sive quærendi ratio, juxta sacrarum auctoritatum testimonia, partim implicita atque perplexa, partim verò explicita est et aperta. Certum est enim et sine ambiguitate verum, quòd non natura personam, nec persona personam, sed persona naturam assumpsit; quod sanctorum subditis comprobatur testimoniis, et astruitur documentis. Ait enim August. in lib. de Fide ad Petrum : Deus unigenitus dùm conciperetur, veritatem carnis accepit ex Virgine; et cùm nasceretur, integritatem virginitatis servavit in matre; et paulò post : Sic Deus humanam naturam in unitatem personæ sus-

cepit, quòd se humilians per misericordiam, incorruptæ Virginis uterum ex eâ nasciturus implevit. Formam ergo servi, id est, naturam servi, in suam accepit ille Deus personam. Item: Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam. Item: Dei Filius unigenitus, ut carnem hominis animamque mundaret, susceptione carnis animæque rationalis incarnatus est. His aliisque pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur, non naturam personam, nec personam personam, sed personam naturam accepisse. De quarto verò quæstionis articulo, utrùm scilicet natura naturam assumpserit, scrupulosa etiam inter doctos quæstio est, quia et in hoc plurimùm dissentire videntur, qui auctoritate præclari aliisque doctiores in sacrâ Paginâ extiterunt; nec tantùm alii ab aliis, verùm etiam iidem à seipsis dissonare videntur, sicut subjecta capitula docent. Legitur enim in concilio Toletano II: Solum *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* Et cùm tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius accepit hominem in singularitatem personæ, non in unitatem divinæ naturæ, id est, quod est proprium Filii, non quod commune est Trinitati. Item in concilio II Toletano: Unius substantiæ credimus Deum Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum; non tamen dicimus ut hujus Trinitatis unitatem Maria Virgo genuerit, sed tantùm Filium, qui solus naturam nostram in unitatem personæ suæ assumpsit. Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operata esse credenda est. Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitatem personæ. His insinuari videtur quòd persona tantùm, non natura naturam assumpserit. Si enim quod commune est Trinitati, non accepit hominem, ergo non natura divina, quæ communis est tribus personis. Cui videtur obviare quod August. ait in lib. de Fide ad Petrum: Nec divinitas, inquit, Christi aliena est à naturâ Patris; secundùm illud, Joan. 1: *In principio erat Verbum;* nec humanitas ejus aliena est à naturâ matris, secundùm id quod Verbum caro factum est. Illa enim natura quæ semper genita manet ex Patre, naturam nostram sine peccato suscepit, ut nasceretur ex Virgine. Hâc auctoritate videtur tradi quòd divina natura humanam suscepit. Ubi vehementer moveri possumus, quòd eam genitam æternaliter ex Patre dicit, nisi fortè natura pro personâ hìc accipiatur; alioquin si dixerimus naturam tribus personis communem genitam esse, occurrunt nobis ex adverso quæ supra in tractatu de Trinitate disseruimus, ubi diximus non naturam naturam, sed personam personam genuisse. Quia si natura genuisset naturam, cùm una eademque sit natura Trinitatis, eadem res seipsam genuisset. Quod Aug. fieri posse negat. Sed alibi certum reperimus documentum, quo natura naturam assumpsisse monstratur. Ait enim August., in primo lib. de Trin.: Etiam seipso Christus factus est minor, formam servi accipiens. Neque enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in quâ erat æqualis Patri; ut in formâ servi et in formâ Dei idem ipse sit unigenitus Filius Patris; quia forma Dei accepit formam servi. Si autem forma Dei formam servi accepit, sine dubio natura naturam accepit. Formæ enim nomine natura significatur, ut August. evidenter docet in lib. de Fide ad Petrum. Cùm, inquit, de Christo audis quia in formâ Dei erat, oportet te agnoscere firmissimèque tenere in illo formæ nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. In formâ Dei ergo erat, quia in naturâ Dei Patris semper erat, de quâ natus erat. Hilarius quoque, in lib. 12 de Trinitate, ita ait: Esse in formâ Dei non alia intelligentia est, quàm in Dei manere naturâ. Didicisti nomine formæ intelligentiam fieri naturæ, at audisti quòd forma Dei formam servi suscepit. Unde consequens est quòd natura divina naturam humanam suscepit. Quod etiam Hieron. in Explanatione fidei evidenter insinuat, inquiens ad Damasc.: Passus est Filius Dei, non putativè, sed verè, secundùm illud: Passus est quod pati poterat, id est, non secundùm illam substantiam quæ assumpsit, sed secundùm illam quæ assumpta est. Ex quo apparet divinam substantiam assumpsisse humanam. Ex verbis autem August. superiùs positis, adhibitâ diligentiâ innui videtur solum Verbum carnem factum, et naturam solùm suscepisse humanam; et divinam naturam, eamdem accepisse. Ait enim, de Fide ad Petrum, c. 2, in fine: Trinitas nos sibi reconciliavit per hoc quòd solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. In quo sic veritas incommutabilis manet divinæ humanæque naturæ, ut sicut vera semper est ejus divinitas, quam de Patre habet, ita vera semper et incommutabilis ejus sit humanitas, quam sibi unitam summa Divinitas gerit. Ecce et solum Verbum dixit carnem factum, et humanitatem divinitati unitam. Idem quoque superiùs dixit servilem formam à solo Filio susceptam, quam tota Trinitas fecit. Jam facile est agnoscere quàm diversa et multiplicia super quæstione propositâ auctores tradiderunt. Ideòque posteriores ea legentes, varias atque contrarias, ex prædictis occasionem sumentes, promunt sententias.

Quid de hoc tenendum sit.

2. Nos autem omnis mendacii et contradictionis notam à sacris Paginis secludere cupientes, orthodoxis Patribus atque catholicis doctoribus nullâ pravæ intelligentiæ suspicione notatis, consentimus dicentes, et personam Filii assumpsisse naturam humanam, et naturam divinam humanæ naturæ in Filio unitam, eamque sibi unîsse vel assumpsisse. Unde et verè incarnata dicitur. Quòd verò dicitur solus Filius formam servi accepisse, per hoc non excluditur divina natura ab acceptione servilis formæ; sed aliæ duæ personæ, Pater scilicet et Spiritus sanctus. Item et illud aliud, scilicet, id quod est proprium Filii, non quod commune est Trinitati, hominem accepit, sic oportet intelligi, id est, propriè in hypostasi Filii, non in tribus communiter personis, divina natura humanam naturam sibi univit. Qui sensus ex verbis Joan. Damasc., in lib. 3 de orthodoxâ Fide, cap. 6, confirmatur, qui totam divinam naturam in unâ hypostaseon incarnatam esse evidenter asserit, dicens: In humanatione Dei Verbi aimus omnem et perfectam naturam deitatis in unâ hypostaseon incarnatam esse, id est, unitam humanæ naturæ, et non partem parti. Omni enim humanæ naturæ aimus esse unitam omnem deitatis naturam vel substantiam. Item eadem est natura in singulâ hypostaseon, id est, personarum; et quando dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundùm beatos, scilicet secundùm Athanasium et Cyrillum, deitatem dicimus esse unitam carni, et unam naturam Dei Verbi incarnatam confitemur. Verbum autem et quod commune est substantiæ possidet, et quod proprietatis est habens hypostaseos, id est, personæ. Et ex his manifestè ostenditur quòd natura divina incarnata est. Unde et eadem verè dicitur suscepisse humanam naturam.

An divina natura debeat dici caro facta.

3. Sed quæritur utrùm eadem divina natura debeat dici caro facta, sicut Verbum dicitur caro factum? Si enim idem est incarnari quod est carnem fieri, videri potest ita debere dici, quòd sit caro facta sicut dicitur incarnata. Ad quod dicimus, quia si illud dictum in sacrâ Scripturâ reperiretur, ex eâdem intelligentiâ acciperetur, quâ cùm dicitur incarnata. Sed quia illud auctoritas subticuit, atque locutionis modus nimiam videretur facere expressionem si natura divina diceretur caro facta, melius silere hoc puto vel negare, quàm temerè asserere; ne, si illud dicatur, convertibilitas naturæ in naturam significari putetur. Ex præmissis indubitabiliter constat quòd persona Verbi, sive natura, hominis naturam, scilicet carnem et animum assumpsit, sed non personam hominis. Si autem natura divina naturam hominis accepit, quare non dicitur facta homo vel esse homo, sicut Verbum Dei? Ad quod dici potest quòd Dei Filius dicitur factus homo vel esse homo, non solùm quia hominem assumpsit, sed quia ipsum in unitatem et singularita-

tem suî et personæ accepit. Natura autem divina hominem quidem accepit, id est, hominis formam sibi univit, sed non in singularitatem et unitatem suî. Servatâ enim proprietate ac diversitate duarum naturarum, personæ singularitas extitit; ideòque non sic dicitur divina natura esse homo vel facta homo, sicut Dei Filius. Quidam tamen indifferenter utrumque concedunt.

Quare non accepit personam hominis, cùm hominem acceperit.

4. Ideò verò non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam, quam assumpserit; quia non ex illâ constabat persona, quando illis unitum Verbum est. Nam sibi invicem unita sunt simul cum Verbo. Alterâ tamen unione invicem unita sunt illa duo, scilicet anima et caro; aliâ unione Verbo unita sunt. Quia alia est unio animæ illius ad carnem, et alia est unio Verbi ad animam illam, et ad carnem. Non ergo accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam; quia non erat ex carne illâ et animâ illâ una composita persona quam Verbum accepit, sed accipiendo univit, et uniendo accepit.

Contra hoc oppositio, quâ probare quidam volunt personam accepisse personam.

5. Hìc à quibusdam opponitur quòd persona assumpsit personam. Persona enim est substantia rationalis individuæ naturæ, hoc autem est anima. Ergo si animam assumpsit, et personam; quod ideò non sequitur quia anima non est persona quando alii rei unita est personaliter, sed quando per se est, absoluta enim à corpore persona est, sicuti angelus. Illa autem anima nunquàm fuit, quin esset alii rei conjuncta. Ideòque non eâ assumptâ, persona est assumpta. Aliter quoque nituntur probare Verbum Dei assumpsisse personam, quia assumpsit aliquem hominem. Assumpsit enim hominem Jesum Christum, ergo aliquem hominem. Quòd autem hominem Jesum Christum assumpserit, Aug., in Expositione Symboli, sub anathemate tradit, dicens : Si quis dixerit atque crediderit hominem Jesum Christum à Filio Dei assumptum non fuisse, anathema sit; qui etiam in pluribus Scripturæ locis hujusmodi utitur locutionibus : Ille homo à Verbo est assumptus : Ille homo factus est Christus. Et Propheta, ps. 54, de homine Christo loquens Deo ait : *Beatus quem elegisti et assumpsisti*, etc. Ex quibus consequi videtur quòd aliquis homo assumptus sit à Verbo, et ita persona à personâ sit assumpta. Sed quia hoc nefas est dicere aut sentire, præmissæ locutiones eisque similes secundùm hanc intelligentiam sanè accipi debent, ut homo Christus, sive homo ille, sive quidam homo dicatur assumptus à Verbo, sive unitus Verbo; non quia hominis persona sit assumpta vel unita Verbo, sed quia illa anima et caro ita assumpta sunt et unita Verbo, in quibus subsistit persona Dei et hominis, ut ad hominis naturam, non ad personam respicias, cùm assumptum vel unitum, vel quemdam vel aliquem in hujusmodi locutionibus Scriptura commemorat. Quocirca cùm quæritur sine propositâ auctoritate, an aliquis vel quidam sit assumptus à Verbo vel unitus Verbo; sine distinctione intelligentiæ non est hìc reddenda responsio, quoniam multiplex præmissa est quæstio; sed instantiam quærentis ita determinando : Si de Hominis personâ quæris, respondeo : Non; si de hominis naturâ, dico : Est.

DISTINCTIO VI.

DE INTELLIGENTIA HARUM LOCUTIONUM : DEUS FACTUS EST HOMO, DEUS EST HOMO; AN HIS LOCUTIONIBUS DICATUR DEUS FACTUS ESSE ALIQUID, VEL ESSE ALIQUID, VEL NON ESSE ALIQUID.

1. Ex præmissis autem emergit quæstio plurimùm continens utilitatis, sed nimiùm difficultatis atque perplexitatis. Cùm enim constet ex prædictis et aliis pluribus testimoniis omnesque Catholici unanimiter fateantur, Deum factum esse hominem, et Christum verùm Deum esse et verùm hominem, quæritur an his locutionibus Deus factus est homo, Filius Dei factus est filius hominis : Deus est homo, et homo est Deus, dicatur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, vel aliquid dicatur esse Deus; et an ita conveniat dici : Homo factus est Deus, et filius hominis factus est Filius Dei, sicut, è converso, dicitur; et, si ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, quæ sit intelligentia harum locutionum et similium. In hujus profunditatis reseratione et scrupulosæ quæstionis expositione plurimùm differre inveniuntur sapientes.

Quorumdam sententiam refert.

2. Alii enim dicunt in ipsâ Verbi Incarnatione hominem quemdam ex animâ rationali et humanâ carne constitutum; ex quibus omnis verus homo constituitur, et ille homo cœpit esse Deus, non quidem naturâ Dei, sed personâ Verbi; et Deus cœpit esse homo ille. Concedunt etiam hominem illum assumptum à Verbo et unitum Verbo, et tamen esse Verbum : et eâ ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem, vel esse hominem, quia Deus factus est, id est, cœpit esse quædam substantia ex animâ rationali et humanâ carne subsistens; et illa substantia facta est, id est, cœpit esse Deus, non tamen demigratione naturæ in naturam, sed utriusque naturæ servatâ proprietate factum est, ut Deus esset illa substantia, et illa substantia esset Deus. Unde verè dicitur : Deus factus est homo, et : Homo factus est Deus; et : Deus est homo, et : Homo Deus, et : Filius Dei, filius hominis, et è converso. Cùmque dicant illum hominem ex animâ rationali et humanâ carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum, divinâ, scilicet, et humanâ; nec illius partes esse duas naturas, sed animam tantùm et carnem.

Auctoritates ponit quibus muniunt suam sententiam.

3. Et ne de suo sensu tantùm loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis. Ait enim Aug., in lib. de Trin., l. 13, c. 19 : Cùm legitur : Verbum caro factum est, in Verbo intelligo verum Dei Filium; in carne agnosco verum hominis filium, et utrumque simul unam personam, Deum et hominem ineffabilis gratiæ largitate conjunctum. Idem in Ench. cap. 38 : Christus Jesus Deus de Deo est, homo autem natus est de Spiritu sancto ex Mariâ virgine. Utraque substantia, divina et humana, Filius est unicus Dei Patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus sanctus, utrumque unus; sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem : non duo filii Deus et homo, sed unus Dei Filius (ibid., c. 35). Deus sine initio, homo à certo initio. Idem in eodem, c. 36 : Quid natura humana in Christo homine meruit, ut in unitatem personæ unici Filii Dei singulariter assumpta esset? Quæ bona voluntas, quæ bona opera præcesserunt quibus mereretur iste homo una fieri persona cum Deo? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium præstitum est, ut singulariter promereretur Deum? Nempe ex quo homo esse cœpit, non aliud cœpit esse homo quàm Dei Filius, et hic unicus; et propterea Dei Verbum, quia ut ab illo suscepta est caro, facta est utique Deus; ut quemadmodùm una est persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, Verbum et homo. Idem tract. 78 super Joan. : Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam, scilicet, quâ æqualis est Patri, et humanam, quâ minor est Patre; utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas, non trinitas Deus. Ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis, et caro. Idem quoque in lib. de Prædestinatione sanctorum : Ille homo ut à Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod bonum ejus præcessit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret? Faciente ac suscipiente Deo Verbo, ipse homo ex quo esse cœpit, Filius Dei unicus esse cœpit. Item homo quicumque ita gratiâ fit christianus, sicut gratiâ homo ille ab ini-

tio factus est Christus. Idem in libro 13 de Trinitate: Gratia Dei nobis in homine Christo commendatur. Quia nec ipse ut tantâ unitate Deo vero conjunctus, una cum illo persona Filius Dei fieret, ullis est præcedentibus meritis assecutus; sed ex quo homo esse cœpit, ex illo est et Deus. Unde dictum est, Joan. 1: *Verbum caro factum est*. Hilarius quoque, in lib 10 de Trin., ait: Christum non ambigimus esse Deum Verbum, neque rursùs filium hominis ex animâ et corpore constitisse ignoramus. His aliisque auctoritatibus utuntur; qui hominem quemdam ex animâ rationali et carne compositum dicunt Deum factum, sed gratiâ, non naturâ. Solâ enim gratiâ habuit ille homo, non meritis vel naturâ, ut esset Deus sive Dei Filius, ut haberet omnem scientiam et potentiam quam habet Verbum cùm quo est una persona. Nec tamen in superioribus legitur quòd homo ille sit una persona cum Verbo, et sit ipsum Verbum; sed etiam quòd anima rationalis et caro eadem persona sit, et Christus sit et Deus.

Aliorum sententia.

4. Sunt autem et alii qui istis in parte consentiunt, sed dicunt hominem illum non ex animâ rationali et carne tantùm, sed ex humanâ et divinâ naturâ, id est, ex tribus substantiis, divinitate, carne et animâ, constare; et hunc Jesum Christum fatentur, et unam personam tantùm esse; ante incarnationem verò solummodò simplicem, sed in incarnatione factam compositam ex divinitate et humanitate. Nec est ideò alia persona quàm priùs, sed cùm priùs esset Dei tantùm persona, in incarnatione facta est etiam hominis persona; non ut duæ essent personæ, sed ut una et eadem esset persona Dei et hominis. Persona ergo quæ priùs erat simplex, et in unâ tantùm naturâ existens, in duabus et ex duabus subsistit naturis; et persona quæ tantùm Deus erat, facta est etiam verus homo subsistens non tantùm ex animâ et carne, sed etiam ex divinitate; nec tamen persona illa debet dici facta persona, quamvis dicatur facta persona hominis. Facta est igitur illa persona (ut quibusdam placet) quiddam subsistens ex animâ et carne; sed non est facta persona vel substantia, vel natura, et in quantum est illa subsistens, composita est; in quantum autem Verbum est, simplex est.

Auctoritates etiam ponit, quæ hanc probant sententiam.

5. De hoc August., in libro Sententiarum Prosperi, ait: Modis omnibus approbare contendimus sacrificium Ecclesiæ duobus constare, et duobus confici: visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti, id est, corpore Christi; sicut Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine, cùm ipse Christus verus sit Deus et verus homo. Quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet, ex quibus conficitur. De hoc eodem Joannes Damasc., lib. 3 de orthodoxâ Fide, cap. 5 et 7: in Domino nostro Jesu Christo duas quidem naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utrisque compositam. Incarnatus est ergo Christus, ex Virgine assumens primitiam nostræ massæ, ut ipsa extiterit in carne hypostasis, quæ Dei Verbi hypostasis composita et facta fuerit, quæ priùs simplex erat Verbi hypostasis. Composita verò ex duabus perfectis naturis, deitate et humanitate, ut ferat ipsa divinæ Verbi Dei filiationis characteristicum et determinativum idioma; secundùm quòd divisa est à Patre et Spiritu sancto, et carnis characteristica et determinativa idiomata, secundùm quæ differat à matre et reliquis hominibus. Item, lib. eodem, cap. 3 in medio capitis: Unam hypostasim Filii Dei confitemur in duabus naturis perfectè se habentibus, deitatis et humanitatis; et incarnatam esse eamdem hypostasim; et has duas naturas custodiri et manere in ipso post unionem, non seorsùm et secundùm partes ponentes singulam, sed unitas invicem in unam compositam hypostasim; substantialem enim inquimus unionem, scilicet veram, et non secundùm phantasiam; substantialem autem non duabus naturis perficientibus alteram, scilicet unam compositam naturam, sed unitas invicem in unam hypostasim compositam Filii Dei; et manere eamdem substantialem differentiam determinamus. Quod creabile mansit creabile, et quod increabile increabile, et mortale mortale, et immortale immortale, et circumscriptibile circumscriptibile, et incircumscriptibile incircumscriptibile, et hoc quidem refulget miraculis. De hoc etiam Aug., in lib. de Trin., ait: Quemadmodum secundùm deitatem una est Patris Filiique natura, ita etiam juxta humanitatem, eadem est matris et Filii una natura. Ex utrâque ergo substantiâ et divinitatis et humanitatis unus atque idem est Deus, Dei et hominis Filius Jesus Christus, ut verus Deus, ita etiam homo verus. Idem etiam in lib. 13 de Trin., c. 17: Sic Deo conjungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona. Ac per hoc jam est ex tribus, Deo, animâ et carne. His aliisque pluribus auctoritatibus se muniunt, qui dicunt personam Christi compositam esse vel factam, sive constantem, ex duabus naturis, sive ex tribus substantiis.

Tertia aliorum sententia.

6. Sunt etiam alii, qui in Incarnatione Verbi non solùm personam ex naturis compositam negant, verùm etiam hominem aliquem sive etiam aliquam substantiam ibi ex animâ et carne compositam vel factam diffitentur. Sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi personæ vel naturæ unita esse aiunt, ut non ex illis duobus, vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur, sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret. Qui ideò dicitur verè factus homo, quia veritatem carnis et animæ accepit. Quæ duo etiam in singularitatem vel unitatem suæ personæ accepisse legitur, non quia illa duo, vel aliqua res ex illis composita sit una persona cum Verbo, vel sit Verbum, sed quia illis duobus accedentibus Verbo, non est personarum numerus auctus, ut fieret quaternitas in Trinitate; et quia ipsa persona Verbi quæ priùs erat sine indumento, assumptione indumenti non est divisa vel mutata, sed una eademque immutata permansit. Qui secundùm habitum, Deum hominem factum dicunt. Accipiendo enim hominem dictus est Deus, factus est homo; et propter acceptum hominem, dicitur Deus verè esse homo: et propter assumentem Deum, dicitur homo esse Deus. Nam si essentialiter, inquiunt illi, Deus esse homo, vel homo esse Deus intelligeretur, tunc si Deus assumpsisset hominem in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset, et è converso. At potuit Deus assumpsisse hominem in sexu muliebri, potuit ergo mulier esse Deus, et è converso. (Greg. super Ezechielem.)

Auctoritates inducit quibus hæc sententia roboratur.

7. Ne autem et isti de suo sensu influere videantur, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant. Ait enim August., in lib. de Gratiâ novi Testamenti: Sicut non augetur numerus personarum, cùm caro accedit animæ ut sit unus homo, sic non augetur numerus personarum, cùm homo accedit Verbo, ut sit unus homo Christus; legitur itaque Deus homo, ut intelligamus hujus personæ singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam divinitatem. Idem quoque tractans illud verbum Apostoli, Philip. 2: *Habitu inventus est ut homo*, manifestè ostendit Deum dici factum esse hominem, vel esse hominem secundùm habitum in lib. 83 Quæstionum, ita inquiens, q. 73: Multis modis habitum dicimus: vel habitum animi, sicut disciplinæ perceptionem usu firmatam; vel habitum corporis, sicut dicimus alium alio validiorem; vel habitum eorum quæ membris accommodantur extrinsecùs, ut cùm dicimus aliquem vestitum vel calceatum, et hujusmodi. In quibus omnibus generibus manifestum est in eâ re dici habitum, quæ accidit vel accedit alicui, ita ut eam possit etiam non habere. Hoc autem nomen ductum est ab illo verbum quod est habere. Habitus ergo in eâ re dicitur, quæ nobis ut habeatur vel accidit vel accedit. Verùmtamen

hoc interest, quia quædam eorum quæ accidunt vel accedunt, ut habitum faciant non mutantur, sed ipsa mutant in se integra et inconcussa manentia; sicut sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat, quem de stulto sapientem facit. Quædam verò sic accedunt vel accidunt, ut mutent et mutentur, ut cibus qui amittens speciem suam in corpus vertitur, et nos cibo refecti, ab exilitate atque languore in robur atque valentiam mutamur. Tertium genus est, cùm ea quæ accidunt vel accedunt, nec mutant ea quibus accidunt, nec ab eis ipsa mutantur, sicut annulus positus in digito; quod genus rarissimè reperitur. Quartum genus est cùm ea quæ accidunt vel accedunt, mutantur non à suâ naturâ, sed aliam speciem et formam accipiunt; ut et vestis, quæ dejecta atque deposita non habet eam formam quam sumit induta. Induta enim membris accipit formam quam non habebat exuta; quod genus congruit huic comparationi. *Deus* enim *Filius semetipsum exinanivit*, Philipp. 2, non formam suam mutans, *sed formam servi accipiens;* neque conversus aut transmutatus in hominem amissâ incommutabili stabilitate, sed *in similitudinem hominum factus* est ipse susceptor, verum hominem suscipiendo *habitu inventus est ut homo*, id est, habendo hominem inventus est ut homo, non sibi, sed eis quibus in homine apparuit. Quod autem dicit ut homo, veritatem exprimit. Nomine ergo *habitus* satis significavit Apostolus qualiter dixerit in *similitudinem hominum factus*, quia non transfiguratione in hominem, sed habitu factus est, cùm indutus est hominem, quem sibi uniens quodammodò atque conformans immortalitati æternitatique sociaret. Non ergo oportet intelligi mutatum esse Verbum susceptione hominis, sicut nec membra veste induta mutantur: quamvis illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copularet. His verbis apertè innuere videtur August. Deum dici factum hominem secundùm habitum. Qui etiam ipsius Incarnationis modum volens exprimere, quærentibus, in lib. 4 de Trinit., ait, cap. 21 sive ultimo: Si quæritur Incarnatio quomodò facta sit, ipsum Verbum Dei dico carnem factum, id est, hominem factum; non tamen in hoc quod factum est, conversum atque mutatum; sed carne, ut carnalibus congruenter appareret, indutum. Ita sanè factum, ut ibi sit non tantùm Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima. Atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum, et homo propter hominem. Quod si difficilè intelligitur, mens fide purgetur à peccatis abstinendo, et bona operando; difficilia enim sunt hæc. Idem in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2: Dei Filius cùm sit Deus æternus et verus, pro nobis factus est homo verus et plenus. In eo verus, quia veram habet Deus ille humanam naturam: in eo verè plenus, quia et carnem humanam suscepit et animam rationalem. Item ibid. infra: Non aliud fuit illa Dei summi susceptio vel exinanitio, nisi formæ servilis, id est, naturæ humanæ susceptio: utraque ergo est in Christo forma, quia utraque vera et plena est in Christo substantia, divina scilicet et humana natura. Idem in lib. contra Maximinum. Cùm esset per seipsum invisibilis, visibilis in homine apparuit quem de feminâ suscipere dignatus est. Item in eodem: Nos Christum Dominum verum hominem suscepisse credimus, et in ipso visibiliter invisibilem hominibus apparuisse; in ipso inter homines conversatum fuisse, in ipso ab hominibus humana pertulisse, in ipso homines docuisse. Hilarius quoque in lib. 10 de Trinitate ait: Quomodò Dei Filius natus est ex Mariâ, nisi quòd Verbum caro factum est, scilicet quòd Filius Dei cùm in formâ Dei esset, formam servi accepit? Unum tamen eumdemque non Dei defectione, sed hominis assumptione profitemur; et in formâ Dei propter naturam divinam, et in formâ servi ex conceptione Spiritûs sancti secundùm hominis habitum repertum fuisse. Non fuit habitus ille tantùm hominis, sed ut hominis; neque caro illa caro peccati, sed *in similitudine carnis peccati*, ad Rom. 8. Audistis tres secundùm diversos positas sententias, et pro singulis inducta testimonia.

DISTINCTIO VII.

POSITIS SENTENTIIS PROLATISQUE TESTIMONIIS, INTELLIGENTIAS PROPOSITARUM LOCUTIONUM EXEQUITUR SECUNDUM SINGULAS SENTENTIAS, ET PRIUS SECUNDUM PRIMAM.

1. Secundùm primam verò dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus, quia Deus cœpit esse quædam substantia rationalis, quæ ante non fuerat: et illa substantia cœpit esse Deus, et hoc gratiâ, non naturâ vel meritis habuit. Unde rectè dicitur Christus, in quantum homo, prædestinatus esse Filius Dei. Huic autem sententiæ opponitur: Si illa substantia cœpit esse Deus, et Deus illa, quædam ergo substantia est Deus, quæ non semper fuit Deus; et quædam substantia est Deus, quæ non est divina substantia; et Deus est aliquid, quod non semper fuit. Quod et illi concedunt, Origenis testimonio innitentes, qui ait: Factus est sine dubio id quod priùs non erat: sed addidit, *secundùm carnem*. Secundùm Deum verò erat priùs, et non erat quando non erat. Aliis quoque pluribus modis illi sententiæ potest opponi: quibus supersedemus, exercitationis studium lectori relinquentes, et ad alia properantes.

Hìc explanat secundam sententiam, et earumdem locutionum sensus.

2. In secundâ verò sententiâ hujus distinctionis talis videtur ratio, ut cùm dicitur *Deus factus est homo*, intelligatur cœpisse esse subsistens ex duabus naturis, vel tribus substantiis; et è converso, *Homo factus est Deus*, quia subsistens in duabus, naturis cœpit esse Deus, vel potiùs homo factus est Deus, et è converso dicitur, quia Deus assumpsit hominem, et homo assumptus est à Deo. Unde Augustinus dicit in libro de Trinitate: Talis fuit illa susceptio, quæ hominem faceret Deum, et Deum hominem. Variatur autem intelligentia cùm dicitur: *Deus est homo*, et *homo est Deus*. Dicitur enim Deus esse persona subsistens in duabus et ex duabus naturis; et persona subsistens in duabus et ex duabus naturis dicitur esse Deus, id est, Verbum vel natura divina. Potest enim prædicari persona simplex vel natura de personâ compositâ. Non est autem, ut ait Joan. Damasc., idem dicere naturam vel personam.

Ex quo sensu dicunt Christum prædestinatum.

3. Isti dicunt Christum prædestinatum in quantum est homo, id est, in quantum est subsistens ex duabus substantiis, scilicet animâ et carne. Nam quantum ad naturam divinitatis, non est ipse prædestinatus. Non ergo in quantum in eâ vel eâ subsistit, prædestinatus est; sed in quantum subsistit in aliis duabus substantiis, id est, in animâ et carne, hoc est, in quantum est homo.

Qualiter exponuntur auctoritates primæ, quæ isti videntur obviare sententiæ.

4. Determinant etiam auctoritates quæ primæ conveniunt sententiæ, et huic videntur contradicere: ut cùm legitur: Homo ille assumptus est à Verbo in singularitate personæ, vel factus una persona cum Verbo, de naturâ humanâ intelligatur, quæ Verbo unita est in singularitate personæ, id est, quòd eadem persona quæ priùs erat et simplex erat, sine incremento numeri personarum etiam immutata permansit, licèt composita. Compositionis verò hujus aliam dicunt esse rationem quàm sit in aliis hominibus, quia hujus ex tribus, aliorum ex duabus substantiis est compositio. Negant quoque naturam humanam esse personam vel Dei Filium, et sicut unum eumdemque dicunt esse hominem et Deum, et filium hominis et filium Dei, ita unum et idem, non aliud et aliud, sicut nec alium et alium.

Quædam ponit quæ præmissis videntur adversari.

5. Sed his videntur adversari quæ subditis continentur capitulis. Ait enim August., super Joan. tract. 69: Aliud est Verbum Dei, aliud homo; sed Verbum

caro factum est, id est, homo; non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque Christus, et una persona. Idem ad Felicianum, c. 11 et 12: Aliud Dei Filius, aliud hominis filius: sed non alius. Item, Dei Filius, aliud de Patre, aliud de matre. Idem in libro primo de Trinitate: Cùm Filius sit et Deus et homo, alia substantia Deus, et alia homo.

Qualiter his respondeant.

6. Hæc autem in hunc modum determinant, quia cùm dicitur: *aliud Verbum Dei, aliud homo*, sive *alia substantia Deus, alia homo;* alterius naturæ significatur Christus esse, in quantum est homo, et alterius, in quantum est Deus: et aliud natura quâ est homo, aliud natura quâ est Deus. Ut enim ait Joan. Damasc., lib. de orthodoxâ Fide 3, in initio capitis: Inconversè et inalterabiliter unitæ sunt ad invicem naturæ: neque divinâ distante à propriâ simplicitate, neque humanâ aut conversâ in deitatis naturam, aut in non existentiam divisâ, neque ex duabus unâ factâ compositâ naturâ. Composita enim natura neutri earum ex quibus componitur naturis, homousia, id est, consubstantialis esse potest, ex alteris perficiens alteram; ut corpus ex quatuor elementis compositum, nec ignis nominatur, nec aer, nec terra, nec aqua, nec horum alicui homousion dicitur. Si ergo secundùm hæreticos Christus unius compositæ naturæ post unionem extitit, ex simplici naturâ conversus est in compositam; et neque Patri simplicis naturæ existenti, neque matri est homousios; et neque Deus neque homo denominabitur, sed Christus solùm; et erit hoc nomen, scilicet Christus, non personæ ipsius natura, sed unius secundùm ipsos compositæ naturæ; nos autem Christum non unius compositæ naturæ dogmatizamus, et hoc nomen, scilicet, Christus, personæ dicimus non monotropon, id est, uno modo dictum, sed duarum naturarum esse significativum, scilicet, deitatis et humanitatis. Ex deitate autem et humanitate Deum perfectum, et hominem perfectum eumdem et esse et dici, ex duabus et in duabus naturis confitemur. Sic ergo dicitur aliud esse Filius Dei, aliud filius hominis, quia alterius est substantiæ vel naturæ in quantum est Filius Dei, et alterius in quantum est filius hominis: non quòd ipse Filius Dei et hominis sit duo illa diversa, id est, duæ diversæ naturæ.

Auctoritate confirmat determinationem.

7. Apertè enim Hilarius, in nono lib. de Trin., ait: Cùm non aliud sit filius hominis, neque aliud Filius Dei: Verbum enim caro factum est; et cùm ille qui Filius Dei est ipse et hominis sit filius, requiro quis in hoc filio hominis glorificatus sit? Evidenter dicit non aliud esse Filium Dei, et aliud filium hominis. Ex quo præmissa roboratur et approbatur determinatio.

Alia etiam verba auctoritatum adnotat ut determinet.

8. Quod etiam dictum est, utrumque Christus est, et una persona, movere potest lectorem, sicut et illud quod August. dicit in 1 lib. de Trin., cap. 24: Quia forma Dei formam servi accepit, utrumque Deus, utrumque homo. Sed utrumque Deus propter accipientem Deum, et utrumque homo propter acceptum hominem. Et illud quod idem ait in lib. de Bono perseverantiæ: Qui fidelis est, in eo veram naturam humanam credit suscipiente Deo Verbo ita sublimatam, ut qui suscepit et quod suscepit una esset in Trinitate persona, assumptione illâ ineffabiliter faciente personæ unius in Deo et in homine veritatem. Si autem qui suscepit et quod suscepit una est persona, ergo natura humana cum Verbo est una persona. Sed hæc omnia ex tali sensu dicta fore tradunt, ut utrumque dicatur esse Christus et una persona, quia in utroque unus Christus et una persona subsistit. Ita etiam susceptum cum suscipiente dicitur una persona, quia susceptum suscipienti est sociatum in unitate personæ, id est, ita quòd unitas personæ permansit, non ita ut caro et anima sunt unus Deus; quia, ut ait Hieron., Verbum est Deus, non caro assumpta. Et Ambr., in lib. 3 de Spiritu sancto, ait: Aliud est quod assumpsit, et aliud quod assumptum est.

Hic quamdam ponit auctoritatem, quæ multùm videtur huic sententiæ opposita.

9. Est autem et aliud quod huic sententiæ plurimùm videtur obviare. Ait enim August., in lib. 1 contra Maximinum: Christus una persona est geminæ substantiæ, quia et Deus est et homo est; nec tamen Deus vel homo, pars hujus substantiæ dici potest, alioquin Filius Dei Deus, antequàm susciperet formam servi, non erat totus, et crevit cùm homo divinitati ejus accessit. Ecce Deum dicit non esse partem illius personæ. Unde videtur illa persona non constare Deo et homine. Ad quod etiam illi dicunt illam personam non ita constare ex Deo et homine, quasi totum ex partibus. Ita enim partes alicujus totius conveniunt, ut ex illis quod non erat constituatur. Non autem sic humana et divina natura in Christo uniuntur. Inexplicabilis enim est istius unionis, quæ non est partium, ratio. Quidam tamen nomine Dei ibi personam significari putant, quia de tribus agebat personis, quarum nullam Trinitatis partem esse dicebat, sicut pars istius personæ non est Deus. Quod si de personâ intelligatur, manifestum est quia persona non est pars personæ. Posita est diligenter sententia secunda, et ejus explanatio: cui in nullo vel in modico obviant auctoritates in tertiâ sententiâ inductæ, quæ jam consideranda est.

Tertia sententia, quæ sit præmissarum propositionum intelligentia.

10. In hâc ergo sententiâ sic dicitur: Deus factus est homo quia hominem accepit; sic dicitur esse homo, quia hominem habet, vel quia est habens hominem; et homo factus Deus, quia assumptus est à Deo; et homo esse Deus, quia habens hominem est Deus. Cùm ergo dicitur, Deus est homo, vel habitus prædicatur, vel persona, sed humanata. Et quòd persona humanata prædicetur, Cassiodorus ostendere videtur dicens: Factus est, ut ita dixerim, humanatus Deus, qui etiam in assumptione carnis Deus esse non destitit. Quod tamen variè accipi potest, ut dicatur Deus factus humanatus, vel Christus factus Deus humanatus; utrumque enim sanè dici potest. Cùm ergo dicitur, factus est Deus homo, multiplex secundùm istos fit intelligentia; ut naturam humanam accepisse, vel humanatum Verbum incœpisse intelligatur. Nec tamen si incœpit esse humanatum Verbum, ideò sequitur quòd incœperit esse Verbum; nec si Deus factus est humanatum Verbum, sequitur quòd factus sit Verbum; sicut de aliquo dicitur, hodiè iste cœpit esse bonus homo, vel factus est bonus homo, nec tamen hodiè cœpit esse homo, vel factus est homo.

Quo sensu secundùm istos dicatur prædestinatus Christus.

11. Secundùm istos dicitur Christus secundùm quod homo, prædestinatus esse Filius Dei, quia prædestinatum à Deo ab æterno, et in tempore collatum est ei per gratiam, ut ipse ens homo sit Filius Dei; hoc enim non semper habuit, sed in tempore per gratiam accepit. Quod videtur August. notâsse in lib. (1) ad Prosperum et Hilar. dicens: Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundùm carnem filius David, esset in virtute Filius Dei. Hi etiam cùm dicitur Christus minor Patre secundùm quod homo, secundùm habitum hoc intelligunt dictum, id est, in quantum habet hominem sibi unitum. Unde August., tom. 3, in lib. 1 de Trin., c. 7: Deus Filius Deo Patri naturâ est æqualis, habitu minor. In formâ enim servi minor est Patre; in formâ Dei æqualis est Patri; et quia secundùm habitum accipienda est Incarnationis ratio, ideò Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. Unde Joan. Damas., lib. de orthodoxâ Fide, l. 3, cap. 2: Non hominem deificatum dicimus, sed Deum hominem factum.

Quòd non debet dici homo dominicus.

12. Et licèt dicatur homo Deus, non tamen congruè dicitur homo dominicus. Unde Aug., in lib. Re-

(1) In libro qui aliàs dicitur de Prædestinatione sanctorum, c. 15.

tractationum, l. 1, cap. 19 : Non video utrùm rectè dicatur homo dominicus, qui est mediator Dei et hominum Christus Jesus, cùm sit utique Dominus; et hoc quidem ut dicerem, apud quosdam legi catholicos tractatores. Sed ubicumque hoc dixi, dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum, quamvis nonnullâ à me posset idem ratione defendi. Secundùm istos etiam dicitur persona Filii in duabus et ex duabus existere naturis, secundùm adhærentiam vel inhærentiam. Altera enim inhæret ei, altera inest.

Quòd prædicta non sufficiunt ad cognoscendam hanc quæstionem.

13. Satis diligenter juxta diversorum sententiam supra positam absque assertione et præjudicio tractavimus quæstionem. Verùmtamen nolo in tantâ re, tamque ad cognoscendum difficili, putare lectorem istam sibi nostram debere sufficere disputationem : sed legat et alia fortè meliùs considerata atque tractata, et ea quæ hìc movere possunt, vigilantiore atque intelligentiore, si potest, mente discutiat; hoc firmiter tenens, quòd Deus hominem assumpsit, homo in Deum transivit, non naturæ versibilitate, sed Dei dignatione; ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in divinam glorificatus in Deum, quia mutatio vel versibilitas naturæ diminutionem et abolitionem substantiæ facit.

DISTINCTIO VIII.

AN DIVINA NATURA DEBEAT DICI NATA DE VIRGINE.

1. Post prædicta inquiri debet utrùm de naturâ divinâ concedendum sit quòd de Virgine sit nata, sicut dicitur in Virgine incarnata. Et videtur utique non debere dici nata de Virgine cùm non sit nata de Patre. Quæ enim res non est de Patre genita, non videtur de matre nata ; ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ illud non teneat in divinitate. Videtur tamen posse probari quòd sit nata de Virgine, quia si hoc est nasci Deum de Virgine, scilicet, hominem assumpsisse, videtur debere dici nata. De hoc August., in lib. de Fide ad Petrum sic ait : Natura æterna atque divina non posset temporaliter concipi et nasci ex naturâ humanâ, nisi secundùm conceptionem veritatis humanæ, veram temporaliter conceptionem et nativitatem ineffabilis in se divinitas accepisset. Sic est Deus æternus veraciter secundùm tempus et conceptus et natus ex Virgine. Istâ auctoritate videtur insinuari quòd natura divina sit nata et concepta de Virgine. Sed si diligenter notentur verba, potiùs de personâ agi intelligitur, quæ sine dubitatione et de Patre et de matre nata esse dici debet.

De geminâ Christi nativitate, quâ bis natus est.

2. Quæri autem solet utrùm debeat dici Christus bis genitus, ut dicitur Dei et hominis Filius. Ad quod dici potest Christum bis natum esse, duasque nativitates habuisse; unde August., in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, non longè ab initio : Pater Deus de suâ naturâ genuit Filium Deum sibi coæqualem et coæternum. Idem quoque unigenitus Deus secundò natus est ex Patre semel ex matre semel. Natus est enim de Patre Dei Verbum ; natus est de matre Verbum caro factum. Unus ergo atque idem Dei Filius natus est ante secula, et natus in seculo ; et utraque nativitas unius est Filii Dei, divina, scilicet, et humana. De hoc etiam Joan. Damasc., lib. 3., cap. 7, in medio, ait : Duas ergo Christi nativitates veneramur : unam ex Patre ante secula, quæ est super causam, et rationem, et tempus, et naturam ; et unam quæ in ultimis temporibus propter nos, et secundùm nos, et super nos. Propter nos, quia propter nostram salutem ; secundùm nos, quia natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis, scilicet, novem mensium ; super nos, quia non ex semine, sed ex Spiritu sancto et sanctâ Virgine, supra legem conceptionis. Ex his manifestè apparet Christi duas esse nativitates, eumdemque bis natum fore.

DISTINCTIO IX.

DE ADORATIONE HUMANITATIS CHRISTI ; AN EADEM SIT ADORATIO HUMANITATI ET DEITATI EXHIBENDA.

1. Præterea investigari oportet utrùm caro Christi et anima unâ eâdemque cum Verbo debeat adoratione adorari, illâ, scilicet, quæ latria dicitur. Si enim animæ vel carni exhibetur latria, quæ intelligitur servitus sive cultus soli Creatori debitis, cùm anima Christi vel caro creatura tantùm sit, creaturæ exhibetur quod soli Creatori debetur ; quod facienti in idololatriam deputatur. Ideò quibusdam videtur non illâ adoratione quæ latria est carnem Christi, vel animam esse adorandam ; sed illâ quæ est dulia, cujus duas species vel modos esse dicunt. Est enim cujusdam modi dulia quæ creaturæ cuilibet exhiberi potest ; et est quædam soli humanitati Christi exhibenda, non alii creaturæ, quia Christi humanitas super omnem creaturam est veneranda et diligenda ; non tamen adeò ut cultus divinitati debitus ei exhibeatur, qui cultus in dilectione et sacrificii exhibitione atque reverentiâ consistit ; qui Latinè dicitur pietas, Græcè autem Θεοσέβεια, id est, Dei cultus, vel εὐσέβεια, id est, bonus cultus.

Aliorum sententia qui unam adorationem utrique exhibendam tradunt.

2. Aliis autem placet Christi humanitatem unâ adoratione cum Verbo esse adorandam, non propter se, sed propter illum cujus scabellum est, cui est unita. Neque ipsa humanitas sola vel nuda, sed cum Verbo cui est unita, nec propter se, sed propter illum cui est unita, est adoranda. Nec qui hoc facit idololatriæ reus judicari potest, quia nec soli creaturæ, nec propter ipsam, sed Creatori cum humanitate et in humanitate suâ servit. De hoc, Joan. Damas., lib. de orthodoxâ Fide 3, cap. 8, ita ait : Duæ sunt naturæ Christi, ratione et modo differentes, unitæ verò secundùm hypostasim. Unus ergo Christus est Deus perfectus, et homo perfectus ; quem adoramus cum Patre et Spiritu unâ adoratione cum incontaminatâ carne ejus, non inadorabilem carnem dicentes. Adoratur enim in unâ Verbi hypostasi, quæ hypostasis generata est, non creaturæ venerationem præbentes. Non ergo ut nudam carnem adoramus, sed ut unitam deitati in unam hypostasim Dei Verbi duabus reductis naturis. Timeo carbonem tangere propter ligno copulatum ignem. Adoro Christi Dei mei simul utramque naturam, propter carni unitam deitatem. Non enim quartam appono personam in Trinitate, sed unam personam confiteor Verbi et carnis ejus. His verbis insinuari videtur Christi humanitatem unâ adoratione cum Verbo esse adorandam. De hoc etiam August. ait, ex Serm. Domini, ubi dicit : *Non turbetur cor vestrum*, Joan. 14, ita dicit : Dicunt hæretici Filium non naturâ esse Deum, sed creatum. Quibus respondendum est quia si Filius non est Deus naturâ, sed creaturâ ; nec colendus est omninò nec ut Deus adorandus, dicente Apostolo, Rom. 1 : *Coluerunt et servierunt potiùs creaturæ quàm Creatori*. Sed illi ad hoc replicabunt et dicent : Quid est quòd carnem ejus quam creaturam esse non negas, simul cum divinitate adoras, et ei non minùs quàm divinitati deservis ? Ego dominicam carnem, imò perfectam in Christo humanitatem, ideò adoro, quòd à divinitate suscepta et deitati unita est ; ut non alium et alium, sed unum eumdemque Deum et hominem Filium Dei esse confitear. Denique si hominem separaveris à Deo, illi nunquàm credo nec servio ; velut si quis purpuram vel diadema regale jacens inveniat, numquid ea conabitur adorare ? Cùm verò eis rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea cum rege adorare quis contempserit. Ita et in Christo Domino humanitatem non solam vel nudam, sed divinitati unitam, scilicet unum Filium Deum verum et hominem verum si quis adorare contempserit, æternaliter morietur. Idem super psalm. 98, ubi dicitur : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est:* Sciendum quia in Christo terra est, id est, caro, quæ sine impietate adoratur. Suscepit enim de terrâ terram, quia caro de terrâ est, et de carne Mariæ carnem accepit ; hæc sine impietate à Verbo Dei assumpta adoratur à nobis, quia nemo carnem ejus manducat nisi priùs adoret ; sed qui adorat, non terram intuetur,

sed illum potiùs cujus scabellum est, propter quem adorat. His auctoritatibus præmissæ investigationis absolutio explicatur.

DISTINCTIO X.

AN CHRISTUS SECUNDUM QUOD HOMO, SIT PERSONA VEL ALIQUID.

1. Solet etiam à quibusdam inquiri utrùm Christus secundùm quod homo, sit persona vel etiam sit aliquid. Ex utrâque parte hujus quæstionis argumenta concurrunt. Quòd enim persona sit, his edisserunt rationibus : Si secundùm quod homo aliquid est, vel persona, vel substantia, vel aliud est. Sed aliud, non ergo persona vel substantia ; si substantia est, vel rationalis, vel irrationalis ; sed non est irrationalis substantia, ergo rationalis. Si verò secundùm quod homo, est rationalis substantia, ergo persona, quia hæc est definitio personæ, substantia rationalis individuæ naturæ. Si ergo secundùm quod homo est aliquid, et secundùm quod homo persona est. Sed è converso, si secundùm quod homo persona est, vel tertia in Trinitate, vel alia ; sed alia non, ergo tertia in Trinitate persona. At si secundùm quod homo persona est tertia in Trinitate, ergo Deus. Propter hæc inconvenientia et alia, quidam dicunt Christum secundùm hominem non esse personam, nec aliquid, nisi fortè *secundùm* sit expressivum unitatis personæ. *Secundùm* enim habet multiplicem rationem. Aliquando enim exprimit conditionem vel proprietatem divinæ naturæ vel humanæ ; aliquando unitatem personæ, aliquando notat habitum, aliquando causam. Cujus distinctionis rationem diligenter lector animadvertat, atque in sinu memoriæ recondat, ne ejus confundantur sensus, cùm de Christo sermo occurrerit.

Etsi Christus secundùm quod homo dicatur substantia rationalis, non inde tamen sequitur quòd persona sit secundùm quod homo.

2. Illud tamen non sequitur quod in argumentatione superiori inductum est, quòd si Christus secundùm quod homo est substantia rationalis, ergo persona. Nam et modò anima Christi est substantia rationalis, non tamen persona, quia non est per se sonans, imò alii rei conjuncta. Illa tamen personæ descriptio non est data pro illis tribus personis.

Alia probatio quòd Christus sit persona secundùm quod homo.

3. Sed adhuc aliter nituntur probare Christum secundùm hominem personam : quia Christus secundùm quod homo prædestinatus est ut sit Dei Filius ; sed illud est, quod ut sit prædestinatus est, ergo si prædestinatus est secundùm quod homo ut sit Filius Dei, et secundùm quod homo est Filius Dei. Ad quod dici potest Christum esse id quod ut sit prædestinatus est. Est enim prædestinatus ut sit Filius Dei, et ipse verè est Filius Dei ; sed secundùm hominem prædestinatus est ut sit Filius Dei, quia per gratiam habet hoc secundùm hominem ; nec tamen secundùm hominem est Filius Dei, nisi fortè *secundùm* unitatis personæ sit expressivum, ut sit sensus : Ipse qui est homo, est Dei Filius ; ut autem ipse ens homo sit Dei Filius, per gratiam habet : sed si causa notetur, falsum est, non enim quòd homo est, eo Dei Filius est.

An Christus sit adoptivus Filius secundùm quod homo, vel alio modo.

4. Si verò quæritur an Christus sit adoptivus filius secundùm quod homo, sive alio modo, respondemus Christum non esse adoptivum filium aliquo modo, sed tantùm naturalem ; quia naturâ Filius Dei est, non adoptionis gratiâ. Non autem sic dicitur Filius naturâ, ut dicitur Deus naturâ. Non enim eo Filius est quo Deus est, quia proprietate nativitatis Filius, naturâ divinitatis Deus est, et tamen dicitur naturâ vel naturæ Filius ; quia naturaliter est Filius, eamdem, scilicet, habens naturam quàm ille qui genuit. Adoptatus autem filius non est, quia priùs non fuit, et postmodùm adoptatus est in Filium ; sicut nos dicimur adoptivi filii, quia, *cùm nati fuerimus iræ filii, per gratiam facti sumus filii Dei* (Ephes. 1). Christus verò nunquàm fuit non Filius Dei, et ideò non est adoptivus filius.

Oppositio, quòd sit adoptivus filius.

5. Sed ad hoc opponitur sic : Christus filius hominis est, id est, Virginis, aut gratiâ, aut naturâ, vel utroque modo. Si verò naturâ, aut divinâ, aut humanâ : sed divinâ non ; ergo aut humanâ naturâ, aut non naturâ est filius hominis. Si non naturâ, ergo gratiâ tantùm ; et si etiam naturâ humanâ, non ideò minùs per gratiam. Si ergo gratiâ filius hominis est, adoptivus filius esse videtur ; ut idem sit naturalis Filius Patris, et adoptivus filius Virginis. Ad quod dici potest Christum filium virginis esse et naturâ, vel naturaliter, et gratiâ, nec tamen adoptivus filius Virginis est, quia non per adoptionem, sed per unionem filius Virginis esse dicitur. Filius enim Virginis dicitur, eo quòd in Virgine hominem accepit in unitatem personæ ; et hoc fuit gratiæ, et non naturæ. Unde August., super Joan., cap. 2, non longè à medio, ait : Quòd Unigenitus est æqualis Patri, non est gratiæ sed naturæ. Quòd autem in unitate personæ Unigeniti assumptus est homo, gratiæ est non naturæ ; Christus ergo nec Dei nec hominis est adoptivus filius, sed Dei naturaliter, et hominis naturaliter, et gratiâ est Filius. Quòd verò naturaliter sit hominis filius, Aug. ostendit, in lib. de fide ad Petrum : Ille scilicet Deus factus est naturaliter hominis filius qui est naturaliter Filius unigenitus Dei Patris. Quòd autem non sit adoptivus filius, et tamen gratiâ sit Filius, ex subditis probatur testimoniis. Hieron. (1) ait : De Christo Jesu scriptum est quia semper cum Patre fuit, et nunquàm eum ut esset voluntas paterna præcessit ; et ille quidem naturâ Filius est, nos verò adoptione. Ille nunquàm non fuit Filius ; nos antequàm essemus, prædestinati sumus, et tunc spiritum adoptionis accepimus quando credidimus in Filium Dei. Hilarius quoque in lib. 3 de Trin. ait : Dominus dicens : *Clarifica Filium tuum*, non solo nomine contestatus est se esse Filium Dei, sed etiam proprietate. Nos sumus filii Dei, sed non talis hic Filius. Hic enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione ; veritate, non nuncupatione ; nativitate, non creatione. August. etiam, super Joan., ait : Nos sumus filii gratiâ, non naturâ ; Unigenitus autem naturâ, non gratiâ, an hoc etiam in ipso Filio ad hominem referendum est ? Ita sanè. Amb. quoque, in lib. 1, de Fide, cap. 9 et ult., ait : Christus Filius est non per adoptionem, sed per naturam : per adoptionem nos filii dicimur, ille per veritatem naturæ est. Ex his evidenter ostenditur quòd Christus non sit Filius gratiâ adoptionis. Illa enim gratia intelligitur, cùm August. eum non esse gratiâ Filium asserit ; gratiâ enim sed non adoptionis, imò unionis Filius Dei est filius hominis, et è converso.

Utrùm persona vel natura prædestinata sit.

6. Deinde si quæritur utrùm prædestinatio illa quam commemorat Apostolus sit de personâ an de naturâ, sanè dici potest et personam Filii quæ semper fuit esse prædestinatam secundùm hominem assumptum, ut ipsa, scilicet, ens homo esset Dei Filius ; et naturam humanam esse prædestinatam ut Verbo Patris personaliter uniretur.

DISTINCTIO XI.

UTRUM CHRISTUS SIT CREATURA, VEL CREATUS, VEL FACTUS.

1. Solet etiam quæri utrùm debeat simpliciter dici atque concedi Christum esse factum, vel creatum, vel creaturam. Ad quod dici potest hoc simpliciter et absque determinatione minùs congruenter dici. Et si quandoque brevitatis causâ simpliciter denuntietur, nunquàm tamen simpliciter debet intelligi. Quia, ut August., in lib. 1 de Trin., c. 13, ait : Cùm de Christo

(1) Lib. 1 Comment. ad cap. 1 Epist. ad Ephes., super eo loco : *In charitate prædestinans*, etc. ; in tom. 9, longè post principium.

loquimur quid, secundùm quid, et propter quid dicatur, prudens et diligens ac pius lector intelligere debet. Qui Christum vel Dei Filium non esse factum vel creaturam, in lib. 1 de Trin., c. 6, ostendit, ita inquiens : *In principio erat Verbum, et Verbum caro factum est; et omnia per ipsum facta sunt.* Neque dicit omnia nisi quæ facta sunt, id est, omnem creaturam. Undè liquidè apparet ipsum factum non esse, per quem omnia facta sunt; et si factus non est, creatura non est. Si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiæ est. Omnis enim substantia quæ Deus non est, creatura est; et quæ creatura non est, Deus est. Sed si Filius non est ejusdem substantiæ cum Patre, ergo facta substantia est; et si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt, facta ergo substantia non est, sed unà cum Patre infacta substantia est. Item in eodem : Si vel Filium fecit Pater quem non fecit ipse Filius, non omnia per Filium facta sunt; at omnia per Filium facta sunt; ipse ergo factus non est, ut cum Patre faceret omnia quæ facta sunt. Idem in lib. 83 Quæst. : Dicitur creatura quidquid fecit Deus Pater per Filium; qui non potest appellari creatura, quoniam per ipsum facta sunt omnia. Ambr. in libro 1 de Fide : Probemus, inquit, creaturam non esse Dei Filium. Audivimus enim in Evangelio Dominum mandâsse discipulis : *Prædicate Evangelium universæ creaturæ.* Qui universam creaturam dicit, nullam excipit, et ubi sunt qui creaturam Christum appellant? Nam si creatura esset, sibi mandaret Evangelium prædicari; et subjectus esset vanitati, quia, testante Apostolo, Rom. 6, *omnis creatura vanitati subjecta est.* Non ergo Christus creatura est, sed creator; qui docendæ creaturæ discipulis mandat officium.

De perfidiâ et pœnâ Arii.

2. Arii hæc fuisse perfidia legitur, ut Christum creaturam faceret. Ideò effusa sunt Arii viscera, atque crepuit medius, prostratus in faciem, ea quibus Christum negaverat fœda ora pollutus. His aliisque pluribus testimoniis instruimur non debere fateri simpliciter Christum esse factum vel creaturam; sed additâ determinatione rectè dici potest, ut sic dicatur factus secundùm carnem vel secundùm hominem, ut factura humanitati, non Deo, attribuatur. Ut enim ait Ambr., in libro 1 de Fide, c. 9, non Deus factus est, sed Deus Dei Filius natus est; postea verò secundùm carnem homo factus ex Mariâ est. *Misit* enim *Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege*, Galat. 4; Filium inquit suum, scilicet non unum de multis. Cùm dicit suum, generationis æternæ proprietatem signavit. Postea factum ex muliere asseruit, ut factura non divinitati, sed assumptioni corporis ascriberetur. Factum ergo ex muliere dicit, propter carnis susceptionem; sub lege, propter observantiam legis. Generatio generationi non præjudicat, nec caro divinitati. Deus enim æternus incarnationis sacramentum suscepit, non dividuus, sed unus, et in utroque unus, scilicet divinitate et corpore. Non enim alter ex virgine; sed idem aliter ex Patre, aliter ex virgine; sed qui factus est secundùm nostræ susceptionem naturæ, non secundùm æternæ substantiam vitæ, quem legimus primogenitum. Primogenitum, quia nemo ante ipsum; unigenitum quia nemo post ipsum. Ex his evidenter traditur quâ intelligentiâ accipiendum sit, cùm dicitur Christus factus vel simpliciter, vel cum additamento, ut factura, scilicet, creatura non ad assumentem Deum, sed ad assumptum hominem referatur. In Deo enim creatura esse non potest, ut Ambros. ait, lib. 1 de Fide, c. 7. Numquid dicto factus est Christus? Numquid mandato creatus est Christus? Quomodò autem creatura esse in Deo potest? Etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ atque compositæ, cui nihil accidat, sed solùm quod divinum est in naturâ habeat suâ. Etsi ergo Christus secundùm hominem dicitur creatura, non tamen simpliter prædicandus est creatura. Nec ex eo quòd Christus secundùm hominem dicitur esse creatura, potest quis progredi sic argumentando : Si secundùm quod homo Christus est creatura, vel rationalis, vel non; vel quæ est Deus, vel non; nitens per hoc probare Christum esse aliquid non divinum, quia quod ipse est, secundùm hominem ipse est. Et ideò si secundùm hominem est aliqua substantia non divina, est utique aliquid non divinum. Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio. Illa autem locutio tropica est quâ Christus dicitur creatura, vel simpliciter, vel cum adjunctione.

DISTINCTIO XII.

AN HOMO ILLE SEMPER FUERIT VEL CŒPERIT ESSE.

1. Post prædicta, quæritur utrùm homo ille cœperit esse vel semper fuerit; sicut simpliciter enuntiamus Christum vel Dei Filium semper fuisse, nec cœpisse. De hoc August. ita inquit super Joan. : Habuit aliquando Dei Filius quod non habuit idem ipse homo Dei Filius, quia nondùm erat homo. Item idem in eodem : Priusquàm mundus esset nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. Idem super ps. : Christus noster etsi fortè homo recens est, tamen est æternus Deus. Alibi verò legitur quòd puer ille creavit stellas. Et Christus dicit se esse principium, et esse ante Abraham. His ergo aliisque auctoritatibus in nullo resultantes, dicimus hominem illum in quantum homo est, cœpisse; in quantum Verbum est, semper fuisse. Hìc enim absque distinctione non est referenda responsio. Nam et ipse Aug. hujusmodi utitur distinctione in pluribus locis, dicens per Christum omnia esse facta in quantum Verbum est; secundùm illud verò quod homo est, ipsum esse factum et glorificatum. Si ergo ad personam respicias, confidenter dic hominem illum semper fuisse; si verò ad naturam hominis, concede eum cœpisse.

Si Deus alium hominem assumere potuit vel aliunde quàm de genere Adæ.

2. Solet etiam quæri utrùm alium hominem vel aliunde quàm de genere illius Adam Deus assumere potuerit. Ad quod sanè dici potest ipsum et aliam animam et aliam carnem potuisse assumere quia gratiâ tantùm assumpta est anima illa et caro à Verbo Dei. Ut enim ait Aug., lib. 13 de Trin., c. 19, in rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quòd homo in unitate personæ conjunctus est Deo. Potuit ergo Deus aliam animam et aliam carnem assumere, et carnem utique aliunde quàm de genere Adam. Unde August., in eodem lib. de Trin., c. 18 : Potuit itaque Deus hominem aliunde suscipere, in quo esset mediator Dei et hominum, non de genere illius Adam, qui peccato suo obligavit genus humanum; sicut ipsum quem primò creavit, non de genere alicujus creavit. Poterat ergo vel sic, vel alio quo vellet modo creare unum alium, de quo vinceretur victor prioris. Sed meliùs judicavit, et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem, per quem hominis vinceret inimicum. Et tamen ex Virgine, cujus conceptum Spiritus, non caro; fides, non libido prævenit; nec interfuit carnis concupiscentia quâ cæteri concipiuntur, qui originale trahunt peccatum, sed credendo, non concumbendo facta est fecundata virginitas. Ex his apertè ostenditur et alium, et aliunde hominem Deum assumere potuisse.

Si homo ille potuit peccare, vel non esse Deus.

3. Ideò non immeritò quæritur utrùm homo ille potuerit peccare vel non esse Deus. Si enim potuit peccare, et potuit damnari. Si potuit damnari potuit non esse Deus; ergo si potuit peccare, potuit non esse Deus, quia esse Deum, et posse velle iniquitatem, simul esse nequeunt. Hìc distinctione opus est, utrùm de personâ, an de naturâ agatur. Si enim de personâ agitur, manifestum est quia peccare non potuit, nec Deus non esse potuit. Si verò de naturâ discutiendum est, utrùm agat de eâ ut Verbo unitâ, an de eâ tanquàm non unitâ Verbo, et tamen enti; id est, an de eâ secundùm quod fuit unita Verbo, an de eâ secundùm quod esse potuit, et non unita Verbo. Non est enim ambiguum animam illam entem unitam

Verbo peccare non posse; et est sine ambiguitate verum, eamdem, si esset et non unita Verbo, posse peccare.

Quorumdam oppositio, quòd potuerit etiam unita peccare.

4. Quidam tamen probare conantur etiam eam unitam Verbo posse peccare, quia liberum arbitrium habet, et ita potest flecti in utramque partem, quod frivolum est; cùm et angeli liberum arbitrium habeant, et tamen gratiâ à Deo sunt confirmati ut peccare nequeant; quantò magis ergo ille homo, cui Spiritus est datus sine mensurâ. Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem. Scriptum est enim in libro Sapien.: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non fecit.* Sed hoc accipiendum est secundùm membra, vel partim de capite, partim de membris. De capite, non est transgressus, et non fecit malum. De membris, potuit transgredi, et facere malum.

Si Deus potuerit assumere hominem in sexu muliebri.

5. Solet etiam quæri, quamvis curiosè, à nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundùm muliebrem sexum. Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu, ut assumpsit in virili. Sed opportuniùs atque convenientiùs factum est, ut de feminâ nasceretur, et virum assumeret, ita ut utriusque sexûs liberatio ostenderetur. Unde August., tom. 4, in lib. 83 Quæst., q. 11: Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere; ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat et feminei sexûs liberatio. Hinc apparet quia ille vir de feminâ natus est. Sapientia ergo Dei quæ dicitur unigenitus Filius, homine suscepto in utero et de utero Virginis, liberationem hominis indicavit.

DISTINCTIO XIII.

SI CHRISTUS SECUNDUM NATURAM HOMINIS IN SAPIENTIA ET GRATIA PROFICERE POTUIT, ET PROFECIT.

1. Præterea sciendum est Christum secundùm hominem ab ipsâ conceptione gratiæ plenitudinem recepisse, cui Spiritus datus est *non ad mensuram, in quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat* (Col. 2). Ita verò habitat, ut ait August., tom. 2, in epist. ad Dardanum, in fine, quòd omni gratiâ plenus est. Non ita habitat in sanctis. Ut in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non quantùm in capite (ibi enim visus est, et auditus, et olfactus, et gustus, et tactus, in cæteris autem solus est tactus), ita in Christo *habitat omnis plenitudo divinitatis*, quia ille est caput, quo sunt omnes sensus. In sanctis verò quasi solus est tactus, quibus datus est Spiritus ad mensuram, cùm de *illius plenitudine acceperunt.* Acceperunt autem de illius plenitudine non secundùm essentiam, sed secundùm similitudinem, quia nunquàm illam eamdem essentialiter similem acceperunt gratiam. *Puer ergo ille plenus sapientiâ et gratiâ* fuit ab ipsâ conceptione. Unde Hieron. rectè dicit: Novum facit Dominus super terram; mulier circumdabit virum, quia in utero Virginis perfectus extitit, non solùm propter animam et carnem, sed etiam propter sapientiam et gratiam quâ plenus erat.

Auctoritatem ponit quæ videtur obviare.

2. Huic autem sententiæ videtur obviare quod in Lucæ Evangelio, c. 2, legitur: *Jesus proficiebat sapientiâ et ætate et gratiâ apud Deum et homines.* Si enim proficiebat sapientiâ et gratiâ, non videtur à conceptione habuisse plenitudinem gratiæ sine mensurâ. Ad quod sanè dici potest ipsum secundùm hominem tantam à conceptione accepisse sapientiæ et gratiæ plenitudinem, ut Deus ei pleniùs conferre non potuerit; et tamen verè dicitur profecisse sapientiâ et gratiâ, non quidem in se, sed in aliis qui de ejus sapientiâ et gratiâ proficiebant, dùm eis sapientiæ et gratiæ munera secundùm processum ætatis magis ac magis patefaciebat. Unde Gregorius in hom. 11, super cap. 2 Lucæ, ait: Juxta hominis naturam proficiebat sapientiâ; non quòd ipse sapientior esset ex tempore, qui à primâ conceptionis horâ Spiritus sapientiæ plenus permanebat, sed eamdem quâ plenus erat sapientiam cæteris ex tempore paulatim demonstrabat. Juxta hominis naturam proficiebat ætate de infantiâ ad juventutem; juxta hominis naturam proficiebat gratiâ, non ipse quod non habebat per accessum temporis accipiendo sed pandendo donum gratiæ quod habebat. Apud Deum et homines proficiebat, quia quantùm proficiente ætate patefaciebat hominibus dona gratiæ quæ sibi inerant et sapientiæ, tantùm eos ad laudem Dei excitabat, et sic Deo Patri ad laudem Dei, et hominibus ad salutem proficiebat. In aliis ergo, non in se, proficiebat sapientiâ et gratiâ. Unde in eodem Evangelio, Joan. 1, puer ille sapientiâ plenus et gratiâ perhibetur. Sic ergo dicitur profecisse sapientiâ et gratiâ, ut aliquis rector ecclesiasticus dicitur proficere in curâ sibi traditâ, dùm per ejus industriam alii proficiunt.

Prædictis videtur adversari quod Ambrosius ait.

3. Alibi tamen scriptum reperitur quòd secundùm sensum hominis profecerit sicut ætate hominis profecit. Ait enim Ambros., in lib. de Incarnationis dominicæ Sacramento, sic: Deus perfectionem naturæ suscepit humanæ. Suscepit sensum hominis; sed non sensu carnis fuit inflatus. Sensu hominis animam dixit conturbatam, sensu hominis esurivit et rogavit; sensu hominis profecit sicut scriptum est Lucæ 2: « Jesus proficiebat ætate et sapientiâ et gratiâ. » Quomodò proficiebat sapientia Dei? Profectus ætatis et profectus sapientiæ, non divinæ, sed humanæ naturæ est. Ideò ætatem commemoravit, ut secundum hominem crederes dictum. Ætas enim non divinitatis, sed corporis est. Ergo si proficiebat ætate hominis, proficiebat sapientiâ hominis. Sensus autem hominis profecit, et quia sensus, ideò sapientia. Quis sensus proficiebat? Si humanus, ergo ipse per incrementum susceptus est; si divinus, ergo mutabilis per profectum; quod enim proficit, mutatur in melius; sed quod divinum est, non mutatur. Quod ergo mutatur, non est divinum. Sensus ergo proficiebat humanus. Sensum ergo suscepit humanum. Nec poterat confortari virtus Dei nec crescere Deus, nec altitudo sapientiæ Dei impleri. Quæ ergo implebatur, erat non Dei, sed nostra sapientia, nam quomodò implebatur, qui ut omnia impleret descendit? Per quem autem sensum dixit Isaias, c. 8, quòd patrem nesciebat puer aut matrem? Scriptum est enim: *Priusquàm sciat puer vocare patrem aut matrem,* accipiet *spolia Samariæ,* Sapientiam enim Dei futura et occulta non fallunt. Expers autem agnitionis infantia, per humanam utique imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat. Sed verendum est, inquam, ne si duos principales sensus aut geminam sapientiam Christo tribuamus, Christum dividamus. Numquid cùm et divinitatem ejus et carnem adoramus, Christum dividimus? Numquid cùm in eo imaginem Dei crucemque veneramur, dividimus eum? Apostolus certè, qui de eo dixit, 2 Cor. 13: *Quoniam etsi crucifixus est ex infirmitate* nostrâ, *vivit tamen ex virtute Dei,* ipse dixit, 1 Cor. 1, quia non *divisus est Christus.* Numquid etiam cùm dicimus, quia animam rationalem et intellectûs nostri susceperit capacem, dividimus eum? Non enim ipse Deus Verbum pro animâ rationali et intellectûs capaci in carne suâ fuit; sed animam rationalem et intellectûs nostri capacem, et ipsam humanam et ejusdem substantiæ cujus nostræ sunt animæ, et carnem nostræ similem, ejusdemque cujus caro est nostra, substantiæ suscipiens, perfectus etiam homo fuit.

De intelligentiâ præmissorum verborum.

4. Hæc verba Ambrosii piâ diligentiâ inspicienda sunt; ex parte hominis ignorantiam instruunt et illuminant, quæ ex parte errandi fomitem malè intellecta ministrant. His etenim evidenter traditur duos in Christo esse principales sensus, sive geminam sapientiam. Neque ideò unitas et singularitas personæ dividitur; sed juxta duas naturas, duas habet sapientias, unam non creatam, sed genitam, quæ ipse est; alteram non genitam, sed creatam, et per gratiam ei collatam. Nam

Isaias de eo protestatur, c. 11 : *Requiescit super eum Spiritus sapientiæ et intellectûs.* Spiritu ergo sapientiæ et intellectûs, id est, sapientiâ et intelligentiâ per Spiritum sanctum gratis datâ, Christus erat sapiens secundùm animam. Secundùm Deum verò sapiens erat sapientiâ æternâ quæ Deus est. Et sicut in quantum Deus est, bonus est bonitate naturali, quæ ipse est, et justus justitiâ naturali, quæ ipse est; ita sapiens sapientiâ naturali, quæ ipse est. Anima verò ejus sicut bona est et justa bonitate vel justitiâ gratis datâ, quæ ipse vel ipsa non est; ita est sapiens sapientiâ gratis datâ, quæ ipsa non est. Et licèt gemina in Christo sit sapientia, una tamen eademque persona est; quæ in quantum Deus est, et in quantum natura divina est, sapiens est sapientiâ ingenitâ, scilicet, sapientiâ æternâ, quæ est Pater, et sapientiâ quæ non est ingenita, quæ communis est tribus Personis, non tamen geminâ sapientiâ, quia non est alia et alia sapientia; sapientia ingenita, quæ tantùm Pater est, et sapientia quæ communiter Pater est et Filius et Spiritus sanctus. In quantum verò eadem persona est homo, id est, secundùm hominem acceptum, vel in quantum est subsistens ex animâ et carne, sapiens est sapientiâ gratuitâ. Sapiens ergo est humano sensu et divino.

Quomodò intelligendum illud : Sensus proficiebat humanus.

5. Sed ex quâ causâ illius dicti intelligentia, scilicet, *sensus proficiebat humanus*, assumenda est? Apertè enim videtur Ambros. innuere quòd secundùm humanum sensum Christus profecerit, et quòd infantia ejus expers cognitionis fuerit, et patrem et matrem ignoraverit; quod nec Ecclesia recipit, nec præmissæ auctoritates patiuntur sic intelligi. Sed ita sanè potest accipi, ut quantùm ad visum hominum et sui sensûs ostensionem, Christus profecisse dicatur. Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundùm ostensionem, et aliorum hominum opinionem. Ita etiam patrem et matrem dicitur ignorâsse in infantiâ, quia ita se habebat et gerebat ac si agnitionis expers esset.

DISTINCTIO XIV.

SI ANIMA CHRISTI HABUERIT SAPIENTIAM PAREM CUM DEO; ET SI OMNIA SCIT QUÆ DEUS.

1. Hìc quæri opus est, cùm anima Christi esset sapiens sapientiâ gratuitâ, utrùm habuerit sapientiam æqualem Deo, sive omnium rerum scientiam habuerit vel habeat, id est, utrùm omnia sciat quæ Deus scit. Quibusdam placet quòd nec parem cum Deo habeat scientiam, nec omnia sciat quæ Deus, quia in nullo creatura æquatur Creatori. Cùm ergo anima illa creatura sit, in nullo æquatur Creatori; ergo nec in sapientiâ. Non ergo habet æqualem cum Deo sapientiam, nec scit omnia quæ Deus. Item, si anima illa æqualem habet cum Deo sapientiam, non ergo Deus in omni bono majorem habet sufficientiam, quàm ejus creatura. Inducunt etiam auctoritates ad idem probandum. Ait enim Propheta, ps. 138, ex personâ hominis assumpti : *Mirabilis facta est scientia tua ex me, et non potero ad eam.* Quod exponens Cassiodor. ait : Veritas humanæ conditionis ostenditur, quia assumptus homo divinæ substantiæ non potest æquari vel in scientiâ vel in alio. Apostolus etiam ait, 1 Cor. 2 : *Nemo novit quæ sunt Dei, nisi Spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia etiam profunda Dei.* His aliisque pluribus rationibus et auctoritatibus nituntur; qui animam Christi asserunt nec parem cum Deo habere scientiam, nec omnia scire quæ Deus scit. Quia si omnia scit quæ Deus, scit ergo creare mundum, scit etiam creare seipsam.

Responsio, quæstionis definitivam continens sententiam.

2. Quibus respondentes, dicimus animam Christi per sapientiam sibi gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, unde etiam perfectè intelligit, omnia scire quæ Deus scit, sed non omnia posse quæ potest Deus, nec ita clarè et perspicuè omnia capit ut Deus; et ideò non æquatur Creatori in scientiâ, etsi omnia sciat quæ et ipse; nec est ejus sapientia æqualis sapientiæ Dei, quia illa multò est dignior, digniùsque et perfectiùs omnia capit quàm illius animæ sapientia; ergo et in scientiâ majorem habet sufficientiam Deus quàm anima illa quæ dignior est omni creaturâ. Illud verò Apostoli, 1 Cor. 2, quod inducunt : *Nemo novit quæ Dei sunt, nisi Spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia;* pro nobis facit. Mox enim addit Apostolus : *Nos autem Spiritum Dei habemus;* ut per Spiritum quem habebat Dei profunda se scire ostenderet. Sed anima illa præ omnibus Spiritum Dei habuit : *Cui Spiritus non est datus ad mensuram,* ut ait Joannes evangelista, c. 3; dona ergo Spiritûs sancti sine mensurâ habuit, ergo et sapientiam. Omnia ergo scivit anima illa. Si enim quædam scivit, quædam non, tunc non sine mensurâ scientiam habuit. Sed sine mensurâ scientiam habuit; scit ergo omnia. Fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit, quibus asserit animam illam rerum omnium scientiam habere, utens auctoritate Apostoli dicentis : *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.* Quod etiam ratione potest probari sic : Nihil scit aliquis quod ejus anima ignorat. Sed Christus, secundùm omnium concessionem, omnia scit; ergo anima ejus omnia scit. Ad id verò quod dicit : Si omnia scit; ergo scit creare mundum vel seipsam, respondemus quòd scientiam habet mundum creandi, sed non potentiam, et creandi animam; et scit quomodò Deus seipsam creaverit; habet ergo scientiam suî creatæ, sed non suî creandæ, quia non est creanda, sed creata.

Quare Deus non dedit ei potentiam omnium, ut scientiam.

3. Si verò quæritur quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam, responderi potest : Quia naturaliter capax est scientiæ, et ideò id congruè ei datum est sine mensurâ, cujus ipsa naturaliter capax est. Non est autem ei datum posse omnia facere quæ Deus facit, ne omnipotens, et per hoc Deus putaretur. Verùmtamen fortè nec potentiam faciendi omnia ei Deus præstare potuit, etsi potentiam faciendi aliqua ei dederit quæ non facere potest. Sic ergo anima Christi omnia quæ Deus scit in Verbo Dei, quod liquidiùs et præsentiùs omni creaturâ contemplatur, ut ei unita, in quo etiam angeli et quæ Dei sunt, et quæ futura sunt cognoscunt.

Quomodò intelligenda sint quædam verba Ambrosii super Lucam.

4. Sed si illa anima non habet tantam potentiam quantam et Deus, nec homo assumptus tantam potentiam quantam et Deus, quomodò ergo intelligitur illud Ambros. super Lucam, ubi angelus de nasciture Filio Virginis ait : *Hic erit magnus, et Filius altissimi vocabitur?* Non ideò, inquit, erit magnus, quòd ante partum Virginis magnus non fuerit, sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus, ut una sit persona homo et Deus. Ecce apertè dicit quòd homo erat accepturus ex tempore potentiam quam Dei Filius habuit naturaliter. Sed si homo accepturus erat illam potentiam; ergo vel persona vel natura hominis. Sed persona non, quia semper habuit et habet; ergo natura. Si natura; ergo anima. Nam de carne constat quòd accipere non posset. Ad quod dicimus illud esse accipiendum de personâ, sed non in quantum est Dei, imò in quantum est persona hominis. Una est enim persona Dei, et hominis, Filii Dei et filii hominis; quæ in quantum Dei persona est, semper et naturaliter omnipotentiam habuit, sed in quantum est hominis non semper fuit. Illa ergo persona quæ semper fuerat Dei, futura erat hominis persona; et secundùm quod futura erat hominis persona, accepturа erat ex tempore potentiam, quam naturaliter et semper habuerat in quantum persona. Secundùm hanc distinctionem illud, et similia sanè possunt accipi. Quæ distinctio in pluribus quæstionum articulis est necessaria adversùs quorumdam perplexam verbositatem. Sed cùm de rebus constat, in rebus frustrà habetur controversia.

DISTINCTIO XV.

DE HOMINIS DEFECTIBUS QUOS ASSUMPSIT CHRISTUS IN HUMANA NATURA.

1. Illud quoque prætermittendum non est, quòd Dei Filius naturam hominis accepit passibilem, animam passibilem et carnem passibilem et mortalem. Ut enim probaretur verum corpus habere, suscepit defectus corporis, famem, sitim et hujusmodi. Et ut veram animam probaretur habere, suscepit defectus animæ, scilicet tristitiam, timorem, dolorem et hujusmodi. Omnis autem sensus, animæ est. Non enim caro sentit, sed anima, utens corpore velut instrumento. Unde August., super Genes. in lib. 12, c. 24, t. 3 : Non corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad confirmandum in seipsâ quod extrinsecùs nuntiatur. Sicut ergo anima quod foris est per corpus tanquàm per instrumentum videt vel audit, ita etiam per corpus quædam sentit mala quæ sine corpore non sentiret, ut famem, et sitim et hujusmodi. Unde non immeritò defectus corporis dicuntur. Quædam autem non per corpus, imò etiam sine corpore, sentit : ut est timor, et hujusmodi. Sentit ergo anima dolores, sed quosdam per instrumentum corporis, quosdam verò non. Suscepit autem Christus sicut veram naturam hominis, ita et veros defectus hominis, sed non omnes. Assumpsit enim defectus pœnæ, sed non culpæ, nec tamen omnes defectus pœnæ, sed eos omnes quos homini eum assumere expediebat, et suæ dignitati non derogabat. Sicut enim propter hominem homo factus est, ita propter eum hominis defectus suscepit. Suscepit autem de nostro, ut de suo nobis tribueret, ut nostrum tolleret defectum. Suscepit enim nostram vetustatem, ut suam nobis infunderet novitatem. Simplam ille accepit vetustatem, id est, pœnæ, ut nostram duplam consumeret, id est, pœnæ et culpæ.

Qualiter accipiendum sit illud quod ait Leo papa.

2. Tradit auctoritas, Heb. 4, quòd Dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostræ præter peccatum, quod nisi accipiatur de illis tantùm quæ eum sumere pro nobis oportuit, nec dedecuit, falsum esse probatur. Non enim assumpsit ignorantiam aliquam, cùm sit ignorantia quædam quæ defectus est, nec peccatum est, scilicet ignorantia invincibilis; nam vincibilis peccatum est, si tamen de his est quæ nobis expedit scire. Sunt enim quædam quorum scientia non affert, vel ignorantia non impedit salutem; et fortè talium rerum ignorantia defectus non est. Constat autem in nobis esse ignorantiam atque difficultatem volendi vel faciendi bonum, quæ ad miseriam nostram pertinent. Unde Aug., in lib. 3 de lib. Arbit., cap. 18, et libro Retractationum 1, c. 9, tom. 1, et libro 7 de Bono perseverantiæ, cap. 11 : Approbare, inquit, falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse à libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. Ex quâ miseriâ, peccantibus justissimè inflictâ, liberat Dei gratia, quia spontè homo libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere; ad quam miseriam pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suæ, nec ab isto malo quisquam, nisi gratiâ Dei, liberatur. Ecce evidenter dicit hìc August. ignorantiam quâ quis invitus falsa pro veris approbat, et difficultatem quâ non potest se temperare à malo, ad miseriam nostram pertinere, et pœnam esse hominis. Hæc autem Christus non habuit. Non ergo accepit omnes defectus nostræ infirmitatis præter peccatum.

Quòd ignorantia talis et difficultas non sit peccatum.

3. Sed fortè aliquis dicet illa esse peccatum. Cui obviat illud quod August. tradere videtur : hoc scilicet, Deum inculpabiliter ante peccatum in exordio conditionis homini potuisse indere, ut essent ei naturalia ; ita in lib. Retract. inquiens : Ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic esset culpandus Deus, sed laudandus. Sed si hæc homo in primordio naturaliter habuisset, numquid essent in eo defectus et pœnæ? Si defectus, vel pœna ei indita fuisset ante peccatum, injustè cum eo agi videretur, si ante culpam sentiret pœnam. Ob hoc sanè dicimus illa non fuisse defectus vel pœnas, si naturaliter homini infuissent; sicut non fuit homini ante peccatum nondùm gratiam adepto defectus sive pœna, non posse proficere. Sed postquàm gratiam recepit, per quam proficere potuit et ad tempus profecit, eamque culpâ suâ post amisit, simulque proficiendi facultatem perdidit, defectus fuit ei et pœna non posse proficere, scilicet malum declinare et bonum facere. Omnes ergo defectus nostros suscepit Christus præter peccatum, quos ei conveniebat suscipere, et nobis expediebat. Sunt enim plura ægritudinum genera et corporis vitia, à quibus omninò immunis extitit. Quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem veræ humanitatis, ut timorem et tristitiam; vel ad impletionem operis ad quod venerat, ut passibilitatem et mortalitatem; vel ab immortalitatis desperatione spem nostram erigendam, ut mortem, suscepit. Hos autem defectus non conditionis suæ necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Veros quidem habuit defectus sicut et nos, sed non eâdem ex causâ. Nos enim ex peccato originali hos defectus contrahimus, sicut Apostolus insinuat dicens, Rom. 8 : *Corpus quidem propter peccatum mortuum est*, id est, necessitatem moriendi habet in se. Christus autem non ex peccato hujusmodi habet defectus, quia sine peccato est conceptus et natus, et in terris conversatus. Sed ex solâ miserationis voluntate de nostro in se transtulit veram infirmitatem, sicut accepit veram carnem, quam sine omni infirmitate assumere potuit, sicut absque culpâ eamdemque suscepit.

Auctoritatibus probat Christum secundùm hominem verè dolores sensisse et timuisse, contra quosdam hoc negantes.

4. Sed quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi malè sensisse inveniuntur, asserentes similitudinem atque imaginem passionis et doloris Christum hominem pertulisse, sed nullum omninò dolorem vel passionem sensisse; auctoritatum testimoniis eos convincentes, indubitabile faciamus quod supra diximus. Propheta Isaias dicit, c. 53 : *Verè languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Et Veritas ipsa in Evangelio, Matth. 26, ait : *Tristis est anima mea usque ad mortem;* ubi etiam legitur, Marc. 14 : *Cœpit Jesus pavere et tædere.* Propheta etiam ex personâ Christi ait, ps. 87 : *Repleta est malis anima mea.* Quod exponens August. inquit, in tom. 8, enarratione ad eumdem versum : Non vitiis et peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus repleta fuit anima Christi, quibus ipsa compatitur carni. Non enim dolor corporis potest esse sine animâ. Dolere autem anima, etiam non dolente corpore, potest. Hos autem humanæ infirmitatis affectus, sicut ipsam carnem ac mortem, non humanæ conditionis necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Ambr. etiam, tom. 2, in lib. 2 de Fide, c. 3, ait : Scriptum est, Matth. 26 : *Pater, si possibile est, transeat à me calix iste.* Timet ergo Christus; et dùm Petrus non timet, Christus timet. Petrus dixit, Joan. 13 : *Animam meam ponam pro te;* Christus dicit, Joan. 12 : *Anima mea turbatur;* utrumque verum est et rationis plenum, quod et ille qui est inferior non timet, et ille qui superior est gerit timentis affectum. Idem in eodem, cap. 5, in fine : Ut homo turbatur, ut homo flet, ut homo crucifigitur, per naturam hominis et tædiavit et resurrexit. Non turbatur ejus virtus, non turbatur ejus divinitas, sed turbatur anima, secundùm humanæ fragilitatis assumptionem. Nam qui suscepit animam, suscepit etiam animæ passionem. Non enim eo quòd Deus erat, aut turbari aut mori posset. Idem in eodem, cap. 3, paulò superiùs : Suscepit tristitiam meam ; et confidenter tristitiam nomino, qui crucem prædico. Ut homo habuit tristitiam, quam meo suscepit affectu, mihi compatitur, mihi tristis est, mihi

dolet. Ergo pro me et in me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret. Doles igitur, Domine Jesu, vulnera mea, non tua, quia non tu pro te, sed pro me doles. Hieron. quoque, ad Damasc., tom. 4, in Explanatione fidei, ait : Nos ita dicimus hominem passibilem à Dei Filio susceptum, ut deitas impassibilis permaneret, Passus est enim Filius Dei non putativè, sed verè, omnia quæ de illo Scriptura testatur, sed secundùm illud quod pati poterat, scilicet, secundùm substantiam assumptam. Licèt ergo persona Filii susceperit passibilem hominem, ita tamen ejus habitatione secundùm substantiam suam nil passa est, ut tota Trinitas, quam impassibilem necesse est confiteri. His aliisque auctoritatibus perspicuum fit Christum verè passibilem assumpsisse hominem, atque in eo defectus et affectus nostræ infirmitatis suscepisse ; sed voluntate, non necessitatis conditione.

Hìc ponit quæ prædictis adversari videntur.

5. Quædam tamen reperiuntur in sanctorum tractatibus, quæ præmissis adversari videntur. Nam super illum locum psal. 21 : *Clamabo et non exaudies*, August., tom. 8, exposit. 2, tradere videtur Christum nec verè timuisse, nec verè tristatum esse, dicens sic : Quomodò hoc dicit, *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus* (Isai., 53); sed nobis de corpore suo hoc dicit. Corporis enim sui, id est, Ecclesiæ gerebat personam ; sicut et alibi, Matt. 26, cùm dixit : *Transeat à me calix iste*, pro nobis loquitur, nisi fortè putetur timuisse mori ; sed non verè timebat Dominus pati, tertiâ die resurrecturus, cùm arderet Paulus *dissolvi, et esse cum Christo* (Philipp. 1). Non etiam fortior est miles quàm imperator. Miles enim coronandus gaudet mori, et Dominus coronaturus timet mortem? Sed infirmitatem nostram repræsentans, pro suis infirmis qui timent mori, hæc dixit : Vox illorum erat, non capitis. Hieronymus etiam ait : Erubescant qui putant Salvatorem timuisse mortem, et passionis pavore dixisse : *Transeat à me calix iste.* (Super Evangelium Matthæi, in initio Commentarii ad caput 26, in tomo 8.)

Determinatio auctoritatum.

6. Ne autem in sacris Litteris aliqua adversa diversitas esse putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus, ut non veritatem timoris et tristitiæ vel propassionem, sed timoris et tristitiæ necessitatem et passionem à Christo removisse intelligatur. Habuit enim Christus verum timorem et tristitiam in naturâ hominis; sed non sicut nos, qui sumus membra ejus. Nos enim causâ peccati nostri his defectibus necessariò subjacemus, et in nobis sunt isti defectus secundùm propassionem et passionem, sed in Christo nonnisi secundùm propassionem. Sicut enim in peccatis gradus quidam notantur propassio et passio, ita et in pœnalibus effectibus. Afficitur enim quis interdùm timore vel tristitiâ, ita ut mentis intellectus non inde moveatur à rectitudine vel Dei contemplatione, et tunc propassio est. Aliquando verò movetur et turbatur, et tunc passio est. Christus verò non fuit ita turbatus in animâ timore vel tristitiâ, ut à rectitudine vel à Dei contemplatione aliquatenùs declinaret; secundùm quem modum intelligitur, cùm dicitur vel timuisse vel tristis fuisse. Unde Hieron., Comment. ad 26 cap. Matt., penè in medio, ubi legitur : *Cœpit contristari et mœstus esse* : Ut veritatem, inquit, probaret assumpti hominis, verè contristatus est, sed non passio ejus dominatur animo, verùm propassio est. Unde ait : *Cœpit contristari.* Aliud est enim contristari, aliud incipere contristari; quod est : Aliter contristatur quis per propassionem, aliter per passionem. Ideòque secundùm hanc distinctionem aliquando dicitur Christus non verè timuisse, aliquando verè timuisse, quia verum timorem habuit et tristitiam, sed non secundùm passionem, neque ex necessitate conditionis. Unde Aug., tom. 8, Enarr. in ps. 93, post medium, ex his causis volens assumi dictorum intelligentiam, dicit Christum non verè timuisse vel tristatum esse, et incontinenti veram tristitiam habuisse. His verbis infirmos in se præsignans Dominus ait : *Pater, si fieri potest, transeat à me calix iste.* Non enim verè timebat Dominus pati, tertiâ die resurrecturus, cùm arderet Paulus dissolvi et esse cum Christo. Iste gaudet coronandus, et tristis est Dominus coronaturus? Ecce hic videtur tristitiam et timorem à Christo removere. Continuò autem subjunxit : Sed tristitiam sic assumpsit quomodò carnem. Fuit enim tristis, sicut Evangelium dicit, Marc. 14. Si enim tristis non fuit, cùm Evangelista dicat : *Tristis est anima mea*, etc. ; ergo et quando dicit, dormivit Jesus, non dormivit ; vel quando dicit manducâsse, non manducavit ; et ita nihil sanum relinquitur, ut dicatur etiam, corpus non erat verum. Quidquid ergo de illo scriptum est, verum est, et factum est. Ergo tristis fuit ; sed voluntate tristitiam suscepit veram, quomodò voluntate carnem veram. Apertè noscis eumdem sibi in his verbis contradicere, nisi varias dictorum discerneret causas; ex quibus intelligentia verborum assumenda est. Si enim discernatur intelligentiæ causa prædictorum verborum, nihil occurrit contradictionis.

De quibusdam Hilarii capitulis valdè obscuris, quæ videntur communi sententiæ obviare.

7. Verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quæstionem verba Hilarii, quibus videtur tradere ictus, et vulnera et hujusmodi, sic in Christum incidisse, ut passionis dolorem non inculerent : sicut telum tractum per aquam, vel ignem, vel aera, ea facit quæ et cùm trahitur per corpora animata, quia perforat et compungit; non tamen dolorem ingerit, quia non sunt illæ res doloris capaces. Ita et corpus Christi sine sensu pœnæ, vim pœnæ excepisse dicit, quia sicut corpus nostrum non habet talem naturam, ut valeat calcare undas, ita corpus Christi dicit non habuisse naturam nostri doloris, quia non habuit naturam ad dolendum. Ait enim sic in lib. 10 de Trin. : Unigenitus Deus hominem verum secundùm similitudinem nostri hominis, non deficiens à se Deo, assumpsit. In quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent; ut telum aliquod aquam perforans, vel ignem compungens, vel aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturæ suæ infert ut perforet, ut compungat, ut vulneret ; sed naturam suam in hæc passio illata non retinet, dùm in naturâ non est, vel aquam forari, vel pungi ignem, vel aera vulnerari, quamvis natura teli sit et vulnerare, et compungere, et forare. Passus quidem Christus est dùm cæditur, dùm suspenditur, dùm moritur ; sed in corpus irruens passio, nec non fuit passio, non tamen naturam passionis exercuit, dùm et pœnali ministerio pœna desæviit, et virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desævientis excepit. Habuit sanè illud dominicum corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturæ habet, ut calcet undas et fluctus desuper eat, nec clausæ domûs obstaculis arceatur. Atverò si dominici corporis solùm ista natura sit, ut feratur in humidis, et sistat in liquidis, et structa transcurrat, quid per naturam humani corporis carnem ex Spiritu sancto conceptam judicamus? Caro illa de cœlis est, et homo ille de Deo est, habens ad patiendum corpus; et passus est, sed naturam non habens ad dolendum. Idem in eodem : Videamus an ille passionis ordo infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi; dilatis enim causis ex quibus metum Domino hæresis ascribit, res ipsas ut gestæ sunt conferamus. Nec enim fieri potest ut timor ejus significetur in verbis, cujus fiducia continuatur in factis. Timuisse ergo hæretico passionem videtur. Sed ob ignorantiæ hujus errorem, Petrus, et Satanas et scandalum est. An ne timuit mori, qui armatis obvius prodiit, et in corpore ejus infirmitas fuit, ad cujus occursum consternata persequentium agmina supinatis corporibus conciderunt? Quam ergo infirmitatem dominatam hujus corporis credis, cujus tantam habuit natura virtutem? Sed fortè dolorem vulnerum timuit.

Quem, rogo, ô tu dominicæ infirmitatis assertor, penetrantis carnem clavi habuit terrorem, qui excisam aurem solo restituit attactu? Producens hæc autem manus, clavum dolet, et sentit vulnus, qui alteri dolorem vulneris non reliquit? Pungendæ carnis metu tristis est, cujus in attactu caro post cædem sanatur? Idem eod. lib. 10 : Collatis ergo dictorum gestorumque virtutibus demonstrari non est ambiguum in naturâ corporis ejus infirmitatem corporeæ naturæ non fuisse, et passionem illam, licèt corpori illata sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse; quia, licèt forma corporis nostri esset in Domino, non tamen vitiosæ infirmitatis nostræ forma erat in corpore quod ex conceptu Spiritûs sancti virgo progenuit. Audìsti, lector, verba Hilarii, quibus dolorem excludere videtur. Sed si, excussâ sensûs et impietatis habitudine, præmissis diligenter intendas, atque ipsius Scripturæ circumstantiam inspicias, dictorum rationem atque virtutem percipere utcumque poteris, et intelligentiam arguere non attentabis. Intelligitur enim eâ ratione dixisse dolorem passionis in Christum non incidisse, et virtutem corporis Christi sibi excepisse vim pœnæ sine sensu pœnæ, quia doloris causam et meritum in se non habuit. Quod videtur notâsse ubi ait : Non habens naturam ad dolendum. Et ideò non judicanda est caro illius secundùm naturam nostri corporis; nec in eo etiam dominium habuit passio; ita etiam non habuit naturam ad timendum vel tristandum, quia non habuit talem naturam in quâ esset causa timoris vel tristitiæ. Ita necessitas timendi non fuit in eo, sicut est in nobis. Nec natura doloris fuit in eo, sicut est in nobis. Tristitiam tamen in eo fuisse consequenter asserit, sed causam ejus extitisse non suam mortem, sed defectum Petri et aliorum apostolorum. Dicit enim Christum non propter mortem, sed usque ad mortem tristem fuisse : his verbis, interrogo quid sit Christum tristem esse usque ad mortem, et tristem esse propter mortem? non enim ejusdem significationis est, tristem esse propter mortem, et usque ad mortem. Quia ubi propter mortem tristitia est, illìc mors causa tristitiæ est; ubi verò tristitia usque ad mortem est, mors non tristitiæ est causa, sed finis. A Deo autem non propter mortem suscepta est tristitia, ut sit destituta per mortem. Non ergo sibi tristis est, sed illis qui in scandalo per infirmitatem carnis erant futuri, quos monet orare, ne inducantur in tentationem, qui ante polliciti erant se non scandalizari. (Ibid., paulò inferiùs.)

DISTINCTIO XVI.

AN IN CHRISTO FUERIT NECESSITAS PATIENDI ET MORIENDI, QUÆ EST DEFECTUS GENERALIS.

1. Hìc oritur quæstio ex prædictis ducens originem; dictum est enim supra quòd Christus in se nostros defectus suscepit, præter peccatum. Est autem hominis quidam generalis defectus, qui peccatum non est, scilicet, necessitas patiendi vel moriendi. Unde corpus nostrum non tantùm mortale, sed etiam *mortuum* dicitur, quia non tantùm aptitudinem moriendi, sed etiam necessitatem habet. Ideò quæritur utrùm necessitas talis in Christi carne fuerit. De aptitudine enim moriendi, quod in eo fuerit, ambiguum non est, quæ etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo non fuit defectus; nec ergo mortalitas illa tunc in eo fuit defectus, quia natura ei erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbè tradunt, sed necessitatem moriendi vel patiendi, quæ etiam mortalitas dicitur vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis vel mortalis, non modò propter aptitudinem, sed etiam propter necessitatem. Sed numquid hic defectus fuit in Christi carne? Anima quoque ejus cùm passibilis extiterit ante mortem, numquid necessitatem patiendi habuit? Si enim necessitas patiendi vel moriendi fuit in Christo, non videtur solâ voluntate miserationis defectus nostros accepisse. Ad quod dici potest Christum voluntate, non necessitate suæ naturæ, hos defectus sicut alios suscepisse, scilicet, necessitatem patiendi in animâ, simul autem patiendi et moriendi in carne. Verùm hanc necessitatem non habuit ex necessitate suæ conditionis, quia à peccato immunis, sed ex solâ voluntate accipit, de nostrâ infirmitate ponens tabernaculum suum in sole, scilicet, sub temporali mutabilitate et labore. Unde auctoritas, Glossâ super cap. 9 Epist. ad Hebr., dicit quòd sicut hominibus aliis et jure et lege naturæ *statutum est semel mori*, ita et Christus eâdem necessitate et jure naturæ semel oblatus est, et non sæpè. Nec ideò dicit jure naturæ, quòd ex naturâ suæ conditionis hunc defectum traxerit, qui etiam non provenit nobis ex naturâ secundùm quod priùs est instituta, sed ex eâ peccato vitiatâ; et ideò dicitur hic defectus naturalis, quia quasi pro naturâ inolevit in omnibus diffusus.

De statibus hominis, et quid de singulis Christus accepit.

2. Et est hìc notandum Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, qui omnes venit salvare. Sunt enim quatuor status hominis : primus ante peccatum; secundus post peccatum, et ante gratiam; tertius sub gratiâ; quartus in gloriâ. De primo statu accepit immunitatem peccati. Unde August. illud c. 3 Joannis evangelistæ exponens : *Qui desursùm venit, super omnes est*, dicit Christum venisse desursùm, id est, de altitudine humanæ naturæ ante peccatum, quia de illâ altitudine sumpsit Verbum Dei humanam naturam, dùm non assumpsit ipsam culpam cujus assumpsit pœnam. Sed pœnam assumpsit de statu secundo, et alios defectus. De tertio verò gratiæ plenitudinem. De quarto non posse peccare, et Dei perfectam contemplationem. Habuit enim simul bona vitæ quædam, et bona patriæ, sicut et quædam mala vitæ.

DISTINCTIO XVII.

SI OMNIS CHRISTI ORATIO VEL VOLUNTAS EXPLETA SIT.

1. Post prædicta considerare oportet utrùm Christus aliquid voluerit vel oraverit quod factum non sit. Hoc enim existimari potest per hoc quod ipse ait : *Pater, si possibile est, transeat à me calix iste; verùmtamen non quod ego volo, sed quod tu vis.* Hìc namque voluntatem suam à Patris voluntate discernere videtur.

De voluntatibus Christi secundùm duas naturas.

2. Quocirca ambigendum non est diversas in Christo fuisse voluntates juxta duas naturas, divinam, scilicet, voluntatem et humanam. Humana voluntas est affectus rationis vel affectus sensualitatis; et alius est affectus animæ secundùm rationem, alius secundùm sensualitatem, uterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis id volebat, quod voluntate divinâ, scilicet, pati et mori; sed affectu sensualitatis non volebat, imò refugiebat; nec tamen in eo caro contra spiritum vel Deum concupiscebat, quia, ut ait August., lib. de Gen. ad litt., l. 10, c. 12 : Nonnullum est vitium, cùm caro concupiscit adversùs spiritum. Caro autem dicta est concupiscere, quia hoc secundùm ipsam agit animam, sicut anima per aurem audit, et per oculum videt. Caro enim nihil nisi per animam concupiscit. Sed concupiscere dicitur, cùm anima carnali concupiscentiâ spiritui reluctatur, habens carnalem delectationem de carne et à carne, adversùs delectationem quam spiritus habet. Ipsius autem carnalis, concupiscentiæ causa non est in animâ solâ nec in carne solâ; ex utroque enim fit, quia sine utroque delectatio talis non sentitur. Talis ergo rixa talisque concertatio in animâ Christi nullatenùs esse potuit, quia carnalis concupiscentia ibi esse nequivit. Dei etiam voluntas erat, et rationi placebat, ut illud secundùm carnem vellet, quatenùs veritas humanitatis in eo probaretur. Nam qui hominis naturam suscepit, quæ ipsius sunt subire debuit. Ideòque sicut in nobis duplex est affectus, mentis, scilicet, et sensualitatis, ita et in eo debuit esse geminus affectus, ut mentis affectu vellet mori, et sensualitatis affectu nollet, sicut in viris sanctis fit. Petro enim ipsa Veritas dicit, Joan. 21,18 : *Cùm senueris, extendes manus tuas, et alius præcinget te, et ducet te quò tu non vis*, scilicet, ad mortem.

Quod exponens August., tom. 9, tract. 123, in fine, dicit quòd Petrus ad illam molestiam nolens est ductus, nolens ad eam venit, sed volens eam vicit; et reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori, qui adeò est naturalis, ut eum Petro nec senectus abstulerit. Unde etiam Dominus ait : *Transeat à me calix iste*, sed vicit eum vis amoris. Ergo et in Christo secundùm humanitatem, et in membris ejus geminus est affectus : unus rationis charitate informatus, quo propter Deum quis mori vult; alter sensualitatis, carnis infirmitati propinquus et ei conjunctus, quo mors refugitur. Ut enim Aug. ait : Paulus mentis ratione cupit dissolvi et esse cum Christo, sensus autem carnis refugit et recusat. Hoc habet humanus affectus, quoniam qui diligit vitam, odit mortem. Secundùm istum affectum Christus mori noluit, nec obtinuit quod secundùm istum affectum petiit.

Auctoritatibus probat diversas in Christo voluntates.

3. Ex affectu ergo humano quem de Virgine traxit, volebat non mori, et calicem transire orabat. Unde Beda : Orat transire calicem, quia homo erat, dicens: *Pater transeat à me calix iste.* Ecce habes voluntatem humanam expressam. Vide jam rectum cor : *Sed non quod ego volo, sed quod tu vis.* Unde alibi, Joan. 6 : *Non veni facere voluntatem meam*, quam, scilicet, temporaliter sumpsi ex Virgine, *sed voluntatem ejus qui misit me*, quam, scilicet, æternus habui cum Patre. Hic apertè dicit duas in Christo fuisse voluntates, secundùm quas diversa voluit. Hieron. quoque super illum locum Marc. 14 : *Spiritus promptus est, caro autem infirma;* dans intelligi hìc duas voluntates exprimi, ita ait : Hoc contra Eutychianos, qui dicunt in Christo unam tantùm voluntatem. Hìc autem ostendit humanam, quæ propter infirmitatem carnis recusat passionem ; et divinam, quæ prompta est perficere dispensationem. Augustinus etiam (1) duas in Christo asserit voluntates dicens : Quantùm distat Deus ab homine, tantùm à voluntate hominis. Unde hominem Christus gerens ostendit privatam voluntatem quamdam hominis, in quâ et suam et nostram figuravit, qui caput nostrum est, et ad eum sicut membra pertinemus. *Pater*, inquit, *si fieri potest, transeat à me calix iste.* Hæc humana voluntas erat, proprium aliquid, et tanquàm privatum volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit : *Non quod ego volo, sed quod tu vis.* Ac si diceret : Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, ut Deus aliud velit. Conceditur hoc humanæ fragilitati. Idem alibi, super psalm. 93, post medium : Christus in passione duas expressit voluntates in se secundùm duas naturas. Ait enim : *Pater, si fieri potest, transeat à me calix iste.* Ecce habes hominis voluntatem, quam ad divinam continuò dirigens ait : *Verùmtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* Ambrosius ita etiam, in libro 12 de Fide : Scriptum est : *Pater si fieri potest, tranfer à me calicem hunc.* Verba Christi sunt, sed quomodò et in quâ formâ dicantur adverte. Hominis substantiam gerit, hominis assumpsit affectum. Non ergo quasi Deus, sed quasi homo loquitur. Suscepit quidem voluntatem meam. Mea est voluntas, quam suam dixit cùm ait : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis.* Cùm autem dixit, Joan. 16 et 17: *Omnia quæ habet Pater, mea sunt*, quia nihil excipitur, sine dubio quam Pater habet, eamdem et Filius habet voluntatem. Eadem est Christi voluntas, quæ paterna. Una ergo voluntas est Patris et Filii. Sed alia est voluntas hominis, alia Dei; ut scias vitam in voluntate esse hominis, passionem autem Christi in voluntate divinâ, ut pateretur pro nobis. His testimoniis evidenter docetur in Christo duas esse voluntates, quod quia negavit Macharius archiepiscopus in Constantinopolitanâ synodo, condemnatus est. Et ex affectu humano sensualitatis quidem, non rationis, illud voluit et petiit, quod non impetravit. Nec ideò petiit ut impetraret, quia sciebat Deum non esse facturum illud; nec illud fieri volebat affectu rationis vel voluntate divinitatis. Ad quid ergo petiit? Ut membris formam præberet imminente turbatione clamandi ad Dominum, et subjiciendi voluntatem suam divinæ voluntati ; ut si pulsante molestiâ tristentur, pro ejusdem amotione orent. Sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Non ergo ad insipientiam fuit, quòd Christus clamans non exauditur ad salutem corporalem. Bonum quidem petiit, scilicet, ut non moreretur; sed melius erat ut moreretur, quod et factum est.

De eo quod Ambrosius dicit, Christum dubitâsse affectu humano.

4. Cæterùm non parùm nos movent verba Ambrosii, quibus significare videtur Christum secundùm humanum affectum de Patris potentiâ dubitâsse, sic dicens in lib. 2 de Fide : De quo dubitat, de se, an de Patre? De eo utique cui dicit *transfer*, dubitat hominis affectu. Nam Deus non de Patre dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam non dubitat, qui nihil Deo esse impossibile asserit, psal. 134 : *Omnia quæcumque voluit fecit.* Num infra homines constitues Deum? Propheta non dubitat, et Filium dubitare tu credis? Ut homo ergo dubitat, ut homo locutus est. His verbis innui videtur quòd Christus non in quantum Deus est vel Dei Filius, sed in quantum homo dubitaverit affectu humano. Quod eâ ratione dictum accipi potest, non quia ipse dubitaverit, sed quia modum gessit dubitantis, et hominibus dubitare videbatur.

Verba Hilarii longè diversam exprimentia sententiam à præmissâ.

5. Illud etiam ignorandum non est quod Hilarius (1) asserere videtur, Christum non sibi, sed suis orâsse, cùm dixit : *Transfer à me calicem hunc*, sicut nec sibi, sed suis timuit; nec enim voluisse ut sibi non esset passio, sed ut à suis transiret calix passionis, ita inquiens : Si passio honorificatura eum erat, sicut, Judâ exeunte, ait : *Nunc honorificatus est filius hominis ;* quomodò tristem eum metus passionis effecerat, nisi fortè tam irrationabilis fuerit, ut pati mortem timuerit, quæ patientem se glorificatura esset? Sed fortè timuisse usque eò existimabatur, ut transferri à se calicem deprecatus sit dicens : *Pater transfer calicem hunc à me*, Marci 14. Quomodò enim per patiendi metum transferri deprecaretur à se quod per dispensationis studium festinaret implere? Non enim convenit ut pati nolit, qui pati velit; et cùm pati eum velle cognosceres, religiosius fuerat hoc confiteri, quàm ad id impiæ stultitiæ prorumpere, ut eum assereres ne pateretur orâsse, quem pati velle cognosceres. Non ergo sibi tristis fuit, neque sibi orat transire calicem, sed discipulis; ne in eos calix passionis incumbat, quem à se transire orat, ne in his scilicet maneat. Non enim rogat ne secum sit, sed ut à se transeat. Deinde ait, Luc. 22 : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, humanæ in se sollicitudinis significans consortium, sed non discernens sententiam sibi communis cum Patre voluntatis. Pro hominibus ergo vult transire calicem, per quem omnes discipuli erant tentandi; et ideò pro Petro rogat, ne deficiat fides ejus. Sciens ergo hæc omnia post mortem suam desitura, usque ad mortem tristis est; et scit hunc calicem non posse transire, nisi biberit, ideò ait. Matth. 26 : *Pater mi, si non potest transire calix iste nisi bibam illum, fiat voluntas tua ;* sciens in se consummatâ passione metum calicis transiturum, qui nisi eum bibisset transire non posset; nec finis terroris nisi consummatâ passione, terrori succederet : quia post mortem ejus per virtutum gloriam apostolicæ infirmitatis scandalum pelleretur. Intende, lector, his verbis piâ diligentiâ ne sint tibi vasa mortis.

DISTINCTIO XVIII.

SI CHRISTUS MERUIT SIBI ET NOBIS, ET QUID SIBI ET QUID NOBIS.

1. De merito etiam Christi prætermittendum non

(1) Concione primâ enarrationis in psal. 32 super eo loco : *Rectos decet collaudatio*, in tom. 8.

(1) Lib. 10 de Trin., longè satis ab initio, sed ante medium.

est, de quo quidam dicere solent, quòd non sibi, sed membris tantùm, meruerit. Meruit quidem membris redemptionem à diabolo, à peccato, à pœnâ, et regni reserationem; ut, amotâ igneâ rompheâ, liber pateret introitus; sed et sibi meruit impassibilitatis et immortalitatis gloriam, sicut ait Apostolus, ad Phil. 2 : *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Apertè dicit Apostolus Christum propterea exaltatum per impassibilitatis gloriam, quia est humiliatus per passionis obedientiam. Humilitas ergo passionis, meritum fuit exaltationis; et exaltatio, præmium humilitatis. Unde August., exponens præmissum capitulum, ait : Ut Christus resurrectione clarificaretur, priùs humiliatus est passione. Humilitas, claritatis est meritum; claritas, humilitatis est præmium, sed hoc totum factum est in formâ servi. In formâ enim Dei semper fuit et erit claritas. Item Ambrosius, idem capitulum tractans ait : Quid et quantùm humilitatis mereatur hìc ostenditur. His testimoniis evidens fit quòd Christus per humilitatem et obedientiam passionis meruit clarificationem corporis; nec id solum, sed etiam impassibilitatem animæ. Anima enim ipsius ante mortem erat passibilis, sicut caro mortalis; sed post mortem merito humilitatis et anima impassibilis facta est, et caro immortalis. Utrùm autem anima sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis, scilicet ipso resurrectionis momento, de auctoritate nobis certum non est. Sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est, aut in resurrectione, quando caro refloruit.

Quòd à conceptu meruit sibi Christus hoc quod per passionem.

2. Nec solùm hoc meruit Christus quando Patri obediens crucem subiit, sed etiam ab ipsâ conceptione ex quo homo factus est, per charitatem et justitiam et alias virtutes, in quarum plenitudine fuit secundùm hominem conditus, sibi tantùm meruit, quantùm post per martyrii tolerantiam. Tanta enim plenitudo spiritualium charismatum in eo fuit, quòd in eis proficere non potuit; et ideò melior ipsius anima fieri non potuit quàm ab initio suæ conditionis extitit, quia proficere in meritis non valuit. Unde Gregorius, super cap. 25 Exodi, ait : Non habuit omninò Christus juxta animæ meritum quo potuisset proficere; in membris autem quæ nos sumus, quotidiè proficit. Non ergo plus meruit sibi per crucis patibulum, quàm à conceptione meruit per gratiam virtutum. Non ergo profecit secundùm animæ meritum, quantùm ad virtutem meriti; profecit tamen, quantùm ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione quàm in conceptione; sed majoris virtutis non extiterunt in merendo plura, quàm ante fuerant pauciora. Meruit ergo à conceptione non modò gloriam impassibilitatis et immortalitatis corporis, sed etiam impassibilitatis animæ. Per quid? Per obedientiam et voluntatem perfectam, quam non tunc primò habuit, nec majorem cùm pati cœpit et mori. Obediens enim, perfectus, et bonus extitit secundùm hominem, ex quo fuit homo. Habuit ergo anima illa aliquod bonum in se post mortem, quod non habuit ante. Num ergo beatior vel melior fuit quàm ante? Absit quòd melior fuerit, quia nec sanctior, nec gratia cumulatior. Nec etiam beatior fuit in Dei contemplatione, in quo præcipuè beatitudo consistit. Potest tamen dici in hoc beatior fuisse, quia ab omni miseriâ immunis. Ex quo nequit inferri simpliciter quòd beatior fuerit.

De eo quod scriptum est ad Philip. 2 : Donavit illi nomen quod est super omne nomen.

3. Nec tantùm gloriam impassibilitatis et immortalitatis meruit, sed etiam meruit donari sibi nomen quod est super omne nomen, scilicet honorificentiam, quòd vocatur Deus; hoc tamen nomen ante mortem habuit. Habuit enim hoc nomen Dei Filius, in quantum Deus est, ab æterno per naturam; in quantum homo verè factus est, habuit ex tempore per gratiam. Verùmtamen August. (1) dicit homini donatum esse illud nomen, non Deo, quia illud nomen habuit cùm in formâ Dei tantùm erat. Sed cùm dicitur : *Propter quod illum exaltavit, et donavit illi nomen quod est super omne nomen*; satis apparet propter quid exaltaverit, id est, propter obedientiam, et in quâ formâ exaltatus sit. In quâ enim formâ crucifixus est, in eâ exaltatus est, et in eâ donatum est ei nomen, ut cùm ipsa forma servi nominetur unigenitus Filius Dei, hoc illi donatum est ut homini, quod jam habebat idem ipse Deus. Hoc ergo per gratiam accepit, ut ipse ens homo vel subsistens in formâ servi, id est, in animâ et carne, nominetur et sit Deus. Sed numquid hoc tunc meruit? supra enim dictum est, quia hoc tantum bonum homo ille non meruit. Quomodò ergo hìc dicitur : Propter obedientiam donatum est ei hoc nomen? Secundùm tropum illum in Scripturâ creberrimum hoc capiendum est, quo dicitur res fieri quando innotescit. Post resurrectionem verò, quod ante erat in evidenti positum est, ut scirent homines et dæmones. Manifestationem ergo illius nominis donavit ei Deus post resurrectionem, sed illam meruit per obedientiam passionis, qui eo quòd obedivit patiendo, exaltatus est resurgendo; et per hoc manifestatum est nomen. Hoc eodem tropo usus est etiam Dominus post resurrectionem dicens, Matth. 28 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terrâ;* non quod tunc primò acceperit, sed quam ante habebat, tunc manifestata est potestas. Cæterùm Ambros. (2) dicit : Nomen illud donatum esse Deo, non homini; et videtur, secundùm verborum superficiem, oppositus August., sed intelligentiâ non obviat. licèt diversum sapiat. Nam Ambros. de naturali donatione id dictum intelligit, quâ æternaliter Pater generando dedit Filio nomen quod est super omne nomen, scilicet, Deum per naturam, quia genuit ab æterno Filium plenum et sibi æqualem Deum. Quod tamen nomen Apostolus propter passionis obedientiam Christo donatum dicit. Sed præmisso locutionis modo accipiendum est.

Si Christus sine omni merito illa habere potuit.

4. Si verò quæritur utrùm Christus illam immortalitatis et impassibilitatis gloriam, et nominis Dei manifestationem, sine omni merito habere potuerit, sanè dici potest quia humanam naturam ita gloriosam suscipere potuit, sicut in resurrectione extitit. Nomenque suum etiam aliter hominibus manifestare potuit; sed homo passibilis esse non potuit sicut fuit, et ad illam gloriam sine merito pervenire. Potuit quidem pervenire ad illam sine merito passionis, quia potuit consumptâ mortalitate immortalitatis gloriâ vestiri, sed non sine merito justitiæ et charitatis, aliarumque virtutum. Non enim Christus homo esse potuit, in quo plenitudo virtutum et gratiæ non fuerit. Nec virtutes ei inesse potuerunt cilicio mortalitatis induto, quin per eas mereretur. Habens ergo has virtutes secundùm hominem passibilem ac mortalem non potuit non mereri gloriam immortalitatis. Non ergo potuit factus mortalis sine merito gloriam impassibilitatis et immortalitatis ac manifestationem Dei nominis consequi. Potuit tamen hoc assequi sine merito passionis, quia per passionem nil sibi meruit, quod non ante per virtutes meruerit.

De causâ mortis et passionis Christi.

5. Ad quid ergo voluit pati et mori, si ei virtutes ad merendum illæ sufficiebant? Pro te, non pro se. Quomodò pro me? Ut ipsius passio et mors tibi esset forma et causa. Forma virtutis et humilitatis; causa gloriæ et libertatis; forma Deo usque ad mortem obediendi; et causa tuæ liberationis ac beatitudinis. Meruit enim nobis per mortis ac passionis tolerantiam

(1) In lib. 2, contra Maximinum, cap. 5; et lib. 3, c. 2. Vide in Glos. ordinariâ ad illud ad Philippenses 2.

(2) Tom. 4, in Comment. ad cap. 2 Epist. ad Philip., in medio; et citatur in Glossâ ordinariâ ad eumdem locum Pauli.

quod per præcedentia non meruerat, scilicet, aditum paradisi, et redemptionem à peccato, à pœnâ, à diabolo : et per mortem ejus hæc nos adepti sumus, scilicet, redemptionem, et filiorum gloriæ adoptionem. Ipse enim moriendo factus est hostia nostræ liberationis. Sed quomodò nos per mortem à diabolo et à peccato redemit, et aditum gloriæ aperuit? Decreverat Deus in mysterio, ut ait Amb., propter primum peccatum non intromitti hominem in paradisum, id est, ad Dei contemplationem non admitti, nisi in uno homine tanta existeret humilitas, quæ omnibus suis proficere posset; sicut in primo homine tanta fuit superbia, quæ omnibus suis nocuit. Non est autem inventus inter homines aliquis quo id posset impleri, nisi leo de tribu Judâ, qui aperuit librum, et solvit signacula ejus, implendo in se omnem justitiam, id est, consummatissimam humilitatem, quâ major esse non potest. Nam omnes alii homines debitores erant, et vix unicuique sua virtus sufficiebat et humilitas; nullus ergo eorum hostiam poterat offerre sufficientem reconciliationi nostræ. Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia qui multò ampliùs est humiliatus, amaritudinem mortis gustando, quàm ille Adam superbiit per esum ligni vetiti noxiâ delectatione perfruendo. Si ergo illius superbiâ omnium extitit ruina, ipsum de paradiso mittens foràs, aliisque occludens januam; multò magis Christi humilitas, quâ mortem gustavit, ingressum regni cœlestis omnibus suis, impleto Dei decreto, aperire valuit, atque decreti delere chirographum. Ut enim ait Amb. (1) : Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei Filius pro nobis moreretur debitoribus mortis; sed sic dignos nos fecit testamenti, et promissæ hæreditatis. Quod non ita intelligendum, quasi non alio modo salvare non potuerit quàm per mortem suam; sed quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus, et fieri salus, nisi per mortem Unigeniti, cujus tanta fuit, ut dictum est, humilitas et patientia, ut ejus merito pateret credentibus in eum aditus regni. Magna ergo in morte Unigeniti præstita sunt nobis, ut liceat nobis redire in patriam, sicut olim in morte summi pontificis, his qui ad civitatem refugii confugerant, securè ad propria remeare. Ecce aliquatenùs ostensum est qualiter per Christi mortem aditus regni sit nobis paratus

DISTINCTIO XIX.

HIC QUALITER A DIABOLO ET A PECCATO NOS REDEMIT PER MORTEM.

1. Nunc ergo quæramus quomodò per mortem ipsius à diabolo, et à peccato, et pœnâ redempti sumus. A diabolo ergo et à peccato per Christi mortem liberati sumus, quia, ut ait Apostolus, Rom. 5, *in sanguine ipsius justificati sumus*; et in eo quòd sumus justificati, id est, à peccato soluti, à diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodò à peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia *per ejus mortem*, ut ait Apostolus, Rom. 8, *commendatur nobis charitas Dei*, id est, apparet eximia et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc quòd Filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibitâ autem tantæ erga nos dilectionis arrhâ, et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit; et per hoc justificamur, id est, soluti à peccatis justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dùm per eam charitas excitatur in cordibus nostris. Dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia per fidem mortis ejus à peccatis mundamur. Unde Apostolus, Rom. 3 : *Justitia Dei est per fidem Jesu Christi.* Et item, ibidem : *Quem Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*, id est, per fidem passionis; ut olim aspicientes in serpentem æneum in ligno erectum, à morsibus serpentum sanabantur, Num. 2. Si ergo rectè fidei intuitu in illum respicimus, qui pro nobis pependit in ligno, à vinculis diaboli solvimur, id est, à peccatis : et ita à diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inveniat quod puniat. Morte quippe suâ, uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit, ut in hâc vitâ nos tentando non prævaleat. Licèt enim nos tentet, post Christi mortem, quibus modis ante tentabat, non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancillæ territus negavit, Lucæ 22, post mortem ante reges et præsides ductus non cessit. Quare? quia fortior, id est, Christus, veniens in domum fortis, Lucæ 11, id est, in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligavit fortem, id est, à seductione compescuit fidelium, ut tentationem quæ ei adhuc permittitur, non sequatur seductio. Itaque in Christi sanguine, qui *solvit quæ non rapuit*, psal. 68, redempti sumus à peccato, et per hoc à diabolo. Nam, ut ait August. in lib. de Agone christiano, cap. 2, tom. 3, in ipso vincuntur inimicæ nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates. Fuso enim sanguine sine culpâ, omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores qui in eum credunt, à diabolo ante tenebantur. Unde : *Qui pro multis effundetur.* Per illum ergo redempti sumus, in quo princeps mundi nihil invenit. Unde August., lib. 2 de Baptismo parvulorum, qui aliàs dicitur de peccatorum Meritis et Remissione, cap. 30, tom. 7, causam et modum nostræ redemptionis insinuans, ait : Nihil invenit diabolus in Christo ut moreretur; sed pro voluntate Patris mori Christus voluit, non habens mortis causam de peccato., sed de obedientiâ et justitiâ mortem gustavit, per quam nos redemit à servitute diaboli. Incideramus enim in principem hujus seculi, qui seduxit Adam, et servum fecit, cœpitque nos quasi vernaculos possidere; sed venit Redemptor, et victus est deceptor. Et quid fecit Redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam, sanguinem suum. Ille autem sanguinem suum fudit, non debitoris, per quod recessit à debitoribus. Ille quippe ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat nos, nisi vinculis peccatorum nostrorum; istæ erant catenæ captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suæ; intravit in domum ejus, id est, in corda eorum ubi ipse habitabat, et vasa ejus, scilicet nos eripuit, quæ ille impleverat amaritudine suâ. Deus autem noster vasa ejus eripiens et suâ faciens, fudit amaritudinem, et implevit dulcedine, per mortem suam à peccatis redimens, et adoptionem gloriæ filiorum largiens, Rom. 8.

Cur Deus homo et mortuus.

2. Factus est ergo homo mortalis, ut moriendo diabolum vinceret. Nisi enim homo esset qui diabolum vinceret, non justè, sed violenter homo ei tolli videretur, qui se illi spontè subjecit. Sed si eum homo vicit, jure manifesto hominem perdidit; et ut homo vincat, necesse est ut Deus in eo sit; qui eum à peccatis immunem faciat. Si enim per se homo esset, ve angelus in homine, facilè peccaret, cùm utramque naturam per se constet cecidisse. Ideò Dei Filius hominem passibilem sumpsit, in quo et mortem gustavit, quo cœlum nobis aperuit et à servitute diaboli, id est, à peccato (servitus enim diaboli peccatum est) et à pœnâ redemit.

Quomodò et à quâ pœnâ Christus nos redemit per mortem.

3. A quâ pœnâ? temporali et æternâ. Ab æternâ quidem, relaxando debitum; à temporali verò penitùs nos liberabit in futuro, quando *novissima mors inimica destruetur*, ad Cor. 15. Adhuc enim expectamus redemptionem corporis; secundùm animas verò jam redempti sumus ex parte, non ex toto, à culpâ, non à pœnâ, nec omninò à culpâ. Non enim ab eâ sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur, Rom. 6.

(1) In Glossâ ordinariâ sup. cap. 9 Epistolæ ad Hebræos.

Quomodò nostram pœnam portavit, Petri 2.

4. Peccata quoque nostra, id est, pœnam peccatorum nostrorum dicitur in corpore suo super lignum portâsse; quia per ipsius pœnam quam in cruce tulit, omnis pœna temporalis, quæ pro peccato conversis debetur, in baptismo penitùs relaxatur, ut nulla à baptizato exigatur, et in pœnitentiâ minoratur. Non enim sufficeret illa pœna quâ pœnitentes ligat Ecclesia, nisi pœna Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit. Unde peccata justorum, qui fuerunt ante adventum, in sustentatione Dei fuisse usque ad Christi mortem dicit Apostolus, ad ostensionem justitiæ ejus in hoc tempore. Ecce apertè expositum est quomodò et quid Christus per mortem nobis meruit et impetravit.

Si solus Christus debet dici Redemptor, ut solus dicitur Mediator.

5. Unde ipse verè dicitur mundi Redemptor, et Dei hominumque Mediator; sed Mediator in Scripturâ dicitur solus Filius, Redemptor verò aliquando etiam Pater vel Spiritus sanctus. Sed hoc propter usum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis et obedientiæ. Nam secundùm potestatis simul et obedientiæ usum, Filius propriè dicitur Redemptor, quia in se explevit per quæ justificati sumus, et ipsam justificationem est operatus potentiâ deitatis cum Patre et Spiritu sancto. Est ergo Redemptor, in quantum est Deus, potestatis usu; in quantum homo, humilitatis effectu. Et sæpiùs dicitur Redemptor secundùm humanitatem, quia secundùm eam et in eâ suscepit et implevit illa sacramenta, quæ sunt causa nostræ redemptionis. Propriè ergo Filius dicitur Redemptor.

De Mediatore.

6. Qui solus dicitur Mediator, non Pater vel Spiritus sanctus. De quo Apostolus, Tim. 2: *Unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, id est, per hominem quasi in medio arbiter est ad componendam pacem, id est, ad reconciliandum homines Deo. Hic est arbiter quem Job desiderat. Utinam esset nobis arbiter! *Reconciliati enim sumus Deo*, ut ait Apostolus, Rom. 5, *per mortem Christi.* Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici qui ante se oderant; sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii nos cœpit diligere, sed ante mundum, priusquàm nos aliquid essemus. Quomodò ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos charitatem, etiam cùm inimicitias exercebamus adversùs eum, operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus Deo, sicut justitiæ inimica sunt peccata; et ideò dimissis peccatis tales inimicitiæ finiuntur, et reconciliamur justo, quos ipse justificat. Christus ergo dicitur Mediator, eo quòd medius inter Deum et homines ipsos reconciliat Deo. Reconciliat autem, dùm offendicula hominum tollit ab oculis Dei, id est, dùm peccata delet, quibus Deus offendebatur, et nos inimici ejus eramus. Sed cùm peccata deleat non solus Filius, sed et Pater et Spiritus sanctus, quorum deletio est nostra ad Deum reconciliatio, quare solus Filius dicitur Mediator? Nam de Patre legitur quòd reconciliaverit sibi mundum. Ait enim Apostolus, 2 Cor. 5: *Deus enim erat in Christo, mundum sibi reconcilians.* Cùm ergo reconciliet, quare non dicitur Mediator? Quia nec medius est inter Deum et homines, nec in se habuit illa sacramenta, quorum fide et imitatione justificamur, id est, reconciliamur Deo. Reconciliavit ergo nos tota Trinitas virtutis usu, scilicet, dùm peccata delet; sed Filius solus impletione obedientiæ, in quo patrata sunt secundùm humanam naturam, per quæ credentes et imitantes justificantur. (Aug., in lib. 13 de Trin., c. 16.)

Secundùm quam naturam sit Mediator.

7. Unde et Mediator dicitur secundùm humanitatem, non secundùm divinitatem, non enim est mediator inter Deum et Deum, quia tantùm unus Deus; sed inter Deum et hominem, quasi inter duo extrema, quia medius esse non potest nisi inter aliqua. Mediator est ergo, in quantum homo. Nam inquantum Deus, non Mediator, sed æqualis Patri est hoc idem quod Pater, cum Patre unus Deus. Mediat ergo inter homines et Deum Trinitatem, secundùm hominis naturam, in quâ suscepit illa per quæ reconciliamur Deo Trinitati: et secundùm eamdem habet aliquid simile Deo, et aliquid simile hominibus, quod Mediatori congruebat, ne per omnia similis hominibus, longè esset à Deo, aut per omnia Deo similis, longè esset ab hominibus, et ita mediator non esset. Unus ergo Mediator Christus inter mortales peccatores et immortalem justum, apparuit mortalis cum hominibus, justus cum Deo; per infirmitatem propinquans nobis, per justitiam Deo. Rectè ergo Mediator dictus est, quia inter Deum immortalem et hominem mortalem est Deus et homo, reconcilians hominem Deo; in tantum Mediator, in quantum est homo; in quantum autem Verbum non est medius, quia unus cum Patre Deus. Si ergo Christus secundùm vos, ô hæretici, unam tantùm habet naturam, unde medius erit? et nisi ita sit medius, ut Deus sit propter divinitatis naturam, et homo propter humanitatis naturam, quomodò humana in eo reconciliantur divinis? Nam ipse veniens priùs in se humana sociavit divinis per utriusque naturæ conjunctionem in unâ personâ. Deinde omnes fideles per mortem reconciliavit Deo, dùm sanati sunt ab impietate quicumque humilitatem Christi credendo dilexerunt, et diligendo imitati sunt. (Aug., tom. 1, in lib. Confess., l. 19, c. 42.) Ecce hìc aliquatenùs insinuatur quare Christus solus Mediator Dei dicitur et hominum; et secundùm quam naturam mediet, scilicet, humanam, et cui mediet, scilicet, Deo Trinitati. Trinitati enim nos reconciliavit per mortem, per quam et nos redemit à servitute diaboli. Nam, ut dicitur 1 Pet. 2: *Non corruptibilibus auro et argento redempti sumus*, *sed pretioso sanguine Agni immaculati.*

DISTINCTIO XX.

QUOD ALIO MODO POTUIT LIBERARE HOMINEM, ET QUARE POTIUS ISTO.

1. Si verò quæritur utrùm alio modo posset Deus hominem liberare quàm per mortem Christi, dicimus et alium modum fuisse possibilem Deo, cujus potestati cuncta subjacent; sed nostræ miseriæ sanandæ convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim mentes nostras tantùm erigit et ab immortalitatis desperatione liberat, quàm quòd tanti nos fecit Deus, ut Dei Filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et à nobis accipiens quod non erat, dignatusque nostrum inire consortium, mala nostra moriendo perferret? Est et alia ratio, quare isto potiùs modo quàm alio liberare voluit: quia sic justitiâ superatur diabolus, non potentiâ. Et quomodò id factum sit explicabo ut potero. Quâdam justitiâ Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum, peccato primi hominis in omnes originaliter transeunte, et illius debito omnes obligante. Unde omnes homines ab origine sunt sub principe diabolo. Unde Apostolus, Ephes. 2: *Eramus naturâ filii iræ*, naturâ scilicet ut est depravata peccato, non ut est recta creata ab initio. Modus autem ille quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi tanquàm Deus hoc fecerit aut fieri jusserit, sed quòd tantùm permiserit, justè tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illicò invasit; nec tamen Deus continuit in irâ suâ miserationes suas, nec hominem à lege suæ potestatis amisit, cùm in diaboli potestate esse permisit; quia nec diabolus à potestate Dei est alienus, sicut nec à bonitate. Nam qualicumque vitâ diabolus vel homo non subsisteret, nisi per eum qui vivificat omnia. Non ergo Deus hominem deseruit, ut non se illi exhiberet Deum; sed inter mala pœnalia etiam malis multa præstitit bona, et tandem hominem quem commissio peccatorum diabolo subdidit, remissio peccatorum per sanguinem Christi data à diabolo eruit, ut sic justitiâ vinceretur diabolus, non potentiâ. Sed quâ

justitiâ? Jesu Christi. Et quomodò victus est eâ? Quia in eo nihil dignum morte inveniens, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit. Ideò autem potentiâ vincere noluit, quia diabolus vitio perversitatis suæ amator est potentiæ, et desertor oppugnatorque justitiæ, in quo homines magis eum imitantur, qui neglectâ vel etiam perosâ justitiâ, potentiæ magis student, ejusque vel adeptione lætantur, vel cupiditate inflammantur. Ideòque placuit Deo non potentiâ, sed justitiâ, vincere, hominem eruere, in quo homo eum imitari disceret. Post verò in resurrectione secuta est potentia, quia revixit mortuus, nunquàm postea moriturus. Sed nonne jure æquissimo vinceretur diabolus, si potentiâ tantùm Christus cum illo agere voluisset? Utique, sed postposuit Christus quod potuit, ut priùs ageret quod oportuit. Justitia ergo humilitatis hominem liberavit, quem sola potentia æquissimè liberare potuit.

De causâ inter Deum, et hominem, et diabolum.

2. Si enim tres illi in causam venirent, scilicet Deus, diabolus et homo, diabolus et homo quid adversùs Deum dicerent non haberent. Diabolus enim de injuriâ Dei convinceretur, quia servum ejus, scilicet hominem, et fraudulenter abduxit, et violenter tenuit. Homo etiam injurius Deo convinceretur, quia præcepta ejus contempsit, et se alieno dominio mancipavit. De hominis injuriâ convinceretur diabolus, quia et illum priùs fallaci promissione decepit, et post mala inferendo læsit. Injustè ergo diabolus, quantùm ad se, tenebat hominem, sed homo justè tenebatur, quia diabolus nunquàm meruit potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem. Si ergo Deus, qui utrique præerat, potentiâ hominem liberare vellet, solâ jussionis virtute hominem potuit rectissimè liberare; sed ob causam præmissam justitiæ humilitatis uti voluit. Qui dùm in carne mortali crucifixus est, justificati sumus, id est, per remissionem peccatorum eruti de potestate diaboli; et ita à Christi justitiâ diabolus victus est, non potentiâ. Quomodò autem in ejus sanguine nobis peccata sint dimissa, supra expositum est. (Aug. in lib. 13 de Trin., c. 14.)

De traditione Christi quæ facta dicitur à Patre et à Filio, à Judâ et à Judæis.

3. Christus ergo est sacerdos, idemque et hostia pretium nostræ reconciliationis; qui se in arâ crucis non diabolo, sed Trinitati obtulit pro omnibus, quantùm ad pretii sufficientiam; sed pro electis tantùm quantùm ad efficaciam, quia prædestinatis tantùm salutem effecit. De quo et legitur quòd sit traditus à Patre, et quòd seipsum tradidit, et quòd Judas eum tradidit, et Judæi. Ipse se tradidit, quia spontè ad passionem accessit; et Pater eum tradidit, quia voluntate Patris, imò totius Trinitatis passus est; Judas tradidit prodendo, et Judæi instigando, et fuit actus Judæ et Judæorum malus, et actus Christi vel Patris bonus, opus Christi et Patris bonum, quia bona Patris et Filii voluntas; malum fuit opus Judæ et Judæorum, quia mala fuit intentio. Diversa fuerunt ibi facta sive opera, id est, diversi actus, et una res, sive factum, scilicet, passio ipsa. Ideòque doctores aliquando uniunt in facto illo Patrem, Filium, Judam, Judæum, aliquando disjungunt. Respicientes enim ad passionem, unum opus illorum dicunt; attendentes intentiones et actus, facta diversa discernunt. Unde August.: Facta est, inquit, traditio à Patre, facta est traditio à Filio, facta est traditio à Judâ; una res facta est. Quid ergo discernit inter eos? Quia hoc fecit Pater et Filius in charitate, Judas verò in proditione. Videtis quia non quid faciat homo, sed quâ voluntate, considerandum est. In eodem facto invenimus Deum, quo Judam; Deum benedicimus, Judam detestamur, quia Deus cogitavit salutem nostram. Judas cogitavit pretium quo vendidit Dominum, Filius, pretium quod dedit pro nobis. Diversa ergo intentio diversa facit, cùm tamen sit una res ex diversis. Ecce unam rem dicit ibi fuisse, et diversa facta, quia una ibi fuit passio, sed diversi actus. Et actus quidem Judæ ac Judæorum mali, quibus operati sunt Christi passionem, quæ bonum est et opus Dei est. (Aug., in psalm. 93 enarratione, tom. 8; super Epistolam 1 Joan. homil. 7.)

Quòd Christi passio dicitur opus Dei et Judæorum, et quomodò.

4. Passio ergo Christi et opus dicitur Judæorum, quia ex actibus eorum provenit, et opus Dei, quia eo auctore, id est, volente fuit. Unde August. (1): *Nemo aufert animam Christi ab eo, quia potestatem habet ponendi et sumendi eam*, Joan. 10: ecce habes auctorem operis; ponet animam: ecce habes opus auctoris. Et ut generaliter concludam, quoties in carne Christus aliquid patitur, opus auctoris est; quia enim suâ voluntate, non alio cogente perpatitur, ipse auctor est operis. Cùm autem passio Christi opus Dei sit, et ideò bonum, eamque operati sint Judas et Judæi, quæritur an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum. Hic distinguendum est. Potest enim dici quòd operati sunt bonum, quia ex actibus eorum bonum provenit, id est, passio Christi; et item quòd operati non sunt bonum, sed malum, quia actio eorum non fuit bona, sed mala.

DISTINCTIO XXI.

SI IN CHRISTO DIVISIO IN MORTE FUIT ANIMÆ VEL CARNIS A VERBO.

1. Post prædicta considerandum est utrùm in morte Christi, à Verbo sit separata anima vel caro. Quidam putaverunt tunc carnem sicut ab animâ, ita à divinitate in morte fuisse divisam. Si enim, inquiunt, anima mediâ divinitate sibi carnem univit, sicut superiùs prætaxatum est; ergo quando divisa est caro ab animâ, divisa est etiam à divinitate, quia non potuit ab animâ sejungi, per quam Verbo erat unita, quin à Verbo divideretur. Fuit autem divisa ab animâ in morte, alioquin vera mors ibi non fuisset; quia, ut ait August. (2): Mors quam timent homines separatio est animæ à carne. Mors autem quam non timent, separatio est animæ à Deo. Utraque verò diaboli suasu homini propinata est. Si ergo in Christo homine vera mors fuit, divisa est ibi anima, ac per hoc divinitas, à carne. Huic suæ probabilitati addunt auctoritatis testimonium. Ambros. enim (3) tractans de Christi derelictione, qui in cruce voce magnâ clamans dixit: *Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti?* ait: Clamat homo separatione divinitatis moriturus. Nam cùm divinitas mortis libera sit, utique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est. Hic videtur tradi quòd divinitas separata sit in morte ab homine; quæ nisi discessisset, homo ille mori non posset. Quod illi ad carnem referunt, quam dicunt à Deo separatam. Quibus respondemus illam separationem sic esse accipiendam, sicut intelligitur derelictio, quæ illis verbis significatur: *Ut quid me dereliquisti?* Quomodò ergo Christus derelictus erat à Patre, cùm in cruce derelictum se clamabat? Non recesserat Deus ab homine, ita quòd esset soluta unio Dei et hominis. Alioquin fuit quoddam tempus, quando Christus adhuc vivus homo erat, et non Deus, quia adhuc vivus se derelictum clamabat, non derelinquendum. Si ergo illa derelictio unionis intelligatur solutio, ante facta fuit solutio Dei et hominis, quàm Christus mortuus esset. Sed quis hoc dicat? Fateamur ergo Deum quodammodò illum hominem in morte deseruisse, quia potestati persequentium eum exposuit ad tempus, non suam potentiam exercendo illum defendit ut non moreretur. Separavit se divinitas, quia subtraxit protectionem, sed non solvit unionem. Separavit se foris, ut non adesset ad defensionem, sed non intùs defuit ad unionem. Si non ibi cohibuisset potentiam, sed

(1) In lib. de Unitate Trin., ad Optatum, contra Felicianum, cap. 14, in tom. 6.

(2) Tom. 8, dist. 2, l. 3, c. *Assumpsit*, concion. 2, super eo versu ps. 48: *Sicut oves in inferno positæ.*

(3) Tom. 4, Comment. ad cap. 22 Luc., super eo loco: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.*

exercuisset, non moreretur Christus. Mortuus est Christus, divinitate recedente, id est, effectum potentiæ defendendo, non exhibendo. Hic est hircus ἀποπομπαῖος qui altero hirco immolato in solitudinem mittebatur, ut legitur in Levitico. Duo enim hirci, humanitas et divinitas Christi intelliguntur. Humanitate ergo immolatâ, divinitas Christi in solitudinem abiit, id est, in cœlum. Unde Hesychius : In solitudinem, id est, in cœlum tempore passionis divinitas abiisse dicitur, non locum mutans, sed quodam modo virtutem cohibens, ut possent impii consummare passionem. Abiit ergo, id est, virtutem cohibuit, et *portavit iniquitates nostras* (Isai. 53); non ut haberet, sed ut consumeret : *Deus enim ignis consumens est* (Deut. 4). Ex his satis ostenditur, præmissa verba Ambrosii sic esse accipienda, ut prædiximus.

Aliam ad idem inducunt auctoritatem.

Alii quoque auctoritati innituntur, qui asserunt divinitatem in morte recessisse ab homine secundùm carnem. Ait enim Athanasius (1) : Maledictus qui totum hominem quem assumpsit Dei Filius, denuò assumptum, tertiâ die à mortuis resurrexisse non confitetur. Fiat, fiat. Si, inquiunt, denuò assumptus est homo in resurrectione, quem assumpserat in incarnatione; deposuit ergo eum in morte; separata ergo fuit divinitas in morte ab humanitate. Quibus respondemus quòd si in his verbis assumptio talis intelligatur quæ fit secundùm unionem, non carnem tantùm, sed totum hominem, id est, animam et carnem denuò sibi univit in resurrectione; quia non simpliciter hominem, sed totum hominem assumptum dicit. Totum ergo hominem in morte deposuit, id est, animam et carnem. Sed quis, nisi hostis veritatis, dicat animam à Verbo depositam? Et tamen nisi hoc fateantur, quòd totus homo sit assumptus, non pro eis facit illa auctoritas, quæ totum dicit assumptum. Sciendum est ergo Athanasium id dixisse contra illorum perfidiam, qui resurrectionem Christi negabant, putantes morte detineri eum qui solus inter mortuos liber est. Ideò illum maledicit, qui non confitetur totum hominem denuò assumptum resurrexisse, id est, Christum animam denuò corpori conjunxisse; et illis duobus denuò conjunctis in resurrectione, verè secundùm hominem vixisse sicut ante mortem. Nam in morte separata est anima à carne : unde verò dicitur Christus mortuus, sed neutrum separatum est à Verbo Dei.

Auctoritatibus astruit, à Verbo carnem in morte non esse divisam.

3. Sicut August., super Joannem, tractatu 57, tom. 9, docet, tractans illud Domini verbum : *Ego pono animam meam, ut iterùm sumam eam ; nemo tollit eam à me, sed ego pono eam; à meipso potestatem habeo ponendi eam, et iterùm sumendi eam ;* hìc animam dicit emissam. A quo emissa est? A seipsâ non est emissa, quia seipsam non posuit ; nec Verbum animam posuit, nec carnem. Caro ergo animam posuit, sed potestate in se manentis deitatis. Potentiâ ergo deitatis anima divisa est à carne, sed neutrum à Verbo Dei ; unde Aug ,lib. de Unitate Trinitatis, ad Optatum, c. 14 : Verbum ex quo suscepit hominem, id est, carnem et animam, nunquàm deposuit animam ut esset anima à Verbo separata ; sed caro posuit animam quando expiravit, quâ redeunte resurrexit. Mors ergo ad tempus carnem et animam separavit, sed neutrum à Verbo Dei. Caro ergo ponit et sumit animam, non potestate suâ, sed potestate inhabitantis carnem deitatis. Hìc evidenter traditur nec animam nec carnem à Verbo Dei in morte esse divisam, ut aliquo modo soluta fuerit unio. Unde Aug. contra Felicianum : Absit ut Christus sic senserit mortem, ut quantùm in se est, vita vitam perdiderit ! si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectûs, quem sponte susceperat; non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat. Sic in sepulcro Christus carnem suam commoriendo non deseruit, sicut in utero virginis connascendo formavit. Mortuus est ergo non discedente vitâ, sicut passus est non pereunte potentiâ. Nemo tollit animam ejus ab eo, quia potestatem habet ponendi et sumendi. Ecce et hìc habes, Christum non deseruisse carnem in morte, et vitam non discessisse à mortuo; et quòd sponte tradidit spiritum, non alius extorsit. Unde Ambrosius, in lib. de Incarnationis dominicæ Sacramento, cap. 5 : Emisit Christus spiritum, et tamen quasi arbiter exuendi suscipiendique corporis, emisit; pendebat in cruce, et omnia commovebat. Sed unde emisit? Ex carne. Quò emisit ? Ad Patrem.

Quâ ratione Christus dicitur mortuus et passus.

4. Recedente verò animâ mortua est Christi caro ; et quia caro mortua est, mortuus est Christus. Sicut enim mortuus dicitur Deus, quando mortuus est homo; ita mortuus homo dicitur, quando mortua est caro. Separatio animæ mors carnis fuit. Propter carnem ergo unitam Verbo, quæ mortua est, dicitur Deus mortuus, et propter carnem et animam quæ utraque dolorem sensit, dicitur Deus passus, cùm divinitas omnis doloris exors existeret. Unde August. : Verbum caro factum est, ut per carnem panis cœlestis ad infantes transiret ; et secundùm hoc ipsum Verbum crucifixum est, sed non est mutatum in hominem ; homo in illo mutatus est, ut melior fieret quàm erat. Per illud ergo quòd homo erat, mortuus est Deus, et per illud quòd Deus erat, homo excitatus est et resurrexit. Quidquid passus est homo, non potest dici non passus Deus, quoniam Deus erat homo. Quomodò non potes dicere te non passum injuriam, si vestis tua conscindatur, quamvis vestis tua non sit tu? Multò magis ergo quidquid patitur caro unita Verbo, debet dici Deus pati, licèt Verbum nec mori, nec corrumpi, nec mutari potuerit. Sed quidquid horum passus est, in carne passus est. De hoc etiam Amb., in lib de incarnationis dominicæ Sacramento, ait : Quod Verbi caro patiebatur, manens in carne Verbum in se pro corporis assumptione referebat, ut pati diceretur, quia caro patiebatur; sicut scriptum est, 1 Petri 4 : *Christo in carne passo.* Hìc docetur quâ ratione Deus vel Dei Filius passus vel mortuus dicitur : non quia mortem senserit in quantum Deus est, sed quia caro ei unita mortua est. Secundùm quam rationem dicit August., in sermone de Fide : Si quis dixerit atque crediderit Filium Dei Deum passum, anathema sit. Cujus dicti causam ex quâ intelligentiâ sumenda sit, aperiens in eodem subdit : Si quis dixerit quòd in passione dolorem sentiebat Filius Dei Deus, et non caro tantùm cum animâ quam sibi acceperat, anathema sit. Sanè ergo dici potest quòd mortuus est Deus, et non mortuus; passus est Dei Filius, et non passus; passa est tertia persona, et non passa; crucifixum est Verbum et non crucifixum; sed secundùm alteram naturam passus est, secundùm alteram impassibilis. Unde Ambrosius, in lib. 3 de Spiritu sancto : Generalis ista est fides, quia Christus est Dei Filius, et natus ex virgine; quem quasi gigantem Propheta describit, psalm. 18, eo quòd biformis geminæque naturæ unus sit, consors divinitatis et corporis. Idem ergo patiebatur, et non patiebatur ; moriebatur, et non moriebatur ; sepeliebatur, et non sepeliebatur; resurgebat, et non resurgebat. Resurgebat secundùm carnem, quæ mortua fuerat, non secundùm Verbum, quod apud Deum semper manebat.

DISTINCTIO XXII.

SI CHRISTUS IN MORTE FUIT HOMO.

1. Hìc quæritur, utrùm in illo triduò mortis Christus fuerit homo, quod non videtur quibusdam, quia mortuus erat, et homo mortuus non est homo. Addunt etiam quòd si tunc erat homo : vel mortalis, vel immortalis; sed mortalis non, quia mortuus; nec immortalis, quia tantùm post resurrectionem. Quibus respondemus quia licèt homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo, nec mortalis quidem, nec immortalis; et tamen verè erat homo. Illæ enim et

(1) Lib. 6, qui de Beatitudine Filii Dei dicitur, ad Theophylum.

hujusmodi argutiæ in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum à philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius, in lib. 1 de Fide, cap. 5, in fine : Aufer argumenta, ubi fides quæritur. In ipsis gymnasiis suis jam dialectica taceat ; piscatoribus creditur, non dialecticis. Dicimus ergo, in morte Christi Deum verè fuisse hominem, et tamen mortuum ; et hominem quidem nec mortalem, nec immortalem, quia unitus erat animæ et carni sejunctus. Aliâ enim ratione dicitur Deus homo, vel homo Deus, quàm Martinus vel Joannes. Homo enim dicitur Deus, et è converso, propter susceptionem hominis, id est animæ et carnis. Unde August., in lib. de Trin., cap. 13 : Talis erat susceptio illa quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. Cùm ergo illa susceptio per mortem non defecerit, sed Deus homini, et homo Deo sicut ante unitus erat verè, et tunc Deus erat homo, et è converso, quia unitus animæ et carni ; et homo mortuus erat, quia anima à carne divisa erat. Propter separationem animæ à carne mortuus, sed propter utriusque semper secum unionem homo. Non autem sic erat homo, ut ex animâ et carne simul junctis subsisteret. Ex quâ ratione dicitur aliquis alius homo, et ipse fortè ante mortem, hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. In morte verò homo erat tantùm propter animæ et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo divisionem.

Si Christus in morte erat homo alicubi, et si ubicumque sit, homo sit.

2. Hìc quæritur, si Christus in morte alicubi erat homo, et si ubicumque est, homo sit. Ad quod dicimus, quia non ubicumque erat, homo erat; nec modò ubicumque est, homo est : quia ubique est secundùm deitatem, nec ubique homo, quia non ubique homini unitus; sed ubicumque est secundùm hominem, ibi homo est. Tempore autem mortis et ubique erat secundùm Deum, et in sepulcro secundùm hominem, et in inferno secundùm hominem ; sed in inferno secundùm animam tantùm, et in sepulcro secundùm carnem tantùm. In sepulcro ergo erat homo, quia humanitati unitus erat etsi non toti, quia carni tantùm; et in inferno erat homo, quia humanitati unitus, sed non toti, quia animæ tantùm. Sed si in inferno animæ tantùm, et in sepulcro carni tantùm unitus erat : ergo nec in inferno unitus erat animæ et carni, nec in sepulcro. Quomodò ergo ibi vel hìc homo esse dicitur? Quæ est ratio dicti? Quia unâ eâdemque unione unitus erat animæ in inferno, et carni in sepulcro. Et sic erat illis duobus tunc separatis unitus, sicut ante separationem, id est, ante mortem. Ad hoc autem opponitur. Si Christus animam tantùm vel carnem tantùm assumpsisset, non fuisset verus homo, sed propter utriusque assumptionem verus homo fuit. Sic ergo ubi carnem et animam sibi unitam non habebat, verus homo ibi non erat. Sed tempore mortis nusquàm illa duo verè unita habebat, quia nec in sepulcro, nec in inferno, nec alibi; nusquàm ergo erat homo. Ad quod dicimus, quia Christus utique verus homo non fuisset, si carnem et animam non assumpsisset. Sed tamen quia ex quo assumpsisset, neutrum deposuit, sed cum utroque eamdem unionem indesinenter tenuit, quam assumendo contraxit; ideò non incongruè ubicumque animæ vel carni, vel utrique unitus est, ibi homo esse dicitur, quia ibi humanatus est. Ergo et in sepulcro erat homo, et in inferno erat homo, quia utrobique humanatus erat Christus, et unam eamdemque cum animâ et carne, licèt separatis, habebat unionem : et uno eodemque tempore in sepulcro jacuit Christus, et ad infernum descendit ; sed in sepulcro jacuit secundùm solam carnem, et in infernum descendit secundùm solam animam. Unde August., lib. de Fide ad Petrum, cap. 2 super Joan., tractatu. 78, in fine. Quis non est derelictus in inferno? Christus, sed in animâ solâ. Quis jacuit in sepulcro? Christus , sed in carne solâ; quia in his singulis Christus est. Christum in his omnibus confitemur et in singulis. Ex his evidenter ostenditur, quòd carni jacenti in sepulcro unitus erat Christus, sicut animæ in inferno. Alioquin si carni mortuæ non esset unitus, non in eâ diceretur jacuisse in sepulcro. Anima ergo ad infernum descendit, caro in sepulcro jacuit, sapientia cum utroque permansit, quæ in inferno positis, ut aît Ambros. in lib. de Incarnationis dominicæ Sacramento, cap. 5, lumen vitæ fundebat æternæ. Radiabat illìc lux vera sapientiæ, illuminabat infernum, sed in inferno non claudebatur. Quis enim locus est Sapientiæ? de quâ scriptum est, Job. 28 : *Nescit homo vias ejus nec inventa est inter homines.* De quâ abyssus dicit : *Non est in me ;* mare dicit : *Non est mecum ;* ergo nec in tempore, nec in loco sapientia est, cui nec mors tribuenda est. In ligno enim caro, non illa operatrix omnium substantia divina pendebat. Confitemur tamen Christum pependisse in ligno et jacuisse in sepulcro, sed in carne solâ, et fuisse in inferno, sed in animâ solâ.

Quòd Christus ubique totus est, sed non totum ; ut totus est homo vel Deus, sed non totum.

3. Et utique totus eodem tempore erat in inferno, in cœlo totus, ubique totus; persona enim illa æterna non major erat, ubi carnem et animum simul unitam sibi habebat, quàm ubi alterum tantùm ; nec major erat ubi utrumque simul vel alterum tantùm unitum habebat, quàm ubi erat neutrum habens unitum. Totus ergo Christus et perfectus ubique erat. Unde August., contra Felicianum, de Unitate Trinitatis, ad Optatum, cap. 14 : Non dimisit Patrem Christus cùm venit in Virginem, ubique totus, ubique perfectus. Uno ergo eodemque tempore totus erat in inferno, totus in cœlo. Erat apud inferos resurrectio mortuorum, erat super cœlos vita viventium ; verè mortuus, verè vivus ; in quo et mortem susceptio mortalitatis excepit, et vitam divinitas non perdidit. Mortem ergo Dei Filius et in animâ non pertulit, et in majestate non sensit ; sed tamen participatione infirmitatis Rex gloriæ crucifixus est. Ex his apparet quòd Christus eodem tempore totus erat in sepulcro, totus in inferno, totus ubique ; sicut et modò totus est ubicumque est, sed non totum. Nec in sepulcro, nec in inferno totum erat, etsi totus, sicut Christus totus est Deus, totus homo, sed non totum ; quia non solùm est Deus vel homo, sed et Deus et homo. Totum enim ad naturam refertur, totus autem ad hypostasim ; sicut aliud et aliquid ad naturam, alius verò et aliquis ad personam referuntur. Unde Joan. Damasc., lib. de Fide, cap. 7, in fine : Totus Christus est Deus perfectus, non autem totum Deus est. Non enim solùm Deus est, sed et homo, et totus homo perfectus. Non autem totum homo ; non solùm enim homo, sed et Deus. Totum enim naturæ est repræsentativum. Totus autem, hypostaseos; sicut aliud quidem est naturæ, alius hypostaseos, sic et hujusmodi.

Si ea quæ dicuntur de Deo vel Filio Dei possunt dici de homine illo vel de filio hominis.

4. Solet etiam quæri si congruenter dici possit filius hominis vel ille homo descendisse de cœlo, vel ubique esse, sicut dicitur Filius Dei vel Deus de cœlo venisse, et ubique esse. Ad quod dicimus, si ad unitatem personæ referatur dicti intelligentia, sanè dici potest ; si verò ad distinctionem naturarum, nullatenùs concedendum est. Unde August., in lib. 1 de Trin. : Una persona est Christus Deus et homo. Ideò dicitur : Nemo ascendit in cœlum, nisi qui de cœlo descendit, etc. Si ergo attendas distinctionem substantiarum, Filius Dei descendit, et filius hominis crucifixus est ; si verò unitatem personæ, et filius hominis descendit, et Filius Dei est crucifixus. Propter hanc unitatem personæ non solùm filium hominis descendisse de cœlo , sed etiam dixit esse in cœlo, cùm loqueretur in terrâ : propter hanc eamdem dicitur Deus gloriæ crucifixus , qui tamen ex formâ servi tantùm crucifixus est. Non tamen secundùm hoc quòd Deus gloriæ est, et secundùm quòd glorificat suos ; et tamen dicitur Deus gloriæ crucifixus. Rectè quidem, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis. Quid ergo propter quid, et quid secundùm

quid dicatur, prudens et diligens et pius lector intelligat. Hæc de corrigiâ calceamenti dominici dicta sufficiant, ne ossa regis Idumeæ consumantur usque in cinerem.

DISTINCTIO XXIII.

SI CHRISTUS HABUERIT FIDEM ET SPEM UT CHARITATEM.

1. Cùm verò supra perhibitum sit Christum plenum gratiâ fuisse, non est supervacuum inquirere utrùm fidem et spem sicut charitatem habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Ut autem hæc quæstio valeat apertiùs explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt, et primùm de fide, secundùm mensuram cujus præcepit Apostolus unicuique sapere.

Quid sit fides.

2. Fides est virtus quâ creduntur quæ non videntur. Quod tamen non de omnibus quæ non videntur accipiendum est, sed de his tantùm quæ credere, ut ait August., ad religionem pertinent. Multa enim sunt quæ si Christianus ignoret, nihil metuendum est, quia non ideò à religione deviat.

Quot modis dicitur fides.

3. Accipitur autem fides tribus modis, scilicet pro eo quo creditur, et est virtus; et pro eo quod creditur, et non est virtus; et pro eo in quo creditur, quod aliud est ab eo quo creditur. Unde Aug. inquit, in lib. 13 de Trin., cap. 2: Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud fides quâ creditur. Illa enim in rebus sunt quæ vel esse, vel fuisse, vel futura esse creduntur; hæc autem in animo credentis est, ei tantùm conspicua cujus est; et tamen nomine fidei censetur utrumque, et illud scilicet quod creditur, et id quo creditur. Id quod creditur dicitur fides, sicut ibi, in Symbolo Athanasii: *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque firmiter fideliterque crediderit, salvus esse non poterit.* Fides autem quâ creditur si cum charitate sit, virtus est, quia charitas, ut ait Amb. super Epist. ad Rom., mater est omnium virtutum, quæ omnes informat, sine quâ nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem, virtus est, quâ non visa creduntur. Hæc est fundamentum quod mutari non potest, ut ait Apostolus, quæ posita in fundamento neminem perire sinit, unde August., de Fide ad Petrum: Fundamentum est Christus Jesus, id est, Christi fides, scilicet, quæ per dilectionem operatur, per quam Christus habitat in cordibus, quæ neminem perire sinit. Alia verò non est fundamentum. Fides enim sine dilectione inanis est. Fides cum dilectione, Christiani est; alia dæmonis est. Nam et dæmones credunt, et contremiscunt. Sed multùm interest utrùm quis credat Christum, vel Christo, vel in Christum. Nam ipsum esse Christum dæmones crediderunt, nec tamen in Christum crediderunt. (Aug., tom. 10, serm. 61, de Verbis Domini.)

Quid sit credere in Deum, vel Deo, vel Deum.

4. Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo, est credere vera esse quæ loquitur, quod et mali faciunt, et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quòd ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. Credere in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio, opus fidei dicitur. Fides ergo quam dæmones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine charitate est. Nam et malos fidem habere, cùm tamen charitate careant, Apostolus ostendit dicens, 1 Cor. 12: *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam*, etc. Quæ fides etiam donum Dei dici potest, quia et in malis quædam Dei dona sunt. (Aug., t. 8, Enarr. in ps. 67.)

An illa informis qualitas mentis quæ in malo christiano est, fiat virtus cùm fit bonus.

5. Si verò quæritur utrùm illa informis qualitas, quâ malus christianus universa credit quæ bonus Christianus, accedente charitate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur, et alia qualitas succedat quæ virtus sit; utrumlibet sine periculo dici potest. Mihi tamen videtur quòd illa qualitas quæ priùs erat, remaneat, et accessu charitatis virtus fiat.

Ex quo sensu una dicatur fides.

6. Cùmque diversis modis dicatur fides, fatendum est tamen unam fidem, ut ait Apostolus, Eph. 4: *Unus Dominus, una fides.* Sive enim fides accipiatur pro eo quod creditur, sive pro eo quo creditur, rectè dicitur fides una. Si enim pro eo quod creditur accipiatur, ex hâc intelligentiâ dicitur una fides, quia idem jubemur credere, et unum idemque est quod creditur à cunctis fidelibus. Unde fides catholica dicitur, id est, universalis. Si verò accipiatur fides pro eo quo creditur, eâ ratione una dicitur esse fides, non quia sit una numero in omnibus, sed genere, id est, similitudine. Unde August., in lib. 13 de Trin., cap. 2: Fides (quam qui habent, fideles vocantur, et qui non habent, infideles) communis est omnibus fidelibus; sicut pluribus hominibus facies communis esse dicitur, cùm tamen singuli suas habeant. Non enim fides numero est una, sed genere; quæ cùm sit in uno, est et in aliis, non ipsa, sed similis; et propter similitudinem magis unam dicimus esse, quàm multas. Sicut idem volentium dicitur una voluntas, cùm tamen cuique sit sua voluntas; et duorum simillimorum dicitur facies una.

Quòd fides est de his quæ non videntur propriè, quæ tamen videntur ab eo in quo est.

7. Notandum quoque est quòd fides propriè de non apparentibus tantùm est. Unde Gregor., in homiliâ super Ezechiel.: Apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Idem, cùm Paulus dicat, Hebr. 11: *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*; hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi jam non potest, quod videri potest. Thomas aliud vidit, et aliud credidit; hominem vidit, et Deum confessus est, dicens, Joan. 20: *Dominus meus et Deus meus.* De hoc etiam August., in lib. 13 de Trin., cap. 1, ait: Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse, si credit; vel non esse, si non credit. Non sicut corpora, quæ videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines quas memoriâ tenemus, etiam absentia cogitamus; nec sicut ea quæ non videmus, et ex his quæ videmus cogitationem utcumque formamus, et memoriæ commendamus; nec sicut hominem, cujus animam, etsi non videmus, ex nostrâ conjicimus, et ex motibus corporis hominem sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando; non sic videtur fides in corde in quo est, ab eo cujus est, sed eam tenet certissima scientia. Cùm ergo ideò credere jubeamur, quia id quod credere jubemur videre non possumus; ipsam tamen fidem quando est in nobis, videmus in nobis; quia et rerum absentium præsens est fides, et rerum quæ foris sunt, intus est fides; et rerum quæ non videntur, videtur fides, et ipsa temporaliter fit in cordibus hominum; et si ex fidelibus infideles fiant, perit ab eis. His verbis evidenter traditur fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri non corporaliter, non imaginariè, sed intellectualiter, et ipsam tamen absentium et eorum quæ non videntur, esse. Ut enim August. alibi ait, super Joan. 27, tractatu 27: Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Quid enim est fides, nisi credere quod non vides? Fides ergo est quod non vides credere, veritas quod credidisti videre. Unde rectè fides dicitur argumentum vel convictio rerum non apparentium; quia si fides est, ex eo convincitur et probatur aliqua esse non apparentia, cùm fides non sit nisi de non apparentibus.

Descriptio fidei.

8. Ait enim Apostolus, Hebr. 12: *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum*, vel convictio, *non apparentium*, quia per fidem subsistunt in nobis

etiam modò speranda, et subsistunt in futuro per experientiam. Et ipsa est probatio et convictio non apparentium, quia si quis de his dubitet, per fidem probantur, ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt patriarchæ et alii sancti. Vel probatio est et certitudo quòd sint aliqua non apparentia, ut supra dictum est. Propriè tamen fides dicitur substantia rerum sperandarum, quia sperandis substat, et quia fundamentum est bonorum, quod nemo putare potest.

Si illa descriptio spei conveniat.

9. Si verò quæritur an hæc descriptio spei conveniat, sanè concedi potest utrumlibet. Si autem dicatur convenire, sunt et alia plura quibus differunt fides et spes; sed non improbè dici potest soli fidei convenire, non spei, quia fides sola fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe et charitate. Unde August., in Ench., cap. 8: Fides operans per dilectionem utique sine spe esse non potest, nec amor sine spe, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide; et fides sine amore nihil prodest; potest tamen credi aliquid, quod non speratur; nihil autem potest sperari, quod non creditur. Ideòque credere, quod est actus fidei, naturaliter præcedit sperare, quod est actus spei; quia nisi aliquid credatur, non potest sperari. Creditur enim aliquid quod non speratur. Inde est quòd in Scripturâ plerùmque reperitur quòd fides præcedit spem, et spes sequitur fidem; non quòd virtus fidei præcedat virtutem spei virtute vel causâ, sed quia actus fidei naturaliter præcedit actum spei; quod etiam quidam concedunt de ipsâ virtute fidei, ut naturaliter præcedat spem, non tempore. Unde et rectè ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum et bonorum operum, non autem fundamentum est charitatis, quia non ipsa charitatis, sed charitas ipsius virtutis fidei causa est. Charitas enim causa est et mater omnium virtutum; quæ si desit, frustra habentur cætera; si autem adsit, habentur omnia. Charitas enim Spiritus sanctus est, ut in superioribus, lib. 1 Sententiarum, distinct. 17, prætaxatum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est, quia omnia munera excellit. Unde August., in tractatu de Laudibus charitatis: Respice ad munera Ecclesiæ, et universis excellentius charitatis munus cognosces; quæ, ut oleum, non potest premi in imo, sed superexilit. Non ergo ejus causa vel fundamentum fides est. Gregorius tamen, super Ezech., dicit quia nisi priùs fides teneatur, nullatenùs ad spiritualem amorem attingitur. Non enim charitas fidem, sed fides charitatem præcedit, quia nemo potest amare quod non crediderit, sicut nec sperare. Sed hoc accipi potest dictum de fide, quæ virtus non est: Ipsa enim spem et charitatem frequenter præcedit; vel de actu fidei, qui fortè naturaliter actum charitatis præcedit, sicut actum spei, quod verba præmissa diligenter notata innuunt, et ea etiam quæ addit dicens: Nisi ea, inquit, quæ audis credideris, ad amandum ea quæ audis non inflammaberis; quæ tantùm de non visis est, ut ante diximus. Unde Chrysost.: Fides in animâ nostrâ facit subsistere ea quæ non videntur; de quibus propriè fides est, de visis enim non est fides, sed agnitio. Super Epist. ad Hebræos, homiliâ 21, in fine.

DISTINCTIO XXIV.

QUOMODO INTELLIGITUR QUOD SCRIPTUM EST : UT CUM FACTUM FUERIT, CREDATIS.

1. Hìc quæritur, si fides tantùm de non visis est, quomodò Veritas apostolis ait Joan. 14: *Nunc dico vobis, priusquàm fiat, ut cùm factum fuerit credatis*, ubi innui videtur quòd fides illis fuerit de factis et visis. Super quo Augustinus movet quæstionem et absolvit, ita inquiens, tract. 79 super Joannem: Quid sibi vult, *ut cùm factum fuerit credatis?* Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam et Thomas, cui dictum est, Joan. 20: *Quia vidisti me, credidisti;* non hoc credidit quod vidit. Cernebat enim et tangebat carnem viventem, quam viderat morientem, et credebat Deum in carne ipsâ latentem. Credebat ergo mente quod non videbat, per hoc quod sensibus corporis apparebat. Si verò dicuntur credi quæ videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis credidisse, non ipsa est quæ in nobis ædificatur fides; sed ex rebus quæ videntur, agitur in nobis ut ea credantur quæ non videntur. Ex his apertè intelligitur quòd propriè fides non apparentium est. Nec illa est fides quâ in Christo ædificamur, quâ dicimus, usitatâ locutione, nos ea credere quæ videmus. Alibi tamen dicit August. fidem esse de rebus præsentibus; quod erit in futuro, cùm per speciem Deum præsentem contemplabimur; quæ tamen non propriè dicitur fides, sed Veritas. Est, inquit, fides quâ creduntur ea quæ non videntur. Sed tamen etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis præsentibus creditur, quod erit, cùm per speciem manifestam se contemplandam sanctis præbebit Dei Sapientia. Sed non propriè hæc dicitur fides, imò fidei merces ad quam credendo pervenietur; ut ex fide verborum transeat justus in fidem rerum.

Si Petrus habuit fidem passionis, quando vidit hominem illum pati?

2. Si verò quæritur utrùm Petrus fidem passionis habuerit, cùm hominem Christum oculis pati cernebat, dicimus eum fidem passionis habuisse, non in eo quòd credebat hominem pati, quia hoc videbat; sed in eo quòd credebat Deum esse, qui patiebatur. Non enim virtus fidei erat, quod credebatur homo pati et mori, quod Judæus cernens credebat; sed quod credebatur Deus esse, qui patiebatur. Unde Augustinus, super illum psalmi 101 locum: *Respondit ei in viâ virtutis suæ:* Laus fidei est, non quia credit hominem illum mortuum, quod et paganus credit, sed quia credit eum glorificatum, et verum Deum. Credit ergo fides Deum hominem, et hominem glorificatum. Non ergo fuit Petro fides credere hominem illum mori, quod oculis cernebat; sed credere Deum esse, qui moriebatur. Nec nobis etiam fides in hoc meretur, quod credimus hominem illum mortuum, quod et Judæus credit; sed quia credimus hominem Deum mortuum esse.

Si aliqua sciuntur quæ non creduntur?

3. Post hoc quæri solet, cùm fides sit de non apparentibus et non visis, utrùm etiam sit de incognitis tantùm. Si enim de incognitis tantùm est, de his videtur esse tantùm quæ ignorantur. Sed sciendum est quòd cùm visio alia sit interior, alia exterior, non est fides de subjectis exteriori visioni: est tamen de his quæ visu interiori utcumque capiuntur. Et quædam sic capiuntur, ut intelligantur, etsi non in futuro, quædam autem non: quia cùm fides sit ex auditu non modò exteriori, sed etiam interiori, non potest esse de eo quod omninò ignoratur; quæ ipsa ad sensum corporis non pertinet, ut ait Aug. in lib. 13 de Trin., cap. 2, dicens: Quamvis ex auditu fides in nobis sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet, qui dicitur auditus, quia non est sonus; nec ad ullum sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis. Quædam ergo fide creduntur, quæ intelliguntur naturali ratione; quædam verò quæ non intelliguntur. Unde Propheta, Isaiæ 7, juxta 70 interpretes: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Quod August. apertè distinguit. Alia sunt, inquit, quæ nisi intelligamus, non credimus; alia, quæ nisi credamus, non intelligemus. Nemo tamen potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat, cùm fides sit ex auditu prædicationis. Idem in libro de Trinit.: Certa fides utcumque inchoat cognitionem. Cognitio verò certa non perficitur nisi post hanc vitam. Ambros. quoque ait: Ubi fides, non statim cognitio; ubi cognitio est, fides præ cedit. Ex his apparet aliqua credi quæ non intelliguntur vel sciuntur, nisi priùs credantur; quædam verò intelligi aliquando, etiam antequàm credantur. Nec tamen sic intelliguntur modò, ut in futuro sciantur; et nunc etiam per fidem quâ mundantur corda, ampliùs intelliguntur: quia nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad sciendum eum. Unde August., in lib. 8 de Trin., cap. 4: Quid est Deum scire, nisi eum mente

conspicere, firmèque percipere? Sed et priusquàm valeamus perspicere et percipere Deum, sicut percipitur à mundis cordibus, nisi per fidem diligatur non poterit cor mundari, quo, id est, ut ad eum videndum sit aptum. Ecce hìc apertè habes, quia non potest sciri Deus, nisi priùs credendo diligatur. Supra autem dictum est quòd nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligatur. Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quædam, nisi priùs credantur; et quædam non credi, nisi priùs intelligantur, et ipsa per fidem ampliùs intelligi. Nec ea quæ priùs creduntur quàm intelligantur, penitùs ignorantur, cùm fides sit ex auditu. Ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitùs, sicut etiam amatur quod ignoratur. Unde August., ibid., c. 4 : Sciri aliquid, et non diligi potest. Diligi verò quod nescitur, quæro utrùm possit. Si non potest, nemo diligit Deum antequàm sciat. Ubi autem sunt illa tria, fides, spes, charitas, nisi in animo credente quod nondùm scit, et sperante et amante quod credit? Amatur ergo et quod ignoratur, sed tamen creditur.

DISTINCTIO XXV.

DE FIDE ANTIQUORUM.

1. Prædictis adjiciendum est de sufficientiâ fidei ad salutem. Illis enim qui præcesserunt adventum Christi, et qui sequuntur, videtur profecisse fides secundùm temporis processum, sicut profecit cognitio. Fides quippe magna dicitur, cognitione, et articulorum quantitate, vel constantiâ, et devotione. Est autem quædam fidei mensura, sine quâ nunquàm potuit esse salus. Unde Apostolus, Hebr. 11 : *Oportet accedentem ad Deum credere quia est, et quòd remunerator est sperantium in se.* Sed quæritur utrùm hoc credere ante adventum et ante legem, ad salutem suffecerit. Nam tempore gratiæ constat certissimè hoc non sufficere; oportet enim universa credi quæ in symbolis continentur. Sed nec ante adventum, nec ante legem videtur hoc suffecisse, quia sine fide Mediatoris nullum hominem, vel ante, vel post, fuisse salvum sanctorum auctoritates contestantur. Unde August., tom. 2, epist. 157, ad Optatum : Illa fides sana est, quâ credimus nullum hominem, sive majoris sive minoris ætatis, liberari à contagione mortis et obligatione peccati, quod primâ nativitate contraxit, *nisi per unum mediatorem Dei et hominem Jesum Christum*, 1 ad Tim. 2 : cujus hominis ejusdemque Dei saluberrimâ fide etiam illi justi salvi facti sunt, qui priusquàm veniret in carne, crediderunt in carnem venturum. Eadem enim fides est et illorum, et nostra. Proinde cùm omnes justi, sive ante incarnationem sive post, nec vixerint nec vivant, nisi ex fide incarnationis Christi, profectò quod scriptum est, Actuum 4, *non esse aliud nomen sub cœlo, in quo oporteat salvari nos*, ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est. Idem, tom. 7, lib. de Corrept. et Grat., c. 7 : Nemo liberatur à damnatione quæ per Adam facta est, nisi per fidem Jesu Christi. Idem, lib. de Nupt. et Concup. : Eadem fides Mediatoris quæ nos salvat, salvos justos faciebat antiquos, pusillos cum magnis, quia sicut credimus Christum in carne venisse, ita illi venturum; et sicut nos mortuum, ita illi moriturum; et sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi ad judicium vivorum et mortuorum venturum. Gregor., super Ezech. : Et qui præibant, et qui sequebantur, clamabant dicentes : Hosanna filio David, quia omnes electi qui in Judæâ esse potuerunt, sive qui nunc in Ecclesiâ sunt, in Mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt. His aliisque pluribus testimoniis perspicuè docetur nulli unquàm salutem esse factam, nisi per fidem Mediatoris. *Oportet ergo accedentem credere*, quæ supra dixit Apostolus; sed non sufficit.

De fide simplicium.

2. Quid ergo dicetur de illis simplicibus quibus non erat revelatum mysterium Incarnationis, qui piè credebant quod eis traditum fuit? Dici potest nullum fuisse justum vel salvum cui non esset facta revelatio vel distincta, vel velata, vel in aperto, vel in mysterio. Distincta, ut Abrahæ et Moysi, aliisque majoribus, qui distinctionem articulorum fidei habebant; velata, ut simplicibus quibus revelatum erat ea esse credenda, quæ credebant illi majores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant : sicut in Ecclesiâ aliqui minùs capaces sunt, qui articulos Symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt quæ in Symbolo continentur. Credunt enim quæ ignorant, habentes fidem velatam in mysterio; ita et nunc minùs capaces ex revelatione fidei factâ majoribus credendo inhærebant, quibus fidem suam quasi committebant, unde Job, c. 1 : *Boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos.* Simplices et minores sunt asinæ pascentes juxta boves; quia humilitate majoribus adhærendo, in mysterio credebant quæ et illi in mysterio docebant; qualis fortè fuit vidua Sareptana.

Quæ ante adventum Christi de Mediatore credere sufficiebat.

3. Sed quæritur, cùm sine fide Mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, utrùm oportuerit illos credere omnia illa de Mediatore quæ nunc credimus. Quibusdam videtur quòd suffecerit illis quatuor tantùm credere : scilicet, nativitatem, mortem, resurrectionem, adventum ad judicium, quod ex præmissis verbis August. colligunt, ubi ista quatuor posuit. Aliis autem videtur habitâ fide Trinitatis, id de mysterio Incarnationis fidei suffecisse, ut Dei Filius crederetur nasciturus de homine, et judicaturus, qui de Joanne Baptistâ documentum hujus rei assumunt, qui de morte Christi et descensu ad inferos in Evangelio dubitâsse videtur, secundùm expositionem Greg., hom. 6, quando interrogavit per discipulos, Matth. 11 : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Quasi diceret : Es tu per teipsum descensurus ad infernum, an alium ad hæc sacramenta missurus es? Quidam tamen dicunt eum non dubitâsse de ignorantiâ, sed de pietate, id est, dubitare se ostendisse; non quia ignoraverit, sed pietatis affectu compassum esse Christum, et ejus humilitatem admirando insinuâsse.

De fide Cornelii.

4. Solet etiam quæri de Cornelio, utrùm fidem Incarnationis habuerit, cùm dictum est ei per angelum, Actuum 10 : *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et exauditæ sunt orationes tuæ.* Si enim fidem Incarnationis non habebat, tunc ergo sine fide Incarnationis erat ei justitia, quia de illo scriptum est, quòd justus erat et timens Deum. Si verò fidem Incarnationis habebat, ad quid ergo missus est ad eum Petrus? Sanè dici potest, cum sicut fidem unitatis, ita et Incarnationis habuisse de revelatione, sed incarnatum jam esse Dei Filium ignorâsse; et ideò missus est ad eum Petrus, ut jam natum Dei Filium ei annuntiaret, et sacramentum regenerationis ei conferret. Habebat ergo fidem Incarnationis, sed an facta vel futura esset, non noverat, et ita per fidem venit ad opera et per opera ampliùs solidatus est in fide. Per fidem enim, ut ait Gregor., venitur ad opera, Cornelius etiam per fidem venit ad opera. Deum enim unum credebat, sed Filium ejus nesciebat incarnatum. Per fidem placuerunt Deo opera ejus. Sine fide enim impossibile est aliquem placere Deo. August. verò dicit Cornelio dictum esse per angelum : Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et orationes tuæ, antequàm in Christum crederet; nec tamen sine aliquâ fide donabat et orabat. Nam quomodò invocabat, in quem non credebat? Sed si posset sine fide Christi esse salus, non ad eum mitteretur architectus Ecclesiæ Petrus. Attende quid ait, sine fide Christi non posse esse salutem; et tamen Cornelium exauditum antequàm crederet in Christum. Quod ita potest intelligi, scilicet antequàm sciret Christum incarnatum, in quem credebat in mysterio.

De æqualitate fidei, spei, charitatis et operis, quæ secundum aliquid sunt æqualia.

5. Illud etiam non est prætermittendum, quòd

fides, spes, charitas et operatio secundùm aliquid æqualia sunt in præsenti. Unde Gregor., super Ezechiel., homil. ultimâ : Fidem, spem, charitatem atque operationem, dùm in hâc vitâ vivimus, æquales sibi esse apud nos invenimus; quia quantùm credimus, tantùm amamus, et quantùm amamus, tantùm de spe præsumimus. Quisque enim fidelis tantùm credit, quantùm sperat et amat; et tantùm operatur, quantùm credit, et amat, et sperat. Sed tamen major spe et fide charitas dicitur, quia, cùm ad Dei speciem pervenitur, spes et fides transit, sed charitas permanet; et quia charitas mater est omnium virtutum, quæ non ideò post fidem et spem ponitur, quòd ex eis oriatur, sed quia post illa remanebit aucta. *Charitas enim nunquàm excidit*, 1 Cor. 13. Præmissa autem æqualitas propriè secundùm interiorum actuum intentionem consideranda est. Huic verò quod hic et superiùs dictum est, scilicet quòd charitas non est ex fide et spe, sed è converso, videtur obviare quod ait Apostolus, 1 Tim. 1 : *Finis præcepti est charitas de corde puro et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ.* Quod exponens August., lib. 1 de Doctrinâ christianâ, cap. ultimo : Cor accipit pro intellectu, et conscientiam pro spe. Qualis, inquit, charitas est finis præcepti procedens de corde puro, id est de puro intellectu, ut nihil nisi Deus diligatur; et conscientia, id est, de spe bonâ et fide non fictâ, id est, non simulatâ. Non ergo charitas fidem et spem, sed fides et spes charitatem præcedere videntur. Hoc ergo eâ ratione traditum intellige, non quòd fides et spes causa vel tempore charitatem omnium bonorum matrem præcedant; sed quia charitas illis in aliquo esse non potest, sed illa sine charitate possunt esse; quamvis non sit pia fides vel spes sine charitate. Ideò ergo ex fide et spe procedere dicitur charitas, quia nulli provenit sine istis.

DISTINCTIO XXVI.

DE SPE, QUID SIT.

1. Est autem spes virtus quâ spiritualia et æterna bona sperantur, id est, cum fiduciâ expectantur. Est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratiâ et meritis præcedentibus, vel ipsam spem, quam naturâ præit charitas, vel rem speratam, id est, beatitudinem æternam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed præsumptio dici potest.

De quibus sit spes.

2. Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus; unde Augustinus, in Ench., cap. 8 : Fidem appellamus earum rerum quæ non videntur. De spe quoque dicitur, Rom. 8 : *Spes quæ videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat?* Quod attinet ad non videre vel quæ creduntur, vel quæ sperantur, fidei speique commune est. Distinguitur tamen fides à spe, sicut vocabulo, ita etiam rationabili differentiâ. Est enim fides malarum rerum et bonarum; quia et bona creduntur et mala, et hoc fide bonâ, non malâ. Est etiam fides et præteritarum rerum, et præsentium, et futurarum. Credimus enim mortem Christi, quæ jam præteriit; credimus sessionem, quæ nunc est; credimus venturum ad judicandum, quod futurum est. Item fides et futurarum rerum est, et alienarum. Nam et se quisque credit esse, cœpisse, nec fuisse utique sempiternum : et alia atque alia non modò de aliis hominibus multa, quæ ad religionem pertinent, verùm etiam de angelis credimus. Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.

Redit ad præmissam quæstionem, scilicet an fides et spes in Christo fuerint?

3. Post hoc superest investigare utrùm fides et spes in Christo fuerint; unde tractatus iste sumpsit exordium. Quibusdam non indoctè videtur fidem virtutem et spem in eo non fuisse, sicut in sanctis jam beatificatis, vel in angelis non sunt, et tamen sancti credunt et sperant resurrectionem futuram, et angeli eamdem credunt; nec tamen in eis fides vel spes virtus est, quia et Deo per speciem contemplando fruuntur, et in Dei Verbo resurrectionem futuram sive judicium, non per speculum in ænigmate, sed præclarissimè inspiciunt. Si enim quia credunt resurrectionem futuram, ideò verum est eos fidem habere; ergo eâ consummatâ post judicium similiter et fidem habere dicentur, qui credent eam præteritam. Sed sicut tunc credent, nec tamen fidem quæ fideles facit, habebunt; quia non credent absque scientiâ, quæ non erit ænigmatica, sed per speciem; ita et modò credunt et sperant resurrectionem; nec tamen fidem habent, quia credendo cognoscunt. Venit enim eis quod perfectum est, et evacuatum est quod ex parte est. Venit enim cognitio, et evacuata est fides. Venit species, et desiit spes. Ita et Christus, in quo fuerunt bona patriæ, credidit quidem et speravit resurrectionem tertiâ die futuram, pro quâ et Patrem oravit, nec tamen fidem virtutem et spem habuit, quia non ænigmaticam et specularem, sed clarissimam de eâ cognitionem habuit, quia non perfectiùs eam cognovit præteritam, quàm intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in psalm. 30 ait : *In te, Domine, speravi;* nec tamen fidem vel spem virtutem habuit, quia per speciem videbat ea quæ credebat. De antiquis verò patribus qui apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongruè dici potest quòd fidem et spem virtutem habuerunt, quia credebant et sperabant se visuros Deum per speciem, qualiter eum tunc non videbant; quia non patuit eis cognitio Dei per speciem ante passionem Christi, quâ consummatâ, à fide transierunt ad speciem.

DISTINCTIO XXVII.

DE CHARITATE QUA DEUS DILIGITUR ET PROXIMUS, QUÆ IN CHRISTO ET IN NOBIS EST.

1. Cùm autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit in quantum homo, tantam quæ major esse non valet, qui ex charitate eximiâ animam posuit pro amicis et inimicis. Habuit enim in corde charitatem quam opere nobis exhibuit, ut exhibitionis formâ nos ad diligendum instrueret. Hic aliquid dicendum est de charitate, et modo, et ordine diligendi Deum et proximum.

Quid sit charitas.

2. Charitas est dilectio quâ diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum, vel in Deo. Hæc habet duo mandata : unum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum; et alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est : *Diliges Deum ex toto corde, ex totâ mente, et ex totâ animâ*, quod scriptum est in Deuter. 6. Secundum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ.* Matth. 22. Finis præcepti est dilectio; et ea est gemina, id est, Dei et proximi.

Si eâdem charitate diligitur Deus et proximus.

3. Hic quæritur si ex eâ ipsâ dilectione diligitur Deus, quâ diligitur proximus; an alia sit dilectio Dei, et alia proximi. Eadem sanè dilectio est quâ diligitur Deus et proximus, quæ Spiritus sanctus est, ut supra dictum est, quia Deus charitas est. Unde Aug. : Joannes ait : *Non potest Deum diligere quem non videt, qui fratrem quem videt, non diligit.* Sed si eum quem videt humano visu, spirituali charitate diligeret, videret Deum qui est ipsa charitas, visu interiori, quo videri potest. Qui ergo fratrem quem videt non diligit, Deum, qui est dilectio, quâ caret qui fratrem non diligit, quomodò potest diligere? Ex unâ enim eâdemque charitate Deum proximumque diligimus; sed Deum propter Deum, nos verò et proximum propter Deum. Si verò una eademque charitas est Dei et proximi, quare dicitur gemina? Propter duo dilecta, id est, Deum et proximum. Etsi enim una sit charitas, duo tamen diversa eâ diliguntur, scilicet Deus et homo vel angelus. Pro quo etiam duo sunt mandata, quia cùm eadem charitas utroque commendetur, diversa tamen diligi præcipiuntur. Unde Aug. : Arbitror ideò Spiritum sanctum bis datum, semel in terrâ, et iterùm de

cœlo, ut commendarentur nobis duo præcepta charitatis, scilicet Dei et proximi. Una est charitas, et duo præcepta; unus spiritus, et duo data; quia alia charitas non diligit proximum, nisi illa quæ diligit Deum. Quâ ergo charitate proximum diligimus, eâdem Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud proximus, etsi unâ charitate diliguntur, ideò fortè duo præcepta dicuntur, et alterum majus, et alterum minus, vel propter duos motus qui in mente geruntur, dùm Deus diligitur et proximus, movetur enim mens ad diligendum Deum, movetur et ad diligendum proximum; et multò magis erga Deum, quàm erga proximum. (Aug., in lib. 8 de Trin., c. 8, et in sermone de Ascensione.)

De modo diligendi.

4. Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus. Hæc regula, ut ait Aug., in lib. de Doct. christ., cap. 25, dilectionis divinitùs constituta est, ut Deum propter se ex toto corde, et proximum diligas sicut teipsum, id est, ad quod, et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes, in bono ergo diligendus est proximus, non in malo et propter Deum. Proximum verò, omnem hominem oportet intelligi, quia nemo est cum quo sit operandum malè. Qui ergo amat homines vel quia justi sunt, vel ut justi sint, amare debet: hoc est, in Deo vel propter Deum. Sic enim et seipsum amare debet, scilicet in Deo vel propter Deum, id est, quia justus est, vel ut justus sit. Qui enim aliter se diligit, injustè se diligit, quia ad hoc se diligit, ut sit injustus; ad hoc ergo ut sit malus, non ergo jam se diligit. Qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam. Modus ergo diligendi præcipiendus est homini, id est, quomodò se diligat, ut prosit sibi. Quin autem se diligat, et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. Modus autem præcipitur cùm ait, *sicut teipsum*, ut proximum diligas ad quod teipsum. Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat alius aliquis homo, si et ipsum propter Deum diligis. Hujus dilectionis modum Veritas innuit dicens: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos*, id est, ad quod dilexi vos, scilicet, ut filii sitis, ut vitam habeatis. (Aug., homil. 65, super Joan., ante medium.)

De modo diligendi Deum.

5. Dilectionis autem Dei modus insinuatur cùm dicitur *ex toto corde*, id est, ex toto intellectu; *ex totâ animâ*, id est, ex totâ voluntate; *ex totâ mente*, id est, memoriâ, ut omnes cogitationes, et omnem vitam, et omnem intellectum in illum conferas, à quo habes ea quæ confers illi. Hæc dicens, nullam partem vitæ nostræ reliquit quæ vacare debeat; sed quidquid venerit in animum, illùc rapiatur quò dilectionis impetus currit. Et diligere Deum propter se, modus est diligendi Deum, et sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam placet. (Aug., lib. de Doct. christ., c. 22.)

De impletione illius mandati.

6. Illud autem præceptum non penitùs impletur ab homine in hâc mortali vitâ, sed ex parte, non ex toto, quia ex parte diligimus, sicut ex parte cognoscimus. In futuro autem implebitur ex toto. Unde August. (1): Cùm adhuc est aliquid carnalis concupiscentiæ, non omni modo ex totâ animâ diligitur Deus. Caro autem non dicitur concupiscere, nisi quia anima carnaliter concupiscit. Cùm autem venerit quod perfectum est, ut destruatur quod ex parte est, id est, ut jam non ex parte sit, sed ex toto, charitas non auferetur, sed augebitur et implebitur. In quâ plenitudine illud præceptum charitatis implebitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*, etc. Tunc erit justus sine peccato, quia nulla erit lex repugnans menti. Tunc prorsùs toto corde, totâ animâ, totâ mente, diliges Deum, quod est summum præceptum. (Ibidem, paulò superiùs.)

Quæstio de præcepti ratione.

7. Sed cur præcipitur homini ista perfectio, cùm in hâc vitâ eam nemo habeat? Quia non rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodò autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? (Ibid., loco priore.) Ecce habes cur illud præceptum est quod hìc penitùs impleri non potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundùm perfectionem viæ. Alia est enim perfectio currentis, alia pervenientis. Facit hoc mandatum ut cursor, qui Deum ante omnia et præ omnibus diligit, nec tamen omninò perficit. (Aug., in eodem, paulò inferiùs.)

Quod alterum mandatum in altero est. (Aug., lib. 8 de Trin., c. 7.)

8. Cùm autem duo sunt præcepta charitatis, pro utroque sæpè unum ponitur; nec immeritò quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Unde Apostolus, omne mandatum legis dicit instaurari, id est, contineri et impleri in hoc verbo: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Et Christus dilectionem proximi specialiùs commemorat dicens, Joan. 13: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos*, ubi illud majus mandatum dilectionis Dei videtur prætermissum; sed benè intelligentibus utrumque invenitur in singulis, quia qui diligit Deum, non potest eum contemnere quem Deus præcepit diligi; et qui diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundanâ dilectione discreta, quam distinguens Dominus ait: *Sicut dilexi vos.* Quid enim nisi Deum dilexit in nobis non quem habebamus, sed ut haberemus, sicut medicus ægrotos? et quid in eis diligit nisi salutem, quam cupit revocare, non morbum quem venit expellere? Sic et nos invicem diligamus, ut quantùm possumus invicem ad habendum in nobis Deum ex dilectione attrahamus. (Aug., tom. 9, tract. 65, super illud Joan. 13: *Mandatum novum*, etc.)

Quæ charitate diligenda sint.

9. Sed quæ hâc dilectione diligenda sint, jam inquiramus. Non enim omnia, ut ait August., quibus utendum, diligenda sunt; sed ea sola quæ vel nobiscum societate quâdam referuntur in Deum, sicut est homo vel angelus; vel ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, ut corpus: quod ita præcipiendum est diligi, ut ei ordinatè prudenterque consulatur. (Aug., in lib. de Doct. christ., c. 23, in principio.)

DISTINCTIO XXVIII.

SI ILLO PRÆCEPTO JUBEMUR DILIGERE TOTUM PROXIMUM ET NOS TOTOS.

1. Hìc potest quæri utrùm in illo mandato dilectionis proximi totum proximum, id est, animam et corpus, nosque ipsos totos diligere præcipiamur. Ad quod dicimus omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. Quatuor enim diligenda sunt, ut ait August., in lib. de Doct. christ. 1, cap. 23: unum quod supra nos est, scilicet, Deus; alterum, quod nos sumus; tertium, quod juxta nos est, scilicet, proximus; quartum, quod infra nos est, scilicet, corpus. De secundo et quarto nulla præcepta danda erant, scilicet ut diligeremus nos vel corpus nostrum; præcipitur autem Deus diligi et proximus. Ut autem quisque se diligat, præcepto non est opus. Quantùmlibet enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio corporis sui: *quia nemo unquàm carnem suam odio habuit* (Ephes. 5). Nam viri justi qui corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones ejus et pondus oderunt. Hìc videtur August. tradere quod ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos vel corpus nostrum; quod si est, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur, quia cùm et nos ipsos et corpus nostrum diligere debeamus, ad quid necessarium est præceptum, cùm scriptum sit, psal. 10: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam?* Sed speciale de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali præcepto opus erat id tradi, ut quisque se vel corpus suum diligeret, quia hoc in illo præcepto continetur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ibi enim et

(1) Aug., tom. 7, in lib. de Perfectione humanæ justitiæ, contra Cœlestium, ante medium.

proximum totum, et te totum intelligere debes. Unde August. in eodem, c. 24 : Si te totum diligas, id est, animam et corpus, et proximum tuum, id est, animam et corpus (homo enim ex animâ constat et corpore), nullum rerum diligendarum genus in his duobus præceptis prætermissum est. Cùm enim præcurrat dilectio Dei, ejusque dilectionis modus præscriptus appareat, et sequatur dilectio proximi, de tuâ dilectione nihil dictum videtur. Sed cùm dictum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, simul et tuî abs te dilectio prætermissa non est (de Doctrin. christ., lib. 1, cap. 26). Ecce hìc apertè dicit in illo præcepto non tantummodò proximi, sed et tuî dilectionem contineri, et totius proximi totiusque tuî. Ex quo apparet quod dictum est de secundo et quarto, id est, de dilectione nostrî, et corporis nostri, nulla præcepta danda, ita esse intelligendum, scilicet specialia et divisa, quia in illo uno totum continetur; et quia id quod sumus, et quod infra nos est, ad nos tamen pertinens, naturæ lege diligimus, quæ in bestiis etiam est. Ideòque et de illo quod supra nos est, et de illo quod juxta nos est, divisa præcepta sumpsimus. In quorum altero, ejus quod sumus, et illius quod infra nos est dilectio continetur. Sic condita est mens humana, ut nunquàm suî non meminerit, nunquàm se non diligat ; sed quoniam qui odit aliquem, nocere illi studet, non immeritò et mens hominis quando sibi nocet, se odisse dicitur. Nesciens enim sibi vult malè, dùm non putat sibi obesse quod vult; sed tamen malè sibi vult, quando illud vult quod obsit sibi, secundùm illud, psal. 10 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Qui ergo diligere se novit, Deum diligit. Qui verò non diligit Deum, etiam se non diligit, quod ei naturaliter inditum est; tamen non incongruè se odisse dicitur, cùm id agit quod sibi adversatur, et seipsum tanquàm suus inimicus insequitur.

Si in illo præcepto contineatur dilectio angelorum.

2. Oritur autem hìc de angelis quæstio, utrùm ad illud præceptum dilectionis proximi, etiam dilectio pertineat angelorum. Nam quòd nullum hominem exceperit qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabolâ semivivi relicti ostendit, eum dicens proximum, qui erga illum extitit misericors. Deinde subdit: *Vade, et tu fac similiter.* Et eum proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiæ si indiget, vel exhibendum esset si indigeret. Nullum verò exceptum esse cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat, cùm usque ad inimicos etiam porrectum sit Domino dicente : *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos?* Manifestum est ergo omnem hominem proximum esse reputandum. Proximi verò nomen ad aliquid est; nec quisquam esse proximus, nisi proximo potest. Unde consequens est, et cui præbendum, et à quo præbendum est officium misericordiæ, rectè proximum dici. Manifestum est ergo præcepto dilectionis et proximi etiam sanctos angelos contineri ; à quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia. Ex quo et Dominus proximum se nostrum dici voluit, ut in parabolâ saucii ostendit; et in Prophetâ, psal. 34 : *Quasi proximum, et quasi fratrem nostrum sic complacebam.* Sed quia excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, præceptum dilectionis Dei à proximi dilectione distinctum est. Ideòque licèt nobis Deus omnia impendat beneficia, non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto ; quem non sicut nos diligere debemus ; sed plus quàm nos, toto corde et animâ. Christum verò in quantum homo est, sicut nos diligere debemus, ejusque secundùm hominem dilectio illo continetur mandato ; quem et secundùm hominem, magis quàm nos, sed non quantùm Deum debemus diligere, quia in quantum est homo, minor est Deo.

Quibus modis dicitur proximus.

3. Hìc notandum est proximum dici diversis modis, scilicet conditione primæ nativitatis, spe conversionis, propinquitate cognationis, ratione beneficii exhibitionis.

DISTINCTIO XXIX.

DE ORDINE DILIGENDI, QUID PRIUS, QUID POSTERIUS.

1. Post prædicta de ordine charitatis agendum est, quia dicit sponsa, Cant. 2 : *Introduxit me rex in cellam vinariam, et ordinavit in me charitatem.* Videamus ergo ordinem, quid prius, quid posterius esse debeat ; peccat enim qui præposterè agit. Nam scire quid facias, et nescire ordinem faciendi, non est perfectæ cognitionis. Ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Ordinem autem diligendi August. insinuat, dicens, in lib. de Doctrinâ christ. 1, cap. 27 : Ipse est qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est; aut æquè diligat quod minùs vel ampliùs diligendum est, aut minùs vel ampliùs quod æquè diligendum est. Omnis peccator in quantum peccator est, non est diligendus ; et omnis homo in quantum est homo, diligendus est propter Deum, Deus verò propter seipsum ; et Deus propter se omni homini ampliùs diligendus est, et ampliùs quisque debet Deum diligere quàm seipsum. Item ampliùs alius homo diligendus est, quàm corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum Deo homo perfrui, quod non potest corpus nostrum, quia corpus per animam vivit, quâ fruimur Deo. Audîsti aliqua de ordine charitatis ; ubi expressum est nos ampliùs debere diligere Deum quàm omnes homines vel nos ipsos, et ampliùs animam alicujus hominis quàm corpus nostrum? In enumeratione etiam quatuor diligendorum superiùs positâ, priùs ponitur quod supra nos est; secundò, quod nos sumus ; tertiò, quod juxta nos est; quartò, quod infra nos est; ubi ordo diligendi insinuari videtur eâ ratione enumerationis. Non est autem apertum utrùm omnes homines pariter diligere debeamus, et tantùm quantùm nos, vel minùs.

An omnes homines pariter diligendi sunt?

2. Unde etiam super hoc sæpè movetur quæstio, quam perplexam faciunt sanctorum verba variè prolata. Quidam enim tradere videntur quòd pari affectu omnes diligendi sint; sed in effectu, id est, in exhibitione obsequii, distinctio observanda sit. Unde August., lib. 1 de Doct. christ., c. 28 : Omnes homines æquè diligendi sunt; sed cùm omnibus prodesse non possis, his potissimùm consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi, quasi quâdam sorte junguntur. Pro sorte enim habendum est quo quisque tibi temporaliter colligatiùs adhæret; ex quo eligis potiùs illi dandum esse. Item super Epistolam ad Gal. : Operemur bonum ad omnes, maximè autem ad domesticos fidei, id est, ad christianos. Omnibus enim pari dilectione vita æterna optanda est, etsi non omnibus eadem possunt exhiberi dilectionis officia ; quæ fratribus maximè sunt exhibenda, quia sunt sibi invicem membra, qui habent eumdem Patrem, scilicet Deum. His aliisque testimoniis innituntur, qui dicunt omnes homines pariter diligendos esse charitatis affectu, sed in operis exhibitione differentiam.

Quæ his repugnare videntur.

3. Quibus obviat illud præceptum legis de diligendis parentibus, Deut. 5 : *Honora patrem tuum et matrem, ut sis longævus super terram.* Ut quid enim specialiter illud præciperetur de parentibus, nisi majori dilectione forent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorem exhibitionem, in quâ præponendi sunt parentes. Unde, *honora*, dixit, non *dilige*. Obviat etiam illud quod Hieron. super Ezechiel. ait, scilicet, ut ordine charitatis, sicut scriptum est, Cant. 2 : *Ordinavit in me charitatem;* post omnium patrem Deum, carnis quoque pater diligatur, et mater, et filius, et filia, frater, soror. Ambrosius quoque diligendi exprimens ordinem super illud Canticorum : *Ordinavit in me charitatem*, ait : Multorum charitas inordinata est; quod in primo est, ponunt tertium vel quartum, Primò Deus diligendus est, secundò parentes, inde, filii, post do-

mestici; qui si boni sunt, malis filiis præponendi sunt. Secundùm hoc in Evangelio ad cujusque dilectionem, proprium ponit, Matth. 22: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex omnibus viribus tuis, et proximum tuum sicut teipsum*, et inimicos non ex totâ virtute, nec sicut teipsum, sed simpliciter; sufficit enim quòd eos diligamus, et non odio habeamus. Ecce ex præmissis apertè insinuatur quæ in affectu charitatis distinctio sit habenda : ut differenti affectu, non pari, homines diligamus, et ante omnia Deum : secundò nosipsos, tertiò parentes, inde filios et fratres, post domesticos, demùm inimicos diligamus. Sed inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operum exhibitionem, quæ differenter proximis exhibenda sunt. Primò parentibus, inde filiis, post domesticis, demùm inimicis. Deum verò tam affectu quàm obsequii exhibitione ante omnia diligendum.

Quòd aliqui eorumdem tantùm proximos quantùm nos debere diligere tradunt.

4. Quorum etiam nonnulli tradunt, affectu charitatis tantùm proximos esse diligendos, quantùm nosipsos diligimus; quod confirmant auctoritate Augustini, qui ait, in lib. 8 de Trin., c. 8, in fine : Nec illa jam quæstio moveat, quantùm charitatis fratri debeamus impendere, quantùm Deo. Incomparabiliter plus Deo quàm nobis, fratri verò quantùm nobis. Nos autem tantò magis diligimus, quantò magis diligimus Deum. Ex hoc et præmissis testimoniis August. asserunt omnes homines pariter esse diligendos à nobis, et tantùm quantùm nos, Deum autem plus quàm nos, corpus verò nostrum, minùs quàm nos vel proximos. Nec in enumeratione præmissâ diligendorum, ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantùm quæ sunt diligenda.

Secundùm alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

5. Verùm quia præmissa verba Ambrosii ordinem diligendi secundùm affectum magis quàm secundùm effectum, diligenter intuentibus explicare videntur, non indoctè alii dicunt non modò in exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum; ut ante omnia diligamus Deum; secundò, nos; tertiò parentes; quartò filios vel fratres, et hujusmodi, postea domesticos, demùm inimicos. Quod verò August. dicit pariter omnes esse diligendos, et pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad affectum referatur, sed ad bonum quod eis optatur, quia charitate omnibus optare debemus, ut paria bona mereantur. Sicut Apostolus dicit, 2 Cor. 7: *Volo omnes homines esse sicut me.* Optanda est enim minoribus perfectio majorum, ut ipsi fiant perfecti, et sic parem mereantur beatitudinem. Vel pari dilectione, id est, eâdem dilectione omnes diligendi sunt. Item quod ait, ut tantùm diligamus fratres, quantùm nos, ita intelligi potest, id est, ad tantum bonum diligamus fratres, ad quantum nos; ut tantum bonum eis optemus in æternitate, quantum nobis, etsi non tanto affectu. Vel ibi quantùm, similitudinis est, non quantitatis.

Quæstio de parentibus bonis et malis, quomodò diligendi sunt.

6. Solet etiam quæri, si parentes nostri mali sunt vel filii, vel fratres, an magis vel minùs diligendi sint aliis bonis, hâc ratione nobis non copulatis. Videtur quòd magis sint diligendi boni, qui nobis carne non sunt conjuncti, quàm mali carne conjuncti, qui nobis sunt conjuncti corde glutino charitatis. Sanctior est enim copula cordium quàm corporum. Unde Beda de illis verbis Domini, Matth. 2 : *Mater mea et fratres mei hi sunt qui verbum Dei faciunt*, ait : Non injuriosè negligit matrem, nec mater negatur, quæ etiam de cruce agnoscitur; sed religiosiores monstrantur copulæ mentium quàm corporum. Verùmtamen latebrosa quæstio est hæc, nec à nobis plenè absolvenda, properantibus ad alia. Movemur enim ex verbis illis, quibus inimicos non ex totâ virtute, non sicut teipsum jubet diligere, sed simpliciter. Sufficit enim quòd diligamus, et non odio habeamus. Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat tibi diligere inimicum, et non sicut teipsum, quia omnes et amicos et inimicos, sicut teipsum diligere debes. Sed ad ostendendum gradus diligendi Deum et proximum et inimicum, qui tamen proximus est, propria Dominus ponit cùm ait, Matt. 22: *Diliges Deum ex totâ virtute tuâ, et proximum sicut teipsum;* non ait, ex totâ virtute, ut ostendat proximum diligendum minùs quàm Deum. Dicit etiam, Lucæ 6 : *Diligite inimicos :* nec addit ex totâ virtute, nec sicut teipsum, sed simpliciter. Sufficit enim quòd diligamus, et non odio habeamus; id est, sufficit dicere ut diligamus, et non odio habeamus; non quin eos diligere debeamus sicut nos, quia proximi sunt; sed sufficit si eos minùs diligimus quàm alios proximos, quod locutionis genus innuit.

Quæstio Augustini in libro Retractationum. (1, c. 10, in medio.)

7. Quæri etiam solet cur Dominus præceperit diligere inimicos, cùm alibi præcipiat odio habere parentes et filios, Luc. 14. Ad quod dicendum est duo esse diligenda in homine, naturam et virtutem; vitium verò et peccatum odiendum. Et parentes ergo in quantum mali sunt, odiendi sunt : et inimici diligendi, in quantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei, et odiamus propinquos si impediunt nos à regno Dei; et in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

De gradibus charitatis.

8. Sciendum quoque est diversos esse gradus charitatis : est enim charitas incipiens, proficiens, perfecta, perfectior, perfectissima. Unde Aug., super Joan. Ep. canonic., tract. 5, paulò ante medium : Perfecta charitas hæc est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed numquid mox ut nascitur, jam prorsùs perfecta est? imò ut perficiatur, nascitur, cùm fuerit nata nutritur, cùm fuerit nutrita roboratur, cùm fuerit roborata perficitur, cùm ad perfectionem venerit, dicit : *Cupio dissolvi*, etc., Phil. 1. Hìc apertè progressus et perfectio charitatis insinuatur, quam perfectionem etiam Veritas commendat dicens, Joan. 15 : *Majorem hâc dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Quod utique dictum est de opere dilectionis, quia major dilectionis effectus non est, quàm ponere animam pro aliis. Nec te moveat quod ait : *Pro amicis;* qui enim ponit animam pro amicis, ponit et pro inimicis, ad hoc ut ipsi fiant amici.

DISTINCTIO XXX.

SI MELIUS EST DILIGERE AMICOS QUAM INIMICOS, VEL È CONVERSO.

1. Hìc solet quæri quid potius sit plurisque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos. Sed hæc comparatio implicita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantùm dilectioni amicorum et etiam inimicorum, perspicua est absolutio. Sed si in aliquo uno homine qui diligit simul amicum et inimicum, quid horum prius sit quæratur, obscura est responsio, quia de motu mentis agitur, de quo non est nobis facile judicium, an unus et idem motus sit erga amicum et inimicum, sed erga amicum intensior; an duo, unus erga inimicum, qui dicitur difficilior, alter erga amicum, qui videtur ferventior; nec incongruè putatur melior qui est ferventior. Vel si unus idemque est, idem potior ubi est ardentior, non improbè existimatur. August. tamen, in Ench. c. 73, sentire videtur majus esse diligere inimicum quàm amicum, quia perfectorum esse dicit diligere inimicos, et benefacere eis; neque hoc à tantâ multitudine impleri, quantâ exauditur in oratione Dominicâ, cùm dicitur, Matth. 6 : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Illam enim sponsionem dicit à multis impleri, qui nondùm diligunt inimicos. Ait enim sic : Magnum est, erga eum qui tibi nihil mali fecerit esse benevolum et beneficum; illud multò grandius et magnificentissimæ bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei qui tibi malum vult, et si potest facit, tu semper bonum velis faciasque quod possis, audiens dicentem Jesum, Matth. 5 : *Diligite inimicos*

vestras, et benefacite his qui oderunt vos; et orate pro persequentibus et calumniantibus vos. Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est istud, quò quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum, secumque agendo luctandoque perducere, tamen quia hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est, quantùm credimus exaudiri cùm dicitur in oratione : *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, procul dubio verba sponsionis hujus implentur, si homo qui nondùm ita profecit ut etiam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine qui peccavit in eum ut ei dimittat, dimittit ex corde, qui etiam sibi roganti vult dimitti, cùm orat et dicit, *sicut et nos dimittimus debitoribus.* Quicumque verò rogat hominem in quem peccavit, si peccato suo movetur ut roget, non est adhuc deputandus inimicus, ut eum diligere sit difficile, sicut erat quando inimicitias exercebat. Quisquis verò roganti et pœnitenti non dimittit, non existimet à Domino sua peccata dimitti, quia mentiri Veritas non potest; quæ cùm docuisset orationem, hanc in eâ positam sententiam commendavit dicens, Matth. 6 : *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester. Si verò non dimiseritis, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra.* Ecce hìc haberi videtur, quod et prætaxavimus, scilicet majoris virtutis esse diligere inimicum et benefacere ei, quàm illum qui nihil mali fecit nobis, vel amicum. Quod si quis concedere simpliciter noluerit, dicens : Intensiùs diligitur amicus quàm inimicus, et ideò illud potius isto, determinet ista secundùm præmissam intelligentiam, dicens ibi comparationem factam inter dilectionem quâ diligitur tantùm amicus, et illam quâ amicus et inimicus diligitur. Illud verò quod sequitur, magis nos movet, quod scilicet dicit non esse tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur cùm dicitur, *Dimitte nobis debita nostra*, etc., ubi dat intelligi quòd alicui à Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamen fratri roganti qui in se peccavit, dimittit. Sed cùm peccata non dimittantur alicui adulto, nisi charitatem habeat, sequitur ut charitatem habeat qui non diligit inimicum. Quomodò ergo nomine proximi omnis homo intelligitur in illo mandato : *Diliges proximum tuum sicut teipsum?* Si enim omnis homo proximus est, tunc et inimicus; præcipimur ergo et inimicos diligere. Et quia illud præceptum generale est omnibus, præcipitur omnes homines diligere, etiam inimicos. Quidam quod hìc dicitur simpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant, dicentes illìc perfectis dari in præceptum diligere omnem hominem, etiam inimicum; minoribus verò in consilium. In præceptum verò, eos diligere qui nihil mali fecerunt eis, et inimicos non odire. Sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere etiam inimicos; cui sensui attestantur superiùs positæ auctoritates, et aliæ multæ. Illud verò August. novissimè positum, de perfectâ charitate dictum intelligitur, quæ tantùm est perfectorum; qui non solùm amicos, sed etiam inimicos perfectè diligunt, eisque benefaciunt. Quæ perfectio dilectionis non est tantæ multitudinis, quanta exauditur in oratione Dominicâ, et hoc reverà grande est et eximiæ bonitatis, perfectè diligere inimicum. Ita et cùm dicit impleri verba illius sponsionis ab homine qui non ita profecit ut diligat inimicum, de dilectione perfectâ accipiendum est.

DISTINCTIO XXXI.

SI CHARITAS SEMEL HABITA AMITTATUR.

1. Illud quoque non prætereundum, quòd quidam asserunt charitatem semel habitam ab aliquo non posse excidere, nullumque damnandum hanc aliquando habere; qui hanc traditionem subditis muniunt testimoniis. Apostolus ait, 1 Cor. 13 : *Charitas nunquàm excidit.* August. etiam inquit (1) : Charitas quæ deseri potest, nunquàm vera fuit. Item : Charitas est fons proprius et singularis bonorum, cui non communicat alienus. Alieni sunt omnes qui audituri sunt : *Non novi vos* (Matth. 7). De hoc fonte Scriptura ait, Prov. 5 : *Fons aquæ vivæ sit tibi proprius, et nemo alienus communicet tibi.* Si autem alieni sunt qui audituri sunt illam vocem, non ergo huic fonti communicant damnandi. Item August. (1) : Radicata est charitas, securus esto; nihil mali procedere potest. Item, Gregor. in Moralibus : Valida est ut mors dilectio, virtuti enim mortis dilectio comparatur, quia nimirùm mentem quam semel ceperit, à dilectione mundi funditùs occidit. Item Aug., tom. 9, super Epistolam Joannis, tract. 1, in fine : Unctio invisibilis charitas est, quæ in quocumque fuerit, radix illi erit; quæ ardente sole arescere non potest; nutritur calore solis, non arescit. Item, Beda super Joannem, c. 1 : Quærendum est quomodò speciale Filii Dei agnoscendi signum fuerit, quòd super eum descenderit et manserit Spiritus. Quid magni est Filio Dei quòd in ipso maneat Spiritus astruatur? Notandum quòd semper in Domino manserit Spiritus; in sanctis verò, quamdiù mortale corpus gestaverint, partim semper maneat, partim rediturus secedat. Manet autem apud eos, ut boni insistant actibus; recedit verò ad tempus, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, dæmones ejiciendi, vel etiam prophetizandi habeant facultatem. Manet ergo semper, ut possint habere virtutes, ut mirabiliter ipsi vivant; venit ad tempus, ut etiam aliis per miraculorum signa quales sint intùs, effulgeant. Item Gregor., hom. 5, super Ezechiel. : In sanctorum cordibus secundùm quasdam virtutes semper manet Spiritus, secundùm quasdam recessurus venit, et venturus recedit. In his virtutibus sine quibus ad vitam non pervenitur, in electorum suorum cordibus permanet. In his verò per quas sanctitatis virtus ostenditur, ut in exhibitione miraculorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit. Item Ambros. in Moralibus super Epistolam ad Romanos : Ficta charitas est, quæ in adversitate deserit. Hæc innuere videntur quòd charitas semel habita non amittatur. Ideò quidam prætaxatam prosilierunt audaciam, dicentes charitatem à damnandis non haberi, nec à quoquam habitam posse amitti; quos ratio vincit et auctoritas. Quidam enim ad tempus sunt boni, qui postea fiunt mali, et è converso. Unde quorumdam nomina Christus dicit scripta in libro vitæ, qui tamen postea abierunt retrò. Sed scripta dicit non secundùm præscientiam, sed secundùm præsentem justitiam, cui deserviebant, quia digni erant tunc illo bono quod habituri sunt præscripti secundùm præscientiam. Unde Ambros. (2) : Quibusdam gratia data est in usum, ut Saüli et Judæ, et illis discipulis quibus Dominus dixit, Luc. 10 : *Et nomina vestra scripta sunt in cœlis;* et post abierunt retrò. Sed hoc dixit propter justitiam cui deserviebant, quia boni erant. Frequenter enim ante sunt mali, qui futuri sunt boni; et aliquoties priùs sunt boni, qui futuri sunt et permansuri mali, propter quod dicuntur scribi in libro vitæ et deleri.

Determinatio auctoritatum prædictarum.

2. Quod verò Apostolus ait : *Charitas nunquàm excidit*, nullatenùs pro illis facit. Dignitatem enim charitatis ostendens, dicit eam non excidere, quia hìc et in futuro erit; sed fides et spes evacuabuntur, et scientia. Item quod dicitur charitas nunquàm fuisse vera quæ deseri potest, non ad essentiam charitatis refertur, sed ad efficientiam, quia non efficit charitas quæ deseritur, hominem verè beatum, nec perducit ad verum bonum. Huic etiam fonti alieni, id est, damnandi non communicant, scilicet in fine, quia non perseverant. Potest tamen hoc et cætera quæ de charitate dicta sunt, de perfectâ intelligi, quam soli perfecti

(1) Aug., ad Julianum comitem; et habetur de Pœn. dist., c. 2.

(1) Tom. 9, tract. 8, super cap. 4 Epist. Joannis, post medium, super cantic. 8.
(2) Tom. 4, super cap. 9 Epist. ad Rom., ad eum locum : *Quia major serviet minori.*

fecti habent, quæ semel habita non amittitur. Exordia verò charitatis aliquando crescunt, aliquando deficiunt; sunt enim virtutis exordia, et profectus, et provectio; quos gradus ille discernit, qui parabolam illam intelligit, Marc. 4 : *Sic est regnum Dei, quemadmodùm si jactet homo semen in terrâ et dormiat, et exurgat semen et germinet, et crescat*, etc. Si ergo perfecta charitas sic radicata est, ut amitti nequeat, incipiens tamen et provecta amitti potest, et sæpè amittitur; sed dùm habetur, non sinit habentem criminaliter peccare. Quod Augustinus ostendit inquiens : *Quia radix omnium malorum est cupiditas, et radix omnium bonorum est charitas*, 1 Tim. 6, simul ambæ esse non possunt; nisi una radicitùs evulsa fuerit, alia plantari non potest. Sine causâ conatur aliquis ramos incidere, si radicem non contendit evellere.

Quare fides et spes et scientia dicuntur evacuari, et non charitas, cùm et ea ex parte sit.

3. Advertendum etiam est quomodò fides, spes et scientia dicantur evacuari quia ex parte sunt, et non charitas, cùm et ipsa ex parte sit. Ex *parte* enim, id est, imperfectè, *diligimus, sicut ex parte scimus*, ut ait Hesychius super Leviticum. Cùm ergo *omne quod ex parte est, evacuetur*, cur charitas excipitur, quæ dicitur *nunquàm excidere?* Charitas quidem etiam ex parte est, ut sæpè sancti docent, quia *ex parte diligimus nunc;* et ideò ipsa evacuabitur in quantum ex parte est, quia tolletur imperfectio et addetur perfectio. Remanebitque ipsa aucta, et actus ejus, et modus diligendi, ut diligas Deum propter se ex toto corde, et proximum tuum sicut teipsum; sed imperfectionis modus eliminabitur. Fides verò, et spes penitùs evacuabuntur. Scientia verò secundùm actum et modum suum, qui nunc est, non secundùm suî essentiam tolletur. Ipsa enim virtus scientiæ remanebit, sed alium tenebit usum et modum.

Si Christus ordinem charitatis præscriptum habuerit.

4. Nunc jam superest investigare si Christus secundùm quòd homo, ordinem diligendi præscriptum servaverit. Quod si est, omnem hominem sicut seipsum dilexit. Omnibus ergo vitam optavit, omnesque salvos fieri voluit, sed non omnes salvi fiunt, et ita non est factum quod optavit. Sed non est ignorandum in eo fuisse charitatem juxta modum patriæ, non viæ; eumque ordinem diligendi implêsse qui servatur in patriâ, non in viâ. Qui enim in patriâ sunt, id est, jam beatificati sunt, adeò justitiæ Dei addicti sunt, ut nihil eis placeat, nisi quod Deo placet; ac per hoc illorum tantùm salutem diligunt et volunt quos Deus salvari vult, eosque solos sicut se diligunt; ita et Christus electos tantùm sicut se dilexit, eorumque salutem optavit.

DISTINCTIO XXXII.

DE CHARITATE DEI.

1. Præmissis adjiciendum est de dilectione Dei, quâ ipse diligit nos : quæ non est alia quàm illa quâ diligimus eum. Dilectio autem Dei divina visa est; eâdemque dilectione Pater et Filius et Spiritus sanctus se diligunt et nos, ut supra disseruimus. Cùmque ejus dilectio sit immutabilis et æterna, alium tamen magis, alium minùs diligit. Unde August. : Incomprehensibilis est dilectio Dei atque immutabilis, quâ Deus in unoquoque nostrûm amat quod fecit, sicut et odit quod fecimus. Miro ergo et divino modo etiam quando odit, diligit nos. Et hoc quidem in omnibus intelligi potest. Quis ergo dignè potest eloqui quantùm diligat membra Unigeniti sui, et quantò ampliùs Unigenitum ipsum? De ipso etiam dictum est, Sap. 11 : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ex his percipitur quòd Deus omnes creaturas suas diligat, quia scriptum est : *Nihil odisti eorum quæ fecisti;* et item, Gen. 1 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Si omnia quæ fecit bona sunt, et omne bonum diligit, omnia ergo diligit quæ fecit; et inter ea magis diligit rationales creaturas, et de illis eas ampliùs quæ sunt membra Unigeniti sui, et multò magis ipsum Unigenitum.

Ex quâ intelligentiâ dicitur magis vel minùs diligere hæc vel illa.

2. Cùm autem dilectio Dei immutabilis sit, et ideò non intenditur, vel remittitur, si quæritur quæ sit ratio dicti cùm dicitur magis vel minùs diligere hoc quàm illud, et cùm dicitur Deus omnia diligere, dicimus dilectionem Dei sicut pacem exsuperare omnem sensum humanum, ut ad tantæ altitudinis intelligentiam vix aliquatenùs aspiret humanus sensus. Potest tamen intelligi, eâ ratione dici omnia diligi à Deo quæ fecit, quia omnia approbat in quantum opera ejus sunt, nec tunc vel priùs vel ampliùs placuerunt ei cùm facta sunt, scilicet antequàm fierent, imò ab æterno omnia placuerunt ei, non minùs quàm postquàm esse cœperunt. Quòd verò rationales creaturas, id est, homines vel angelos, alios magis, alios minùs diligere dicitur, non mutabilitatem charitatis ejus significat, sed quòd alios ad majora bona, alios ad minora dilexit; alios ad meliores usus, alios ad minùs bonos. Omnia enim bona nostra ex ejus dilectione nobis proveniunt. Electorum ergo alios magis, alios minùs dilexit ab æterno, et diligit etiam nunc, quia aliis majora, aliis minora ex dilectione suâ præparavit bona; aliisque majora, et aliis minora bona confert ex tempore. Unde magis vel minùs dicitur hos vel illos diligere.

Quòd duobus modis inspicienda est dilectio Dei.

3. Consideratur enim duobus modis dilectio Dei, secundùm essentiam, et secundùm efficientiam. Non recipit magis vel minùs secundùm essentiam, sed tantùm secundùm efficientiam, ut magis dilecti dicantur, quibus ex dilectione ab æterno majus bonum præparavit et in tempore tribuit; et minùs dilecti quibus non tantùm. Inde etiam est quòd aliqui quando convertuntur et justificantur, dicuntur tunc incipere diligi à Deo; non quòd Deus novâ dilectione quemquam possit diligere, imò sempiternâ dilectione dilexit ante mundi constitutionem quoscumque diligit. Sed tunc dicuntur incipere diligi ab eo, cùm æternæ Dei dilectionis sortiuntur effectum, scilicet gratiam vel gloriam. Unde August., in lib. 5 de Trin., cap. 16 : Absit ut Deus temporaliter aliquem diligat quasi novâ dilectione, quæ in ipso ante non erat, apud quem nec præterita transierunt, et futura jam facta sunt. Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut prædestinavit. Sed cùm convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur, ut eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cùm iratus malis dicitur, et placidus bonis, illi mutantur, et non ipse; ut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non suâ. Ita cùm aliquis per justificationem incipit esse amicus Dei, ipse mutatur, non Deus.

Si quis magis vel minùs diligatur à Deo uno tempore quàm alio.

4. Si verò quæritur de aliquo, utrùm magis diligatur à Deo uno tempore quàm alio, distinguenda est dilectionis intelligentia. Si enim referatur ad dilectionis effectum, concessibile est; si verò ad dilectionis essentiam, inficiabile est.

Si Deus ab æterno dilexit reprobos.

5. De reprobis verò qui præparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quæritur utrùm debeat concedi quòd Deus ab æterno dilexit eos; dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum, quòd Deus ab æterno eos dilexit, quos ad justitiam et coronam præparavit. De non electis verò, simpliciter est concedendum quòd odio habuit, id est, reprobavit : sicut legitur, Malach. 1 : *Jacob dilexi, Esaü odio habui.* Sed non est simpliciter dicendum quòd dilexit, ne prædestinati intelligantur; sed cum adjectione concedatur, dilexit eos in quantum opus ejus futuri erant, id est, quos et quales facturus eos erat.

DISTINCTIO XXXIII.

DE QUATUOR VIRTUTIBUS PRINCIPALIBUS.

1. Post prædicta, de quatuor virtutibus quæ principales vel cardinales vocantur, disserendum est, quæ

sunt justitia, fortitudo, prudentia, temperantia. De quibus August., in lib. 14, de Trin., cap. 9, ait : Justitia est in subveniendo miseris; prudentia, in præcavendis insidiis; fortitudo, in perferendis molestiis; temperantia, in coercendis delectationibus pravis. De his dicitur in lib. Sapientiæ, c. 8 : *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et veritatem.* Sobrietatem vocat temperantiam, et veritatem vocat fortitudinem. Hæ virtutes cardinales dicuntur, ut ait Hieron., quibus in hâc mortalitate benè vivitur, et post ad æternam vitam pervenitur; quæ in Christo plenissimè fuerunt et sunt, de cujus plenitudine nos accepimus; in quo habuerunt usus eosdem quos in patriâ habent, et quosdam etiam viæ. Verùmtamen an hæ virtutes, cùm et ipsæ in animo esse incipiant, qui cùm sine illis priùs esset, tamen animus erat, desinant esse cùm ad æterna perduxerint, nonnulla quæstio est. Quibusdam visum est eas esse desituras; et de tribus quidem, prudentiâ scilicet, fortitudine et temperantiâ cùm hoc dicitur, nonnihil dici videtur. Justitia enim immortalis est; et magis tunc perficietur in nobis quàm esse cessabit, cùm beatè vivemus contemplatione naturæ divinæ, quæ creavit omnes cæterasque instituit naturas; quâ nihil melius et amabilius est, cui regenti subditum esse, justitiæ est. Et ideò immortalis est omninò justitia, nec in illâ beatitudine esse desinet; sed talis ac tanta erit, ut perfectior et major esse non possit. Fortassis et aliæ tres virtutes, prudentia sine ullo jam periculo erroris, fortitudo sine molestiâ tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum erunt in illâ felicitate; ut prudentiæ ibi sit, nullum bonum Deo præponere vel æquare; fortitudinis, ei firmissimè cohærere; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari. Quod verò nunc agit justitia in subveniendo miseris, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omninò, ubi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vitæ necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in præteritis habebuntur. Ecce apertè hìc dicit August., lib. 14, de Trin., c. 9, in principio, quòd prædictæ virtutes in futuro erunt, sed alios usus tunc habebunt quàm modò. Cui Beda assentit super Exodum, c. 26, dicens : Columnæ ante quas expansum est velum, potestates cœli sunt, quatuor eximiis virtutibus præclaræ, id est, fortitudine, prudentiâ, temperantiâ, justitiâ, quæ aliter in cœlis servantur ab angelis et animabus sanctis, quàm hìc à fidelibus. Et consequenter assignat Beda usus illarum virtutum secundùm præsentem statum et futurum, imitans August. in præmissis assignationibus.

DISTINCTIO XXXIV.

DE SEPTEM DONIS SPIRITUS SANCTI.

1. Nunc de septem donis Spiritûs sancti agendum est; ubi priùs considerandum est an hæc dona virtutes sint; secundò, an in futuro desitura sint, vel omnia, vel horum aliqua; deinde, an in Christo fuerint cuncta hæc dona. Hæc dona virtutes esse, nec in futuro desitura Ambrosius ostendit, ea septem fore virtutes dicens, et in angelis abundantissimè esse, sic lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 20 et ultimo, in principio capitis : Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis, non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritûs sancti, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantiùs videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. Si enim fluvius riparum crepidinibus editis superfusus exundat, quantò magis Spiritus sanctus supereminens creaturam, cùm nostræ mentis arcana tanquàm inferiora perstringat, cœlestem illam angelorum naturam effusiore quâdam sanctificationum ubertate lætificat! Deinde sanctificationem exponens subdit, paulò inferiùs : His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum, quas enumerat Isaias dicens, c. 11 : *Spiritus sapientiæ et intellectûs, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiæ et pietatis, et Spiritus timoris Domini.* Unum est ergo flumen Spiritûs sancti, sed multi spiritualium donorum meatus. Quamvis ergo multi dicuntur spiritus, ut *spiritus sapientiæ et intellectûs*, etc., *unus* tamen *est Dei Spiritus*, 1 Cor. 12, suæ libertatis arbiter, *omnia* pro auctoritate voluntatis *dividens singulis.* Hìc expressè traditum est septem dona et virtutes esse sanctificationesque fidelium mentium, et in futuro non desitura, cùm sint et in angelis.

Quòd in Christo fuerunt illa septem dona.

2. In Christo etiam hæc eadem fuisse Isaias ostendit dicens c. 11 : *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectûs, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiæ et pietatis; et replebit eum Spiritus timoris Domini.*

Quod videtur obviare præmissis.

3. His autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit super Parabolas, scilicet quòd omnis timor in futuro cessabit. Ait enim sic super illum locum, Proverb. 17 : *Timor Domini principium sapientiæ* : Duo sunt timores Domini, servilis qui principium sapientiæ est, et amicabilis qui perfectionem sapientiæ comitatur. Servilis principium sapientiæ est, quia qui post errata sapere incipit, primò timore corripitur divino, ne puniatur; sed hunc *perfecta charitas foras mittit*, 1 Joan. 4. Succedit huic *timor Domini sanctus, permanens in seculum seculi*, psalm. 18, quem non excludit charitas, sed auget, quo timet filius, ne vel in modico oculos amantissimi patris offendat; uterque in futuro cessabit, *charitas* verò *nunquàm excidet*. August. verò super illum locum psalm. 5 : *Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo*, timorem Dei desiturum dicit sic : Timor Domini est magnum præsidium proficientibus ad salutem, sed pervenientibus foras mittitur. Non enim timent jam amicum, cùm scilicet ad id quod repromissum est, perducti fuerint. Ex his auctoritatibus significatur quòd timor non erit in futuro. Si autem timor non erit in futuro, ergo nec septem dona erunt, nec modò sunt in angelis sive in animabus sanctis. Ad quod dicimus auctoritatum præmissarum quæ videtur repugnantiam dirimentes, quòd septem illa dona et in angelis modò sunt et in animabus sanctis feliciter viventibus, et in nobis erunt in futuro; sed non habebunt omnia hos usus, sive hæc officia quæ nunc habent, verbi gratiâ : timor filialis modò facit timere ne offendamus quem diligimus, et ne separemur ab eo; facit etiam nos revereri eumdem. In futuro verò faciet nos revereri, quando non timebimus separari vel offendere. Non ergo metus separationis vel offensionis nunc est in angelis vel in animabus sanctis; nec in nobis erit in futuro; sed reverentia quæ est mixta cum subjectione dilectionis; quæ etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dicit in Epistolâ ad Hebræos, loquens de Christo, c. 5 : *Qui exauditus est pro suâ reverentiâ.* Quidam tamen secundùm effectum, timorem in Christo et in angelis tantùm esse contendunt.

Plena timorum distinctio.

4. Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est quatuor esse timores, scilicet mundanum sive humanum, servilem, initialem, castum vel filialem sive amicabilem. Humanus timor est, ut ait Cassiodorus super psalm. 127, quando timemus pati pericula carnis, vel perdere bona mundi, propter quod delinquimus. Hic timor malus est, qui in primo gradu cum mundo deseritur; quem Dominus prohibet in Evangelio dicens, Matth. 10 et Luc. 12 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, etc. Timor autem servilis est, ut ait August., super psal. 127, cùm per timorem gehennæ continet se homo à peccato, quo præsentiam judicis et pœnas metuit, et timore facit quidquid boni facit, non timore amittendi æternum bonum quod non amat, sed timore patiendi malum quod formidat. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi Sponsi, sed timet ne mittatur in gehennam. Bonus est iste timor et utilis, licèt insufficiens; per quem fit paulatim consuetudo justitiæ, et succedit initialis timor, quando

incipit quod durum erat amari, et sic incipit excludi servilis timor à charitate, succedit deinde timor castus sive amicabilis; quo timemus ne sponsus tardet, ne discedat, ne offendamus, ne eo careamus. Timor iste de amore venit. Ille quidem servilis est utilis, sed non permanens in æternum; et iste timor divinus comes est per omnes gradus.

Collectio prædictorum.

5. Et attende quòd quatuor hìc distinguuntur timores, cùm supra Beda duos dixerit esse. Sed Beda humanum timorem prætermisit, et nomine servilis duos quos hìc distinximus complexus fuit, scilicet servilem et initialem. Amicabilem verò, castum dixit. Aug. quoque servilem et castum timorem apertè discernit, dùm Epistolæ ad Romanos illum locum exponit, c. 8 : *Non enim accepistis spiritum servitutis iterùm in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei ;* ita dicens : Duo timores insinuantur hìc : unus qui est in perfectâ charitate, scilicet timor castus; alter qui non est in charitate, scilicet servilis ; in quo quamvis Deo credatur, non tamen in Deum ; etsi bonum fiat, non tamen benè. Nemo enim invitus benè facit, etiamsi bonum est quod facit.

De casto et servili pleniùs agit, tangens interdùm de initiali.

6. De his eisdem timoribus latiùs disputat August. dicens : Cœpit aliquis credere diem judicii ; si cœpit credere, cœpit et timere. Sed quia adhuc timet, nondùm habet fiduciam in die judicii ; nondùm est enim in illo perfecta charitas ; sed si perfecta in illo esset charitas, non timeret ; perfecta enim charitas faceret perfectam justitiam, et non haberet unde timeret, imò haberet quasi desideraret ut transeat iniquitas, et veniat regnum Dei ; ergo timor non est in charitate. Sed in quâ charitate? Non in inchoatâ. In quâ ergo? In perfectâ, perfecta ergo charitas foras mittit timorem ; ergo incipiat timor, quia *initium sapientiæ, timor Domini.* Timor enim quasi locum præparat charitati. Cùm autem cœperit charitas habitare, pellitur timor qui ei præparavit locum. Quantùm enim illa crescit, ille decrescit ; et quantùm illa fit interior, timor pellitur foràs ; major charitas, minor timor ; minor charitas, major timor. Si autem nullus est timor, non est quà intret charitas, sicut videmus per setam introduci linum quando aliquid suitur ; seta priùs intrat, et nisi exeat non succedit linum. Sic timor primò occupat mentem ; non autem ibi remanet timor, quia ideò intravit, ut introduceret charitatem.

Quod videtur prædictis adversari.

7. Est autem alia sententia quæ videtur huic esse contraria, si non habet pium intellectorem. Dicitur enim in psal. 18 : *Timor Domini castus permanet in seculum seculi.* Æternum quemdam timorem nobis ostendit, sed castum. Quòd si ostendit ille nobis æternum timorem, numquid contradicit illi ista Epistola, 2 Joan. 4, quæ dicit : *Timor non est in charitate ; sed perfecta charitas foràs mittit timorem?* Hoc enim dictum est per Joan., illud dictum est per David : *Sed nolite putare alium esse Spiritum ;* si enim unus flatus inflat duas tibias, non potest unus Spiritus implere duo corda, et agitare duas linguas ? Si spiritu uno, id est, flatu impletæ duæ tibiæ consonant, impletæ duæ linguæ Spiritu Dei dissonare possunt ? Imò est ibi quædam consonantia, est quædam concordia ; sed auditorem desiderat studiosum, non otiosum. Ecce movit duas linguas Spiritus Dei, et audivimus ex unâ : *Et timor non est in charitate ;* audivimus ex aliâ : *Timor Domini castus permanet in seculum seculi.* Quid est hoc ? Dissonant ? Non. Excute aures, intende melodiam ; non sine causâ hìc addidit *castus*, illìc non addidit ; quia est timor aliquis qui dicitur castus, est alius qui non dicitur castus. Discernamus istos duos timores, et intelligamus consonantiam tibiarum. Quomodò discernimus? Attendat charitas vestra. Sunt homines qui propterea timent Deum, ne mittantur in gehennam ; ne fortè ardeant cum diabolo in igne æterno. Ipse est timor qui introducit charitatem, sed sic venit ut exeat. Si enim propter pœnas times Deum, nondùm amas quem sic times ; non bona desideras, sed mala caves. Sed ex eo quia mala caves, corrigis te et incipis bona desiderare ; cùmque bona desiderare cœperis, erit in te timor castus. Quid est timor castus? Timere ne amplius amittas ipsa bona, timere Deum ne recedat à te. Cùm autem times Deum ne te deserat præsentia ejus, amplecteris eum, ipso frui desideras. (Aug., tract. 9, super Epist. Joan., in tom. 9.)

Quomodò distant duo timores, per similitudinem duarum mulierum ostendit.

8. Non potes meliùs explanare quid intersit inter duos istos timores, quàm si ponas duas mulieres maritatas ; quarum unam constituas volentem facere adulterium , sed timet ne damnetur à marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam : huic non grata est, sed onerosa mariti præsentia ; et si fortè vivit nequiter, timet maritum ne veniat. Tales sunt qui timent diem judicii. Fac alteram amare virum, et debere illi castos amplexus, nullâ se adulterinâ immunditiâ maculare velle : ista optat præsentiam viri. Illa timet et ista timet. Jam ergo interrogentur quare timeant. Illa dicet : Timeo virum ne veniat ; ista dicet : Timeo virum ne discedat. Illa dicet : Timeo virum ne damnet ; ista dicet : Timeo virum ne deserat. Pone hæc in animo, et invenies timorem quem foràs mittit charitas ; et alium timorem castum permanentem in seculum seculi. Illum timorem perfecta charitas foràs mittit, quia ille timor tormentum habet ; torquetur conscientia peccatorum , nondùm facta est justificatio. Est ibi quod titillet mentem, quod pungat, quod stimulet. Stimulat ille timor, sed intrat charitas quæ sanat quod vulnerat timor. Timor castus facit securitatem in animo. Audivimus duas tibias , scilicet, Joannem et David consonantes; illa de timore Dei dicit, quo timet anima ne damnetur ; ista de timore quo timet anima ne deseratur. Ille est timor quem charitas excludit, ille est timor qui permanet in seculum seculi (1). Ecce in his verbis prædictis apertè ostendit August. quis sit timor castus, et quis servilis, et qualiter differant. In quibus etiam initialem timorem significavit ; qui nec ex toto est servilis, nec ex toto castus, sed tanquàm medius aliquid de servili, et aliquid de casto timore habet; facit enim servire partim timore pœnæ, partim amore justitiæ per quem timemus puniri, et timemus offendere. Iste timor est in inchoatâ charitate, non in perfectâ : et quantùm crescit charitas, tantùm decrescit iste timor, quantùm ad metum pœnæ, id est, quantùm ad id quod facit timere pœnam, et quantùm ad tormentum conscientiæ. Nam quantò magis diligimus , tantò minùs timemus. Iste timor notatur in illis verbis August., ubi non negat timorem esse in charitate inchoatâ, sed perfectâ ; quod non posset dici de servili, quia, ut ipse supra dixit, servilis timor non remanet veniente charitate, nec intrat charitas nisi priùs ille timor exeat ; nec in illo timore aliquis credit in Deum , etsi credat Deo ; nec benè facit, etiamsi bonum est quod facit. Non est ergo timor ille in charitate etiam inchoatâ , quia omnis qui charitatem habet, licèt non perfectam, et in Deum credit, et bona opera facit. Quare servilis non est timor ille, quem in charitate inchoatâ fore concessit, et quem crescente charitate decrescere dixit ; sed ille est timor initialis, quem non negat esse in charitate, nisi perfecta sit.

Quòd timor servilis et initialis dicitur initium sapientiæ, sed differenter.

9. Sciendum tamen est quòd uterque timor, scilicet servilis et initialis, in Scripturæ diversis locis, Prov. 1 et 9, Eccl. 1, dicitur *initium sapientiæ ;* et ita fore comperies, si diligenter adnotaveris loca Scripturæ in quibus de timore Domini fit mentio ; ex aliâ tamen ratione et causâ diversâ dicitur servilis timor initium sapientiæ, et ex aliâ initialis. Servilis enim ideò dicitur initium sapientiæ, quia præparat locum sapientiæ,

(1) Aug., eod. tract.; et tom. 2, epist. 120, ad Horat., de Gratiâ novi Testamenti, c. 21.

et ducit ad sapientiam; sed tamen non remanet cum eâ, imò foras exit. Initialis verò dicitur initium sapientiæ, quia est in inchoatâ sapientiâ, quem cùm quis habere incipit, sapientiam et charitatem habere incipit. Inde etiam est quòd uterque timor dicitur initialis; quod invenire poteris per diversa Scripturæ loca. Uterque etiam timor interdùm dicitur servilis, quia et ipse initialis, qui est in charitate inchoatâ, aliquid habet de servili, scilicet angorem pœnæ, sicut et aliquid habet de casto, scilicet quòd timet offendere ac separari.

De hoc quod Augustin. dicit, castum timorem esse æternum.

10. Illud quoque diligenter est notandum, quod in superioribus Augustin. dicit, castum timorem esse æternum, per quod confirmatur præmissa sententia, scilicet quòd spiritus timoris erit in futuro, sicut et alia dona Spiritûs sancti, sed non habebit omnem illum usum quem modò habet. Faciet enim tunc nos revereri Deum, non timere separari vel carere. Fuit ergo et in Christo timor ille, sed juxta usum illum quem habebit in futuro in sanctis. Non enim timuit Christus separari vel offendere Deum, sed Deum præ omnibus reveritus est.

An timor pœnæ qui fuit in Christo fuerit servilis, vel initialis, vel alius.

11. Cùm autem fuerit in Christo timor pœnæ, quæritur an iste timor fuerit mundanus, vel servilis, vel initialis. Ad quod dicimus nullum eorum fuisse in Christo, quia timor mundanus malus est, ut supra dictum est, et in primo gradu cum mundo deseritur; servilis verò, vel initialis, in perfectâ charitate non est. Nullus ergo timorum istorum fuit in Christo. Quis ergo fuit timor iste quo pœnam timuit? Potest timor ille dici naturalis vel humanus, qui omnibus hominibus inest, quo horretur mors ac formidatur pœna. Et dicitur timor iste naturalis, non quia accesserit homini ex naturâ secundùm quod priùs fuit instituta, quia non fuit iste timor concretus homini, nec de bonis naturalibus; sed quia ex corruptâ naturâ per peccatum omnibus advenit; cui corruptio inolevit, tanquàm esset naturalis; et est iste timor, effectus peccati, ut prædictum est.

DISTINCTIO XXXV.

QUOMODO DIFFERANT SAPIENTIA ET SCIENTIA.

1. Post præmissa, diligenter considerandum est in quo differat sapientia à scientiâ. De hoc August., in lib. 14 de Trin., cap. 1, in medio, ita ait: Philosophi disputantes de sapientiâ definierunt eam, dicentes: Sapientia est rerum divinarum humanarumque scientia. Ego quoque utrarumque rerum cognitionem, id est, divinarum et humanarum, et sapientiam et scientiam dici posse non nego. Verùm juxta distinctionem Apostoli, quâ dixit, 1 Cor. 12: *Alii datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, illa definitio dividenda est, ut rerum divinarum cognitio sapientia propriè nuncupetur, humanarum verò rerum cognitio propriè scientiæ nomen obtineat. Neque verò quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimùm supervacuæ vanitatis et noxiæ curiositatis est, huic scientiæ tribuo; sed illud tantùm quo fides saluberrima quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; quâ scientiâ non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsâ fide plurimùm. Aliud est enim scire tantummodò quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quomodò hoc ipsum et piis opituletur vel contra impios defendatur; quæ proprio vocabulo appellatur scientia. De his quoque duabus virtutibus idem August., in Ench., c. 2, differentiam inter eas assignans super psal., ait: Distat sapientia quodammodò à scientiâ, testante sancto Job, qui, quodammodò singula definiens, ait, c. 28: *Sapientia est pietas; scientia verò, abstinere à malis.* Pietatem verò hoc loco posuit Dei cultum; quæ Græcè dicitur Θεοσέβεια, quæ est in cognitione et dilectione ejus quod semper est et incommutabiliter manet, quod Deus est. Abstinere verò à malis, est in medio pravæ nationis prudenter conversari. Idem quoque inter hæc duo apertè distinguens ait, in lib. 12 de Trinit.: Distat ab æternorum contemplatione actio quâ benè utimur temporalibus rebus; et illa sapientiæ, hæc scientiæ deputatur, quamvis et illa quæ sapientiæ est, possit nuncupari scientia, ut Apostolus asserit, 1 Cor. 13, ubi dicit: *Nunc scio ex parte*; quam scientiam profectò contemplationem Dei vult intelligi. In hoc ergo differentia est, quia ad contemplationem sapientia, ad actionem verò scientia pertinet. Ecce apertè demonstratum est in quo differant spiritus sapientiæ et spiritus scientiæ, scilicet ut sapientia divinis, scientia humanis attributa sit rebus. Et, ut docet August. in lib. 13 de Trin., cap. 19, in medio: Utrumque agnoscimus in Christo, scilicet et rem divinam, et rem humanam; et ideò de ipso habemus sapientiam et scientiam. Cùm enim legitur, Joan. 1: *Verbum caro factum est*, in Verbo intelligitur verus Dei Filius; in carne agnoscitur verus hominis filius. Item cùm dicitur: *Vidimus plenum gratiæ et veritatis*; gratiam referamus ad scientiam, et veritatem ad sapientiam; quia in Christo sapientia et scientia fuit plenaria, et nos scientiam et sapientiam de eo habemus qui est Deus et homo.

In quo differat sapientia ab intellectu

2. Ostensâ differentiâ inter scientiam et sapientiam, quid distet inter sapientiam et intellectum videamus. In hoc differunt illa duo, quia sapientia propriè est de æternis, quæ Veritati æternæ contemplandæ intendit. Intelligentia verò non modò de æternis est, sed etiam de rebus invisibilibus et spiritualibus temporaliter exortis. Per eam enim et natura summa quæ fecit omnes naturas, id est, divina, consideratur, et quæ post ipsam sunt spirituales et invisibiles naturæ, ut angeli et omnes animæ bonæ affectiones conspiciuntur. In hoc ergo differentia est quia sapientiâ Creator tantùm conspicitur, intellectu verò et Creator et creatura quædam. Item intellectu intelligibilia capimus tantùm; sapientiâ verò non modò capimus superiora, sed etiam incognitis delectamur. Sic ergo distingui potest inter illa tria, scilicet intellectum, scientiam et sapientiam. Scientia valet ad rerum temporalium rectam administrationem et ad bonam inter malos conversationem. Intelligentia verò ad Creatoris et creaturarum invisibilium speculationem. Sapientia verò ad solius æternæ Veritatis contemplationem et delectationem.

Quòd intellectus et scientia de quibus hìc agitur, non sunt illa quæ naturaliter habet homo.

3. Et notandum quòd intellectus et scientia quæ dicuntur dona Spiritûs sancti, alia sunt ab intellectu et scientiâ quæ naturaliter sunt in animâ hominis; hæ enim virtutes sunt quæ per gratiam infunduntur animis fidelium ut per eas rectè vivant. Illa verò naturaliter habet homo ex beneficio creationis; à Deo tamen. Per has autem virtutes quæ dicuntur dona Spiritûs sancti, illa naturalia reformantur atque adjuvantur, ut, verbi gratiâ, intellectus naturalis peccato obtenebratus, per virtutem quamdam et gratiam quæ dicitur spiritus intelligentiæ reformatur atque adjuvatur ad intelligendum. Ita et per illam virtutem quæ dicitur spiritus sapientiæ juvatur atque erigitur mentis ratio ad contemplationem et delectationem veritatis.

Quòd sapientia ista Dei est, nec est illa quæ Deus est.

4. Illud etiam sciendum est, quòd sapientia de quâ nunc disserimus, non est illa sapientia Dei, ut ait August. in lib. 14 de Trin., cap. 1, principio, quæ Deus est; sed hominis sapientia, verùmtamen quæ secundùm Deum est, ac verus et præcipuus cultus ejus est. Si ergo colat mens hominis Deum cujus ab eo capax facta est, et cujus esse particeps potest, sapiens ita fit, et non suâ luce, sed summæ illius lucis participatione sapiens fit. Ista ergo hominis sapientia etiam Dei est; verùm non ita Dei est, ut eâ sapiens sit Deus. Non enim participatione suî sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sic etiam dicitur justitia Dei non solùm illa quâ ipse justus est, sed etiam illa quam dat homini cùm justificat impium.

DISTINCTIO XXXVI.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM QUÆ NON SEPARANTUR.

1. Solet etiam quæri utrùm virtutes ita sint sibi conjunctæ, ut separatim non possint possideri ab aliquo; sed qui unam habet omnes habeat. De hoc etiam Hieron. ait, comment. in cap. 56 Isaiæ : Omnes virtutes sibi hærent, ut qui unâ caruerit, omnibus careat. Qui ergo unam habet, omnes habet. Quod quidem probabile est. Cùm enim charitas mater sit omnium virtutum, in quocumque mater ipsa est, scilicet charitas est, et cuncti filii ejus, id est, virtutes rectè fore creduntur. Unde August. tract. 83 super Joan. : Ubi charitas est, quid est quod possit deesse? Ubi autem non est, quid est quod possit prodesse? Cur ergo non dicimus : Qui hanc virtutem habet, omnes habet, cùm plenitudo legis sit charitas? quæ quantò magis est in homine, tantò magis est virtute præditus; quantò verò minùs, tantò minùs inest virtus; et quantò minùs inest virtus, tantò magis inest vitium.

Si cunctæ virtutes pariter sint in quocumque sunt.

2. Utrùm verò pariter quis omnes possideat virtutes, an aliæ magis, aliæ minùs in aliquo ferveant, quæstio est. Quibusdam enim videtur quòd aliæ magis, aliæ minùs habeantur ab aliquo; sicut in Job patientia emicuit, in David humilitas, in Moyse mansuetudo; qui etiam concedunt magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem quàm per aliam, sicut eam pleniùs habet quàm aliam. Non tamen magis per aliquam mereri dicunt, quàm per charitatem; nec aliquam pleniùs à quoquam haberi, quàm charitatem. Alias ergo magis et alias minùs in aliquo esse dicunt; sed nullam pleniùs charitate, quæ cæteras gignit. Hasque dicunt esse multas facies quas memorat Apostolus, dicens, 2 Cor. 1 : *Ex personis multarum facierum*, etc. Alii veriùs dicunt omnes virtutes et similes et pares esse in quocumque sunt; ut qui in unâ alteri par extiterit, in omnibus eidem æqualis sit. Unde August., in lib. 6 de Trin., cap. 4, in principio : Vir utes quæ sunt in animo humano, quamvis alio et alio modo singulæ intelligantur, nullo modo tamen separantur ad invicem ; ut quicumque fuerint æquales, verbi gratiâ, in fortitudine æquales sunt et prudentiâ et justitiâ et temperantiâ. Si enim dixeris æquales esse istos in fortitudine, sed illum præstare prudentiâ, sequitur ut hujus fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quia est illius fortitudo prudentior ; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eâdem consideratione percurras. Ex his clarescit omnes virtutes non modò esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cùm ergo dicitur aliquis aliquâ præeminere virtute, ut Abraham fide, Hebr. 11 ; Job patientiâ, Jacobi 5, secundùm usus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maximè præfert, vel opus fidei, vel alicujus cæterarum virtutum præcipuè exequitur. Unde et eâ præ aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur, secundùm hunc modum, scilicet, secundùm rationem actuum exteriorum, ut alibi August. dicit in aliquo aliam magis esse virtutem, aliam minùs, et unam inesse virtutem, et non alteram. Ait enim sic, in epist. ad Hier. 29 : Clarissimâ disputatione tuâ satis apparuit non placuisse auctoribus nostris, imò veritati ipsi, omnia paria esse peccata, etiamsi hoc de virtutibus verum sit; quia etsi verum est eum qui habet unam omnes virtutes habere, et eum qui unam non habet nullam habere; nec sic peccata sunt paria, quia ubi virtus nulla est, nihil rectum est; nec tamen ideò non est pravo pravius, distortoque distortius. Si autem (quod puto esse verius sacrisque Litteris congruentius) ita sunt animæ intentiones ut corporis membra, non quòd videantur locis, sed quòd sentiantur affectibus, et alius illuminatur ampliùs, alius minùs, alius omninò caret lumine; profectò ut quisque illustratione piæ charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio minùs, in aliquo nihil; sic dici potest habere aliam, aliam non habere, aliam magis, et aliam minùs. Nam et major est in isto charitas quàm in illo : et ideò rectè possumus dicere et aliqua in isto, nulla in illo, quantùm pertinet ad charitatem quæ pietas est : et in uno homine quidem quòd majorem habeat pudicitiam quàm patientiam, et majorem hodiè quàm heri, si proficit in eâ; et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam. Et, ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeo notionem, virtus est charitas, quâ id quod diligendum est diligit. Hæc et in aliis major est, in aliis minor, et in aliis nulla est; plenissima verò quæ jam non possit augeri, quamdiù hìc homo vivit, in nemine est. Hìc insinuari videtur quòd aliquis eâ ratione possit dici habere unam virtutem magis quàm aliam, quia per charitatem magis efficitur in actu unius virtutis quàm alterius; et propter differentiam actuum ipsas virtutes magis vel minùs habere dicitur. Potest et aliquam non habere, cùm tamen simul omnes et pariter habeat quantùm ad mentis habitum vel essentiam cujusque. In actu verò aliam magis, aliam minùs habet, aliam etiam non habet, ut vir justus utens conjugio, non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. Cur ergo non dicantur paria peccata? Fortè quia magis facit contra charitatem qui graviùs peccat, minùs qui leviùs. Nemo enim peccat, nisi adversùs illam faciendo, quæ *est plenitudo legis*, Rom. 13. Ideò rectè dicitur, Jacob. 2 : *Qui offenderit in uno, factus est omnium reus*, id est, contra charitatem facit, in quâ pendent omnia.

Repetit de charitate, ut addat quomodò tota lex ex eâ pendeat.

3. Cùm duo sint præcepta charitatis, in quibus, ut prætaxatum est, *tota lex pendet et prophetæ*, Matth. 22, advertendum est quomodò hoc fit, cùm in lege et in prophetis multa fuerint cæremonialia mandata, quæ si ad charitatis sanctificationem pertinuissent, viderentur nondùm debuisse cessare. Quia verò non justificationis gratiâ, quam facit charitas, instituta sunt, sed in figurâ futuri, et in onus imposita, ideò clarescente veritate cessaverunt sicut umbra. Verùmtamen et ipsa cæremonialia secundùm spiritualem intellectum, quem continent, et omnia moralia ad charitatem referuntur. Pertinent enim omnia ad decem mandata in tabulis scripta, ubi omnium summa perstringitur, ex quibus cætera emanant; sicut in sermone Domini octo virtutes præmittuntur, ad quas cætera referuntur. Et sicut ad decem mandata Decalogi cætera referuntur, ita et ipsa decem ad duo mandata charitatis pertinent. Omnia ergo ad duo mandata charitatis pertinent, quia per charitatem implentur, et ad charitatem tanquàm ad finem referri debent. Unde Aug., in Ench., cap. ult. : Totam magnitudinem et amplitudinem divinorum eloquiorum possidet charitas, quâ Deum proximumque diligimus; quæ radix est omnium bonorum. Unde Veritas ait, Matth. 22 : *In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetæ.* Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia involucra sermonum evolvere, tene charitatem ubi pendent omnia, quia perfectio est et finis omnium. Tunc enim et præcepta et consilia rectè fiunt, cùm referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum. Quod verò timore pœnæ vel aliquâ intentione carnali fit, ut non referatur ad charitatem, nondùm fit sicut fieri oportet, quamvis fieri videatur. Inimicus enim justitiæ est, qui pœnæ timore non peccat. Amicus verò justitiæ, qui ejus amore non peccat. Omnium ergo hæc summa est, ut intelligatur legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo esse dilectio Dei et proximi. (Aug. ad Anastasium, epi. 144. Idem, lib. 1 de Doc. chr., cap. 35.)

DISTINCTIO XXXVII.

DE DECEM PRÆCEPTIS, QUOMODO CONTINEANTUR IN DUOBUS MANDATIS CHARITATIS.

1. Sed jam distributio Decalogi, quæ in duobus mandatis completur, consideranda est. Habet enim Decalogus decem præcepta, quæ sunt decachordum

psalterium; quæ sic sunt distributa, ut tria quæ sunt in primâ tabulâ, pertineant ad Deum, scilicet, ad cognitionem et dilectionem Trinitatis; septem quæ sunt in secundâ tabulâ, ad dilectionem proximi.

De primo præcepto.

2. Primum, in primâ tabulâ est : *Non habebis Deos alienos; non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem*, etc. Hæc Origenes dicit duo mandata ; sed August. (de decem Chordis, lib. unico, cap. 5), unum ; hoc enim ipsum quod dixerat, *Non habebis Deos alienos*, perfectiùs explicat cùm prohibet coli figmenta, scilicet, idolum vel similitudinem alicujus rei ; quæ duo Origenes ita dicit distare, ut idolum sit quod nihil habet simile suî; similitudo verò, quod habet speciem alicujus rei ; ut, verbi gratiâ, si quis in auro vel in ligno vel aliâ re faciat speciem serpentis vel avis vel alterius rei, et statuat ad adorandum, non idolum sed similitudinem fecit. Qui verò facit speciem quam non vidit oculus, sed animus sibi finxit ; ut si quis humanis membris caput canis, vel arietis formet, vel in uno habitu hominis duas facies, non similitudinem, sed idolum facit, quia facit quod non habet aliquid simile suî. Ideò dicit Apostolus, 1 Cor. 8 : *Quia idolum nihil est in mundo.* Non enim aliqua ex rebus constantibus assumitur species, sed quod mens otiosa et curiosa reperit. Similitudo verò est, cùm aliquid ex his quæ sunt vel in cœlo, vel in terrâ, vel aquis formatur. August. verò ita exponit illud : *Idolum nihil est in mundo*, id est, inter creaturas mundi non est forma idoli, materiam enim formavit Deus, sed stultitia hominum formam dedit. Quæcumque facta sunt, naturaliter facta sunt per Verbum, sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum, sicut peccatum non est factum per Verbum, sed est nihil, et nihil fiunt homines cùm peccant. Sed quæritur quomodò hìc dicatur forma idoli non esse facta per Verbum, cùm alibi legatur : Omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium facta est per Verbum. Hoc autem à diversis variè solvitur. Quidam enim dicunt omnem formam, et quidquid est, à Deo esse in quantum est, et formam idoli in quantum est vel in quantum forma est, à Deo esse, sed non in quantum idoli est, id est, posita ad adorandum. In hoc enim non est creatura, sed perversio creaturæ. Sicut illud quod peccatum est, in quantum peccatum est, nihil est ; et homines cùm peccant, nihil fiunt, quia ab illo qui verè est, separantur. Unde Hieron. : Quod ex Deo non est, qui solus verè est, non esse dicitur. Ideòque peccatum quod nos à vero esse abducit, nihil esse vel non esse dicitur. Alii verò dicunt omnem formam, quæ scilicet naturaliter est, et omne quod naturaliter est, esse à Deo ; sed forma idoli non est naturaliter, quia naturæ justitiæ non servit. Id enim naturaliter esse dicitur, quod simplici naturæ justitiæ quæ Deus est, militat, non resultat, et naturam creatam non vitiat. Secundum præceptum est, Exod. 20 : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, quod est dicere, secundùm litteram, non jurabis pro nihilo nomen Dei. Allegoricè verò præcipitur, ut non putes creaturam esse Christum Dei Filium, quia omnis creatura vanitati subjecta ; sed æqualem Patri. Tertium verò præceptum : *Memento ut diem sabbati sanctifices*, ubi secundùm litteram præcipitur sabbati observantia. Allegoricè verò, ut requiem et hìc à vitiis, et in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu sancto, id est, ex charitate et dono Dei, non quòd Spiritus sanctus sine Patre et Filio hoc operetur. Accepit utique Ecclesia hoc donum, ut in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum. Quam remissionem cùm Trinitas faciat, propriè tamen ad Spiritum sanctum dicitur pertinere, quia ipse est Spiritus adoptionis filiorum. Ipse Patris et Filii amor et connexio vel communitas. Ideòque justificatio nostra et requies ei attribuitur sæpiùs. Hæc sunt tria mandata primæ tabulæ, ad Deum pertinentia. Et primum quidem, quod est de uno Deo colendo, pertinet ad Patrem, in quo est unitas vel auctoritas; secundum ad Filium, in quo coæqualitas ; tertium ad Spiritum sanctum, in quo est utriusque communitas.

De mandatis secundæ tabulæ.

3. In secundâ verò tabulâ erant septem mandata, ad dilectionem proximi pertinentia, quorum primum ad patrem carnalem refertur, sicut primum primæ tabulæ ad Patrem cœlestem. Quod est Deut. 5 : *Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longævus super terram*, scilicet viventium. Parentes verò sic sunt honorandi, ut eis debita reverentia exhibeatur, et necessaria ministrentur. Secundum est : *Non occides*, ubi secundùm litteram actus homicidii prohibetur, secundùm spiritum verò etiam voluntas occidendi. Unde huic mandato secundùm litteram fit superadditio in Evangelio, quia litterâ Evangelii exprimitur, quod legis litterâ non exprimebatur. Evangelii littera exprimit intelligentiam spiritualem, id est, quam spirituales habent, et secundùm quam spiritualiter vivitur ; littera legis sensum carnalem, id est, quem carnales habent, et secundùm quem carnaliter vivitur ; cui facta est superadditio. Tertium est : *Non mœchaberis* ; id est, ne cuilibet miscearis, excepto fœdere matrimonii, à parte enim totum intelligitur. Nomine ergo mœchiæ omnis concubitus illicitus, illorum quoque membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi. Quartum est : *Non furtum facies*, ubi sacrilegium et rapina omnis prohibetur. Non enim rapinam permisit, ait August., q. 71 super Exod., qui furtum prohibuit ; sed furti nomine benè intelligi voluit omnem illicitam usurpationem rei alienæ. Sacrilegium tribus modis committitur, quando scilicet vel sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro aufertur. Sacrum verò dicitur, quidquid mancipatum est cultui divino, ut ecclesia vel res ecclesiæ. Hìc etiam usura prohibetur, quæ sub rapinâ continetur. Unde Hieron. in epist. super psal. 54 : Usuras quærere, vel fraudare, aut rapere nihil interest. Commoda fratri tuo, et accipe quod dedisti, et nihil superfluum quæras ; quia superabundantia usura computatur. Est enim usura, ut ait Augustinus, cùm quis plus exigit in injuriâ vel quâlibet re, quàm acceperit. Item Hieron. quæst. 3, in cap. 14 Ezechielis : Putant aliqui usuram tantùm esse in pecuniâ ; sed intelligant usuram vocari superabundantiam, scilicet quidquid est si ab eo quod dederit plus est ; ut si in hyeme demus decem modios, et in messe quindecim recipiamus. Si verò quæritur de filiis Israel, qui Domino jubente ab Ægyptiis mutuaverunt vasa aurea et argentea et vestes pretiosas, et asportaverunt, utrùm furtum commiserint, dicimus eos qui ut parerent, Deo jubente, illud fecerunt, non fecisse furtum, nec omninò peccâsse. Unde Augustinus : Israelitæ non furtum fecerunt, sed Deo jubente ministerium præbuerunt. Hoc enim Deus jussit, qui legem dedit. Sicut minister judicis sine peccato occidit quem lex præcipit occidi ; sed si id spontè facit, homicida est, etiamsi eum occidat quem scit à judice occidendum. Infirmi autem qui ex cupiditate Ægyptios deceperunt, magis permissi sunt hoc facere illis qui jure talia passi sunt, quàm jussi. Hic opponitur, quòd etiam boni in isto opere peccaverunt, quia naturalem legem cui concordat Evangelium et lex moralis præceptionis, transgressi sunt, quæ est : Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Quam Veritas scripsit in corde hominis ; et quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinsecùs admotâ rediret ad cor, et ibi inveniret quod extra legeret. Hanc ergo illi prævaricari videntur in illo facto, aliis facientes quod nolebant sibi fieri. Sed ibi intelligendum est *injustè*, ut non alii, scilicet, injustè, facias quod tibi non vis fieri ; alioquin hujus prævaricator est judex, dùm punit reum nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam et illud Domini verbum Matth. 7 : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines*, etc., de bonis recipiendum est, quæ nobis invicem exhibere debemus (1).

(1) Aug., tom. 6, l. 22, contra Faustum Manichæum, c. 71.

Quintum præceptum est, Luc. 6 : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium;* ubi crimen mendacii et perjurii prohibetur. Solet etiam quæri utrùm prohibitum sit omne mendacium. Quidam dicunt illud tantùm prohiberi quod obest et non prodest ei cui dicitur. Tale enim non est adversùs proximum; ut ideò videatur hoc addidisse Scriptura. Sed de mendacio magna quæstio est, quæ nec citò explicari potest. (Aug., t. 5, super Exod., q. 72, in fine.)

DISTINCTIO XXXVIII.

DE TRIPLICI GENERE MENDACII.

1. Sciendum tamen tria esse genera mendaciorum. Sunt enim mendacia quædam pro salute vel commodo alicujus, non malitiâ, sed benignitate dicta : qualiter obstetrices mentitæ sunt et Raab. Est et aliud mendacii genus quod fit joco, quod non fallit. Scit enim cui dicitur, causâ joci dici; et hæc duo genera mendaciorum non sunt sine culpâ, sed non cum magnâ. Perfectis verò non convenit mentiri, nec etiam pro temporali vitâ alicujus, ne pro corpore alterius animam suam occidant. Licet autem eis verum tacere, sed non falsum dicere : ut si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat. Tertium verò genus mendacii est quod ex malignitate et duplicitate procedit, cunctis valdè cavendum (1). His videtur innui mendacia illa quæ fiunt joco vel pro salute alicujus, imperfectis esse venialia peccata, perfectis verò illud quod pro commodo alterius dicitur esse damnabile, quod etiam de mendacio jocoso putari potest, præcipuè si iteretur. De mendacio autem obstetricum et Raab, quòd fuerit veniale August. tradit, in Enchirid., c. 22, dicens : Forsitan obstetrices non remuneratæ sunt quia mentitæ sunt, sed quia infantes liberaverunt, et propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum : sic Raab liberata est propter liberationem exploratorum, pro quâ fuit veniale peccatum. Sed ne putet quisque in cæteris peccatis, si propter liberationem hominum fiant, ita posse concedi veniam, multa enim mala detestanda talem sequuntur errorem. Possumus enim et furando alicui prodesse, si pauper cui datur sentit commodum, et dives cui tollitur non sentit incommodum. Ita et adulterando possumus prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, et si vixerit pœnitendo purganda; nec ideò peccatum grave negabitur tale adulterium. Sciendum est etiam octo esse genera mendacii, ut August., tom. 4, in lib. de Mendacio, c. 14, tradit; quæ diligenter notanda sunt, ut appareat quod mendacium sit veniale, et quod damnabile. Primum capitale est mendacium longèque fugiendnm, quod fit in doctrinâ religionis, ad quod nullâ causâ quisquam debet adduci; secundum, quod tale est ut nulli prosit, sed obsit alicui; tertium, quod ita prodest alteri ut alteri obsit; quartum, solâ mentiendi fallendique libidine, quod maximum mendacium est; quintum, quod fit placendi cupiditate de suaviloquio. His omnibus evitatis, sequitur sextum genus, quod et nihil obest, et prodest alicui : ut si quis pecuniam alicujus injustè esse tollendam sciens, ubi sit nescire se mentiatur; septimum, quod et nulli obest, et prodest alicui : ut si quis nolens hominem ad mortem quæsitum prodere, mentiatur; octavum, quod nulli obest, et ad hoc prodest, ut ab immunditiâ corporis aliquem tueatur. In his autem tantò minùs peccat quisque dùm mentitur, quantò magis à primo recedit. Quisquis verò aliquod genus esse mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipit seipsum turpiter, cùm honestum esse deceptorem aliorum arbitretur. Omne ergo genus mendacii summoperè fuge, quia omne mendacium non est à Deo.

Quid sit mendacium.

2. Hìc videndum est quid sit mendacium et quid sit mentiri. Deinde utrùm omne mendacium sit peccatum et quare. Mendacium est, ut ait August. (1), falsa significatio vocis cum intentione fallendi; ut ergo mendacium sit, necesse est ut falsum proferatur et cum intentione fallendi. Hoc enim malum est proprium mentientis, aliud habere clausum in corde, aliud promptum in linguâ.

Quid sit mentiri.

3. Mentiri verò est loqui contra hoc quod animo sentit quis, sive illud verum sit, sive non. Omnis ergo qui loquitur mendacium mentitur, quia loquitur contra quod animo sentit, id est, voluntate fallendi; sed non omnis qui mentitur mendacium dicit, quia quod verum est loquitur aliquando mentiendo, sicut è converso falsum dicendo aliquando verax est. Unde ait Augustinus, in Ench., cap. 18 : Nemo sanè mentiens judicandus est, qui dicit falsum quod putat verum; quia quantùm in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non ergo mendacii arguendus est qui falsa incautus credit ac pro veris habet. Potiùsque, è contrario, ille mentitur qui dicit verum quod putat falsum. Quantùm enim ad animum ejus attinet, non verum dicit; quia non quod sentit dicit, quamvis verum inveniatur esse quod dicit. Nec ille liber est à mendacio, qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur. Hic quæri solet, si Judæus dicat Christum esse Deum, cùm non ita sentiat animo, utrùm loquatur mendacium. Non est mendacium quod dicit, quia, licèt aliter teneat animo, verum tamen est quod dicit, et ideò non est mendacium; mentitur tamen, illud quod verum est dicens. Quòd verò omne mendacium sit peccatum August. insinuat. Mihi, inquit in Enchir., c. 18, videtur omne mendacium esse peccatum : sed multùm interest quo animo et de quibus rebus quisque mentiatur. Non enim sic peccat qui consulendi, ut qui nocendi voluntate mentitur; nec tantùm nocet qui viatorem mentiendo in diverso itinere mittit, quantùm qui viam vitæ mentiendo depravat. Porrò omne mendacium ideò dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo quod animo gerit, sive illud verum sit, sive putetur et non sit. Verba enim ideò sunt instituta, non ut per ea homines invicem fallant, sed per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod sunt instituta, peccatum est. Nec ideò etiam ullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus alicui aliquando prodesse mentiendo; possumus enim, ut prædictum est, et furando et adulterando prodesse. Mendacium quoque non tunc tantùm esse possumus dicere, quando aliquis læditur. Cùm enim à sciente dicitur falsum, mendacium est sive quis, sive nemo lædatur. Ecce ex his constat omne mendacium esse peccatum : non tamen de omni mendacio accipiendum est illud psal. 5 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Nec illud Sapient. 1 : *Os quod mentitur occidit animam.* Nec omne mendacium isto præcepto prohiberi videtur, nec præmissâ descriptione mendacium joci includi.

Ubi cum periculo erratur, vel non.

4. Illud etiam sciendum est quòd in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam parvo, in quibusdam nullo fallimur. In quibus rebus nihil interest ad capessendum Dei regnum, utrùm credantur an non, vel utrùm vera putentur an falsa, sive sint, sive non; in his errare, id est, aliud pro alio putare, non arbitrandum est esse peccatum; vel si est, minimum atque levissimum. Et sunt vera quædam, quamvis non videantur; quæ nisi credantur, ad vitam æternam non potest perveniri. Et licèt error maximâ curâ cavendus sit non modò in majoribus, sed etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantiâ possit errari, non tamen est consequens ut continuò erret quisquis aliquid nescit, sed si quis se existimat scire quod nescit. Pro vero enim approbat falsum, quod erroris est proprium. Verumtamen in quâ re quisquis erret

(1) Aug., tom. 8, super psal. 5, ad eum versum : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, non longè à principio narrationis.

(1) Tom. 4, lib. contra mendacium, ad Consentium, c. 12, in fine; et Enchirid. c. 18.

interest plurimùm. Sunt enim quæ nescire sit melius quàm scire. Item nonnullis errare profuit aliquando; sed in viâ pedum, non in viâ morum. Solet etiam quæri de Jacob qui se dixit esse Esaü, aliter animo sentiens, utrùm mentitus sit. De hoc August. ait, lib. cont. mendac., ad Consentium, c. 10 : Jacob quòd matre fecit auctore ut falleret patrem, si diligenter attendatur, videtur non esse mendacium, sed mysterium. Intendebat enim matri obedire, quæ per Spiritum noverat mysterium; et ideò propter familiare consilium Spiritûs sancti quod ante acceperat, à mendacio excusatur Jacob.

DISTINCTIO XXXIX.

DE PERJURIO.

1. Nunc de perjurio videamus. Perjurium est mendacium juramento firmatum. Hìc quæritur utrùm sit perjurium, ubi non est mendacium; quod quibusdam videtur ex auctoritate Hieronymi dicentis, super Jerem., in commentario ad c. 4, in principio : Advertendum est quòd jusjurandum tres habet comites, veritatem, judicium et justitiam, si ista defuerint, non erit juramentum, sed perjurium. Ubi autem falsum juratur, veritas deest. Si ergo falsum juretur, etsi non sit ibi intentio fallendi, videtur esse perjurium, quia deest veritas. Quibusdam placet non esse perjurium, ubi non est mendacium; et sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita juratur falsum sine perjurio. Falsum fortè dixit Apostolus, cùm se venturum ad Corinthios promisit, 1 Cor. ult.; nec tamen sicut ei imponebatur, culpam mendacii contraxit, quia sic animo sentiebat; etiamsi juramento illud firmâsset, non perjurium incurrisset, quia quantùm in ipso fuit, verum dixit, et si jurationem addidisset, quantùm in se foret, verum jurâsset, etsi aliter evenerit quàm dixit. Ideò sicut quis non est mendax, nisi aliter sentiat animo quàm dicit, sive ita sit, sive non, ita videtur quibusdam neminem perjurum constitui, nisi aliter sentiat animo quàm loquitur, sive ita sit, sive non.

De triplici modo perjurii.

2. Sed meliùs creditur et ille pejerare, qui falsum voluntate fallendi jurat, et qui falsum putans quod verum est, jurat, et qui verum putans quod falsum est, jurat. Unde August., de Verbis Apostoli, sermone 28, non longè à principio : Homines falsum jurant vel cùm fallunt, vel cùm falluntur. Aut putat homo verum esse quod falsum est, et temerè jurat; aut scit vel putat falsum esse, et tamen pro vero jurat, et nihilominùs cum scelere jurat. Distant autem illa duo perjuria quæ commemoravit. Fac illum jurare quod verum esse putat; pro quo jurat, verum putat esse, et tamen falsum est; non ex animo iste pejerat, sed fallitur. Hoc pro vero habet quod falsum est, non pro falsâ re sciens jurationem interponit. Da alium qui scit falsum esse, et jurat tanquàm verum sit quod scit falsum esse. Videtis quàm ista detestanda sit bellua. Fac alium qui putat falsum esse, et jurat tanquàm verum sit, et fortè verum est. Verbi gratiâ, ut intelligatis : Pluit in illo loco; interrogas hominem, et dicit pluisse; et tunc pluit ibi, sed putat non pluisse, perjurus est. Interest quemadmodùm verbum procedat ex animo, ream linguam non facit, nisi rea mens sit. His evidenter traditur quòd tripliciter pejerat homo, ut supra diximus : dùm vel sciens falsum jurat, vel putans falsum quod verum est jurat, vel æstimans verum quod falsum est jurat. Sed hoc extremum non videtur esse perjurium, etiamsi perjurium nominetur; eo quòd falsum juratur, non videtur res esse perjurii qui sic jurat, quia non est mens ejus rea, et ideò nec lingua. Imò ejus mens rea est, dùm jurare præsumit quod perspicuè verum non deprehendit. Non ergo omne perjurium mendacium est, nec omnis qui pejerat mentitur; sed omnis mentiendo jurans pejerat, et omnis qui falsum jurat, sive mentiens sive non, pejerat. Cùm verò quis jurat quod verum est, existimans esse falsum, quæritur quid sit ibi perjurium? Ipsa enim significatio vocis vera est, quia verum nescienter loquitur. Non ergo ipsa significatio vel falsum vel mendacium est, quia vera est; et quod verum est, perjurium non videtur esse. Ad hoc dicimus loqui sic, scilicet contra mentem, sub attestatione juramenti, esse perjurium. Mentiri ergo adhibitâ juratione perjurium est. Perjurium ergo est vel jurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel jurando loqui falsum sine intentione fallendi, vel jurando loqui verum cum intentione fallendi. Hìc opponitur : Si omnis qui falsum jurat, pejerat, tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquid quod tamen non facit, ex quo juravit, pejeravit, quia falsum juravit. Non enim ita futurum erat ut juravit. Ad hoc dici potest quia non omnis qui jurat quod falsum est, ex quo jurat perjurus est, sicut iste de quo agimus; sed ex quo propositum mutat vel terminum transgreditur, juratio talis fit perjurium reatu.

An juratio sit malum.

3. Si autem quæritur utrùm jurare sit malum, dicimus aliquando malum esse, aliquando non. Spontè enim et sine necessitate jurare, vel falsum jurare, peccatum grande est. Ex necessitate autem jurare, scilicet, vel ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod est eis utile, malum non est, quia necessarium eis est. Unde August., de Sermone Domini in monte, lib. 1, et in Expositione Epist. ad Galat. : Juramentum faciendum est in necessariis, cùm pigri sint homines credere quod eis est utile. Juratio non est bona; non tamen mala cùm necessaria, id est, non est appetenda sicut bona, nec tamen fugienda tanquàm mala, cùm est necessaria. Non est enim contra præceptum Dei juratio. Sed ita intelligitur Dominus prohibuisse à juramento, ut quantùm in ipso est quisque non juret. Quod multi faciunt, in ore habentes jurationem tanquàm magnum atque suave aliquid. Apostolus enim novit præceptum Domini, et tamen juravit. Prohibemur enim jurare vel cupiditate, vel delectatione jurandi. Quod ergo Christus ait in Evangelio : *Ego dico vobis, non jurare omninò*, ita intelligitur præcepisse ne quisquam sicut bonum appetat juramentum, et assiduitate jurandi labatur in perjurium. Quod verò addidit, Matth. 5 : *Sit sermo vester, est, est, non, non*, bonum est et appetendum. Quod autem ampliùs est, à malo est : id est, si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades; quæ infirmitas utique malum est. Unde nos quotidiè liberari precamur dicentes, *libera nos à malo*. Ideòque non dixit, quod ampliùs est, malum est. Tu enim non facis malum, qui benè uteris juratione; sed à malo est illius qui aliter non credit, id est, ab infirmitate, quæ aliquando pœna est, aliquando pœna et culpa. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, suasit bonum, indulsit necessarium.

De juramento quod per creaturas fit.

4. Quæritur etiam utrùm liceat jurare per creaturam. Quod non videtur, cùm in lege scriptum sit, Deut. 9 : *Reddes autem Domino juramenta tua*, et Christus in Evangelio, Matt. 5, præcipiat *non jurare omninò, nec per cœlum, nec per terram, nec per Hierosolymam, nec per caput tuum*. Judæis quasi parvulis est concessum jurare per Creatorem, et præceptum ut si jurare contingeret, non nisi per Creatorem jurarent, non per creaturam, quia jurantes per angelos et elementa, creaturas venerabantur honore; et melius erat hoc exhiberi Deo, quàm creaturis. Infirmis ergo illud prohibuit; sanctis verò, qui in creaturis Creatorem venerabantur tantùm, non prohibuit. Unde Joseph per salutem Pharaonis juravit, Dei judicium in eo veneratus, quo positus erat in infimis. Christus verò ita per creaturas jurare prohibuit, ne vel aliquid divinum in eis crederetur, pro quo reverentia eis deberetur; vel ne per eas jurantes falsum, homines se juramento teneri non putarent. (Hier. super Matth. commentario ad c. 5, in fine.)

Quæ juratio magis teneatur, an quæ fit per Deum, an quæ fit per Evangelium vel per creaturas.

5. Si autem quæritur quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Evangelium vel per creaturas jurat, dicimus, qui per Deum, quia per Deum hæc sancta facta sunt. Unde Chrysost. : Si qua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum; qui verò per Evangelium, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est : Stulti, Scripturæ sanctæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas; ita et creaturæ factæ sunt propter Deum.

Quid est dicere, per Deum juro.

6. Hìc quæritur quid sit dicere, per Deum juro. Hoc est testem adhibere Deum. Juravit enim Apostolus dicens, Rom. 1 : *Testis est mihi Deus*, ac si dixisset, per Deum ita est. Unde August., de Verbis Apostoli, sermone 28 : Ridiculum est putare hoc : si dicas, per Deum, juras; si dicas, testis est mihi Deus, non juras. Quid est enim per Deum, nisi testis est mihi Deus? aut quid est testis est Deus, nisi per Deum? Quid est autem jurare, nisi jus Deo reddere, quando per Deum juras? jus scilicet veritatis, et non falsitatis. Item, ecce dico charitati vestræ : et qui per lapidem jurat falsum, perjurus est, quia non lapidem qui non audit, sed ejus Creatorem adhibet testem. Hoc est ergo jurare per quamlibet creaturam, scilicet, Creatorem ejus testem adhibere. Est etiam quoddam genus juramenti gravissimum, quod fit per execrationem : ut cùm homo dicit : Si illud feci, illud patiar, vel illud contingat filiis meis, secundum quem modum accipitur etiam interdùm cùm aliquis jurando dicit : Per salutem meam, vel : Per filios meos, et hujusmodi; obligat enim hoc Deo. Unde August., in sermone eodem : Cùm quis ait *per salutem meam*, salutem suam Deo obligat. Cùm dicit *per filios meos*, oppignerat eos Deo, ut hoc eveniat in caput eorum quod exit de ore ipsius. Si verum, verum; si falsum, falsum. Et sicut per hoc jurans, aliquando hoc Deo obligat; ita per Deum jurans, ipsum adhibet testem. In omni ergo juratione aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur et oppigneratur : ut hoc sit jurare, scilicet, Deum testem adhibere, vel Deo aliquid oppignerare. Hoc est ergo jurare per quamlibet creaturam, scilicet, Creatorem ejus testem adhibere.

De illis qui jurant per falsos deos.

7. Post hæc quæritur utrùm fide ejus utendum sit qui per dæmonia vel idola juraverit. De hoc August., tom. 2, epist. 154 ad Publicolam, in principio, ait : Te priùs considerare volo utrùm si quispiam per deos falsos juraverit, et fidem non servaverit, non tibi videtur bis peccâsse. Bis utique peccavit, quia juravit per quos non debuit, et contra pollicitam fecit fidem quod non debuit. Ideòque qui utitur fide illius quem constat jurâsse per deos falsos, et utitur fide illius non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat qui per dæmonia juravit, sed bono pacto ejus, quo fidem servavit. Et sine dubitatione minus malum est per deos falsos jurare veraciter, quàm per Deum verum fallaciter. Quantò enim per quod juratur magis sanctum est, tantò magis est pœnale perjurium.

Quòd juramentum quo incautè juratur, non est observandum, nec votum, nec promissio injustè facta.

8. Nunc superest videre utrùm omne juramentum implendum sit. Si enim quis alicui juraverit contra fidem et charitatem, quòd observatum pejorem vergat in exitum, potiùs est mutandum quàm implendum. Unde Ambros. in lib. de Officiis 22, c. 4 : Est contra officium Dei, nonnunquàm promissum solvere sacramentum, ut Herodes fecit. Item Isidorus in libro Sententiarum, cap. *Non est observandum* : In malis promissis rescinde fidem, in turpi voto muta decretum. Quod incautè vovisti, ne facias, impia est promissio quæ scelere adimpletur. Idem : Non est observandum sacramentum, quo malum incautè promittitur : ut si quis adulteræ perpetuam fidem cum eâ permanendi polliceatur. Tolerabilius enim est non implere sacramentum, quàm permanere in stupro. Item Beda : Si quid nos incautiùs jurare contigerit, quod observatum pejorem vergat in exitum, liberè illud salubriori consilio mutandum noverimus; ac magis instante necessitate pejerandum esse nobis, quàm pro vitando perjurio in aliud crimen gravius esse divertendum. Denique juravit David per Deum occidere Nabal virum stultum; sed ad primam intercessionem Abigail feminæ prudentis, remisit minas; revocavit ensem in vaginam; nec aliquid culpæ se tali perjurio contraxisse doluit. Item Augustin., serm. 22 : Quòd David juramentum per sanguinis effusionem non implevit, major pietas fuit. Juravit David temerè, sed non implevit jurationem majori pietate. Ex his aliisque pluribus ostenditur quædam juramenta non esse servanda; et qui sic jurat, vehementer peccat, cùm autem mutat, benè facit. Qui autem non mutat, dupliciter peccat, et quia injustè juravit, et quia facit quod non debet.

Si est perjurus qui non facit quod incautè juravit.

9. Qui verò mutat, utrùm perjurus debeat dici, solet quæri. Beda, supra, tale juramentum vocavit perjurium. Joannes etiam apocripharius orientalium sedium dixit : Sermo Patris nostri Sophronii significat quòd melius est jurantem pejerare, quàm servare sacramentum in fractione sanctarum imaginum. Sed perjurium dicitur tale juramentum non observatum; et pejerare dicitur qui non implet quod falsum jurat, non quia inde reus sit quòd non observat, sed quia juravit injustum, ex quo reus est, sicut ille qui pejerat.

De eo qui verborum calliditate jurat.

10. Hoc etiam sciendum est, quòd quâcumque arte verborum quis juret, Deus tamen qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. (Isidor., in lib. 2 Sententiar., d. 22, c. 2, *Quæcumque.*)

De illo qui cogit aliquem jurare.

11. Quæritur etiam si peccat qui hominem jurare cogit. De hoc Aug. ait, serm. 28 de Verbis Apost., non longè à fine : Qui exigit jurationem, multùm interest si nescit illum juraturum falsum, an scit. Si enim nescit, et ideò dicit, jura mihi, ut fides ei sit; non est peccatum, tamen humana tentatio est. Si verò scit eum fecisse et cogit eum jurare, homicida est. Idem, in serm. de Decoll. Joann. : Qui provocat hominem ad jurationem, et scit eum falsum jurare, vincit homicidam, quia homicida corpus occisurus est, ille animam, imò duas animas, et ejus quem jurare provocavit, et suam.

Ex concilio Aurelianensi.

12. Sancta synodus decrevit, nisi pro pace faciendâ, ut omnes fideles jejuni ad sacramenta (id est, *juramenta*) accedant.

DISTINCTIO XL.

DE SEXTO ET SEPTIMO PRÆCEPTO SECUNDÆ TABULÆ.

1. Sextum præceptum est : *Non desiderabis uxorem proximi tui*. Septimum est : *Non concupisces domum proximi tui, non servum, non ancillam*, etc. Sed videtur præceptum de non concupiscendis rebus proximi, unum esse cum eo quo dicitur : *Non furaberis;* et præceptum de non concupiscendâ uxore, unum esse cum eo quo dicitur : *Non mœchaberis*. Poterat enim præceptum non furandi in illâ generalitate intelligi, ubi de non concupiscendâ re proximi præcipitur; et in eo quod dictum est, *non mœchaberis*, poterat illud intelligi, *non concupisces uxorem proximi tui*. Sed in illis duobus præceptis non mœchandi et non furandi, ipsa opera notata sunt et prohibita; in his verò extremis, ipsa concupiscentia; multùm ergo differunt illa ab istis. Unde illi præcepto non mœchandi, fit superadditio in Evangelio, Matth. 5, ubi omnis concupiscentia mœchandi prohibetur. Sed cùm hìc prohibeatur concupiscentia alienæ uxoris, et alienæ rei, quare dicitur lex comprimere manum et non animum? Illud de lege dicitur secundùm cæremonialia, non secundùm moralia; vel quia in lege non est generalis prohibitio omnis mortiferæ concupiscentiæ, ut in Evangelio.

Quid sit littera occidens.

2. Si verò quæritur quam dicat Apostolus litteram occidentem, 2 Cor. 3, ea certè est Decalogus, qui non dicitur littera occidens eò quòd mala sit lex, sed quia prohibens peccatum auget concupiscentiam, et addit prævaricationem nisi liberet gratia, quæ gratia non sic abundat in lege ut in Evangelio. Vel secundùm eorum carnalem intelligentiam : Lex ergo bona est, et tamen occidit sine gratiâ, cùm sit virtus peccati quæ jubet quod sine gratiâ impleri non potest. Gratia autem deerat, et ideò littera occidens erat. Distat autem Evangelii littera, à legis litterâ, quia diversa sunt promissa ; ibi terrena, hìc cœlestia promittuntur. Diversa etiam sacramenta, quia illa tantùm significabant, hæc conferunt gratiam. Præcepta etiam diversa, quantùm ad cæremonialia. Nam quantùm ad moralia sunt eadem, sed pleniùs in Evangelio continentur. Audîstis decem chordas Psalterii utrique sexui impositas, quæ charitate tangendæ sunt, ut vitiorum feræ occidantur.

LIBER QUARTUS.

DISTINCTIO PRIMA.

DE SACRAMENTIS ET SIGNIS SACRAMENTALIBUS.

1. Samaritanus enim vulnerato approprians, curationi ejus sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera, sacramentorum remedia Deus instituit. De quibus, quatuor primò consideranda occurrunt, quid sit sacramentum, quare institutum, in quibus consistat et conficiatur, et quæ sit distantia inter sacramenta veteris et novæ legis.

Quid sit sacramentum. (Aug. in lib. 10, de Civit., cap. 55 , de Doct. christianâ, lib. 2, cap. 1.)

2. Sacramentum est sacræ rei signum. Dicitur tamen sacramentum etiam sacrum secretum , sicut sacramentum divinitatis, ut sacramentum sit sacrum signans, et sacrum signatum; sed nunc agitur de sacramento secundùm quod est signum. Item sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma. Signum verò est res præter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cogitationem venire. Signorum verò alia sunt naturalia, ut fumus significans ignem, alia data. Et eorum quæ data sunt quædam sunt sacramenta, quædam non. Omne enim sacramentum est signum, sed non è converso. Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est. Si enim sacramenta non haberent similitudinem rerum quarum sacramenta sunt, propriè sacramenta non dicerentur. Sacramentum enim propriè dicitur quod ita signum est gratiæ Dei, et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantùm gratiâ sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quæ enim significandi gratiâ tantùm instituta sunt, solùm signa sunt, et non sacramenta ; sicut fuerunt sacrificia carnalia, et observantiæ cæremoniales veteris legis, quæ nunquàm poterant justos facere offerentes, quia, ut ait Apostolus, Hebr. 9 : *Sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulæ aspersus, inquinatos sanctificabat ad emundationem carnis, non animæ.* Nam inquinatio illa erat contactus mortui. Unde Aug., Quæst. in Numeros, c. 33 : Nihil aliud intelligo inquinationem quam lex mundat, nisi contactum mortui hominis, quem qui tetigerat immundus erat septem diebus, sed purificabatur secundùm legem die tertio et septimo, et ita mundus erat ut jam intraret in templum. Mundabant etiam interdùm à corporali leprâ illa legalia. Sed *nunquàm ex operibus legis aliquis justificatus est*, ut ait Apostolus, Rom. 4, etiamsi in fide et charitate fierent. Quare? quia imposuit ea Deus in servitutem, non in justificationem, et ut figura futuri essent, volens sibi ipsi potiùs offerri ea, quàm idolis. Illa ergo signa erant, sed tamen et sacramenta, licèt minùs propriè in Scripturis sæpè vocantur, quia signa erant rei sacræ quam utique præstabant. Illa autem Apostolus opera legis dicit, quæ tantùm significandi gratiâ, vel in onus instituta sunt.

De causâ institutionis sacramentorum.

3. Triplici autem de causâ sacramenta instituta sunt : propter humiliationem, eruditionem et exercitationem. Propter humiliationem quidem ut dùm homo insensibilibus rebus quæ naturâ infra ipsum sunt, ex præcepto Creatoris se reverendo subjicit, ex hâc humilitate et obedientiâ Deo magis placeat, et apud eum mereatur; cujus imperio salutem quærit in inferioribus se, etsi non ab illis, sed per illa à Deo. Propter eruditionem etiam instituta sunt, ut per id quod foris in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem quæ intùs est cognoscendam mens erudiatur. Homo enim qui ante peccatum sine medio Deum videbat, per peccatum adeò hebuit, ut nequaquàm divina queat capere, nisi humanis exercitatus. Propter exercitationem similiter instituta sunt, quia cùm homo otiosus esse non possit, proponitur ei utilis et salubris exercitatio in sacramentis, quâ vanam et noxiam declinet occupationem. Non enim facilè capitur à tentatore, qui bono vacat exercitio. Unde Hieronymus monet : Semper aliquid operis facito, ut te occupatum diabolus inveniat.

De triplici genere exercitationis.

4. Sunt autem exercitationum tres species. Una ad ædificationem animæ pertinet; alia ad corporis fomentum; alia ad utriusque subversionem. Cùm igitur absque sacramentis (quibus non alligavit potentiam suam Deus) homini gratiam donare posset, prædictis de causis sacramenta instituit. Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit, scilicet verba et res ; verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut aqua, oleum et hujusmodi.

De differentiâ sacramentorum veterum et novorum.

5. Jam videre restat differentiam sacramentorum veterum et novorum ; ut sacramenta vocemus quæ antiquitùs res sacras signabant, ut sacrificia et oblationes, et hujusmodi. Eorum autem differentiam breviter Augustinus assignat dicens, in epist. ad Rusticum de Formâ vivendi : Quia illa promittebant tantùm et significabant, hæc autem dant salutem.

De circumcisione.

6. Fuit tamen inter illa sacramenta sacramentum quoddam, scilicet circumcisionis, idem conferens remedium contra peccatum, quod nunc Baptismus præstat. Unde Augustinus, in Expositione tituli psalmi 73 , ad Valerium, lib. 2 de Nuptiis et Concup., c. 11, in fine, super Evang. Luc. 2 : *Et postquàm impleti sunt dies*, etc.: Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quæ erat tunc signaculum justitiæ fidei, ad purgationem valebat magnis et parvulis originalis veterisque peccati, sicut Baptismus ex illo valere cœpit ad innovationem hominis, ex quo institutus est. Item Beda : Idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod Baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit; excepto quòd regni cœlestis januam nondùm intrare poterant; tamen in sinu Abrahæ post mortem requie beatâ consolati, supernæ pacis ingressum spe felici exspectabant. His apertè traditur circumcisionem, ex quo instituta fuit, remissionem peccati originalis et actualis parvulis et majoribus à Deo præstitam , sicut nunc per Baptismum datur.

De viris qui fuerunt ante circumcisionem, et de feminis quæ fuerunt ante et post.

7. Quæritur autem de viris quæ fuerunt ante circumcisionem, et de feminis quæ fuerunt ante et post, quod remedium contra peccatum habuerint. Quidam dicunt sacrificia et oblationes eis valuisse ad remissionem peccati. Sed melius est dicere illos qui de

Abraham prodierunt, per circumcisionem justificatos; mulieres verò per fidem et operationem bonam, vel suam, si adultæ erant, vel parentum, si parvulæ. Eos verò qui fuerunt ante circumcisionem, parvulos in fide parentum; parentes verò per virtutem sacrificiorum, scilicet quam intelligebant spiritualiter in illis sacrificiis, justificatos; unde Greg., in 4 Moral., cap. 2 : Quod apud nos valet aqua Baptismi, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, vel pro his qui ex Abrahæ stirpe prodierunt, mysterium circumcisionis.

De institutione et causâ circumcisionis.

8. Hìc dicendum est in quo instituta fuerit circumcisio, et quare, et cur mutata per Baptismum. Abraham primus mandatum circumcisionis habuit, ad probationem obedientiæ; nec ei soli præcepta fuit circumcisio, sed et semini ejus, id est, omnibus Hebræis; quæ fiebat secundùm legem octavâ die lapideo cultro in carne præputii. Data autem fuit circumcisio pluribus de causis : scilicet, ut per obedientiam mandati Abraham placeret Deo, cui per prævaricationem Adam displicuerat : data etiam fuit in signum magnæ fidei Abrahæ, qui credidit se habiturum filium in quo fieret benedictio omnium. Deinde, ut hoc signo à cæteris nationibus discerneretur populus ille. In carne verò præputii ideò jussa est fieri circumcisio, quia in remedium instituta est originalis peccati, quod à parentibus trahimus per concupiscentiam carnis, quæ in parte illâ magis dominatur, et quia in parte illâ culpam inobedientiæ primus homo sensit, decuit ut ibi signum obedientiæ acciperet.

Quare die octavo, et petrino cultro.

9. Fiebat autem octavâ die, petrino cultro, quia et in resurrectione communi et octavâ ætate futurâ, per petram Christum omnis ab electis abscindetur corruptio; et per Christi resurrectionem octavâ die factam, circumciditur à peccatis anima cujusque in eum credentis; duæ ergo res sunt illius sacramenti.

Quare in Baptismum mutata sit circumcisio.

10. Ideò autem mutata est circumcisio per Baptismum, quia sacramentum Baptismi communius est et perfectius, quia pleniori gratiâ accumulatum. Ibi enim peccata solùm dimittebantur, sed nec gratia ad benè operandum adjutrix, nec virtutum possessio vel augmentum ibi præstabatur, ut in Baptismo, ubi non tantummodò abolentur peccata, sed etiam gratia adjutrix confertur, et virtutes augentur (1). Unde aqua refectionis dicitur, quia aridos fecundat, etiam fructificantes ampliori ubertate donat : quia quantùmcumque per fidem et charitatem ante habitam aliquis justus ad Baptismum accedit, uberiorem ibi recipit gratiam; sed non ita in circumcisione. Unde Abrahæ per fidem jam justificato signaculum tantùm fuit, nihil ei intùs contulit.

De parvulis defunctis ante diem octavum.

11. Si verò quæritur de parvulis qui ante diem octavum moriebantur, ante quam non fiebat circumcisio ex lege, utrùm salvarentur vel non, Idem potest responderi quod sentitur de parvulis ante Baptismum defunctis; quos perire constat (2). Unde Beda, super Lucam : Qui nunc per Evangelium suum terribiliter et salubriter clamat, Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non intrabit in regnum Dei;* ipse dudùm clamabat per suam legem, Gen. 17 : *Masculus cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit.* Fortè tamen sub lege, ingruente necessitate mortis ante octavum diem circumcidebant sine peccato filios, sicut modò fit in Ecclesiâ de Baptismo.

DISTINCTIO II.

DE SACRAMENTIS NOVÆ LEGIS.

1. Jam ad sacramenta novæ legis accedamus; quæ sunt Baptismus, Confirmatio, panis benedictio, id est, Eucharistia, Pœnitentia, Unctio extrema, Ordo, Conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut Baptismus; alia in remedium tantùm sunt, ut Conjugium; alia gratiâ et virtute nos fulciunt, ut Eucharistia et Ordo (1).

Quare mox post hominis casum non fuerint instituta.

2. Si verò quæritur quare non fuerint hæc sacramenta instituta mox post hominis lapsum, cùm in his sit justitia et salus, dicimus non ante adventum Christi, qui gratiam attulit, gratiæ sacramenta fuisse danda; quæ ex ipsius morte et passione virtutem sortita sunt. Christus autem venire noluit, antequàm homo de lege naturali et scriptâ convinceretur, quòd neutrâ juvari posset. (Hugo. lib. 1, parte 2, cap. 8.)

Quòd sacramentum Conjugii fuit ante peccatum.

3. Fuit autem Conjugium ante peccatum institutum; non utique propter remedium, sed ad sacramentum et ad officium; post peccatum verò fuit ad remedium contra carnalis concupiscentiæ corruptelam, de quo suo loco tractabimus.

De Baptismo.

4. Nunc verò de Baptismi sacramento videamus, quod inter novæ gratiæ sacramenta primum est. Baptismum igitur Christi Joannes suo baptismo prænuntiavit; qui primus baptizâsse legitur, sed in aquâ, non in Spiritu, sicut ipse ait : *Ego baptizo vos in aquâ, in pœnitentiam.* Sola enim corpora abluebat, à peccatis verò non mundabat. Baptismus Joannis erat in pœnitentiam, non in remissionem; Baptismus verò Christi, in remissionem. Quia Joannes baptizans homines, ad pœnitentiam vocabat; et quos baptizabat, pœnitere docebat; secundùm illud : *Veniebant ad Joannem in Jordanem, confitentes peccata sua.* Sed in baptismo Joannis non dabatur peccatorum remissio, quæ data est in Christi Baptismo.

Quid utilitatis habebat baptismus Joannis.

5. Ad quid ergo utilis erat baptismus Joannis? Quia homines usu baptizandi præparabat ad Baptismum Christi. Sed quæritur quare dictus est baptismus Joannis; sicut Veritas dicit, Matth. 21 : *Baptismus Joannis unde est?* Quia ibi Joannis operatio tantùm visibilis erat exterius lavantis, non invisibilis gratia Dei interiùs operantis. Sed tamen et illa Joannis operatio à Deo erat, et baptismus ille à Deo erat, non ab homine tantùm; sed hominis dictus est, quia nihil ibi gerebatur quod non ageret homo. Si verò quæritur an sacramentum fuerit, satis potest concedi, ex eo sensu quo legalia signa dicuntur sacramenta. Significabat enim baptismus Joannis rem sacram, scilicet Baptismum Christi, qui non tantùm est pœnitentiæ, sed et remissionis peccatorum.

De formâ baptismi Joannis, et de baptizatis ab eo.

6. Hìc considerandum est si baptizati à Joanne iterùm baptizati sunt Baptismo Christi, et quâ formâ verborum usus sit Joannes. Illi qui baptizati sunt à Joanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt Baptismo Christi. Baptismus autem Joannis in nomine venturi tradebatur. Unde Hieron. super Joelem, comment. ad c. 2 : Qui dicit se in Christum credere, et non credit in Spiritum sanctum, nondùm habet claros oculos. Unde baptizati à Joanne in nomine venturi, id est, Domini Jesu, qui dixerunt : Sed neque si Spiritus sanctus est audivimus, iterùm baptizabantur, imò verum Baptisma accipiebant. Illi verò qui spem non posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem et Filium et Spiritum sanctum credebant, non post baptizati fuerunt, sed impositione manuum ab apostolis super eos factâ, Spiritum sanctum receperunt (2). Alii verò qui non ita credebant, baptizati sunt Baptismo Christi, ut prædictum est. Unde Hieron. in Epistolâ de unius uxoris Viro : Qui Spiritum sanctum nesciebant cùm baptismum à Joanne acceperunt, iterùm baptizati sunt Baptismo Christi, ut prædictum est; ne quis ex Judæis vel gentibus puta-

(1) Magister hìc non tenetur.
(2) Non tenetur hìc Magister.

(1) Non tenetur hìc Magister.
(2) Hìc non tenetur Magister.

ret aquam sine Spiritu sancto ad salutem posse sufficere. De hoc etiam Amb. in primo lib. de Spiritu sancto, c. 3 : Quidam negaverunt se scire Spiritum sanctum, cùm baptizatos se dicerent baptismo Joannis, qui in advenientis Jesu, non in suo baptizavit nomine. Isti ergo, quia nec in Christi nomine, neque cum fide Spiritûs sancti baptizati fuerant, non potuerunt accipere Baptismi sacramentum, baptizati sunt ergo in nomine Christi, nec iteratum est in his baptisma, sed innovatum.

DISTINCTIO III.

QUID SIT BAPTISMUS.

1. Post hæc videndum est quid sit Baptismus, et quæ sit forma, et quando institutus, et causa institutionis. Baptismus dicitur intinctio, id est, ablutio corporis exterior, facta sub formâ verborum præscriptâ. Si enim ablutio fiat sine verbo, non est ibi sacramentum; sed accedente verbo ad elementum, fit sacramentum, non utique ipsum elementum fit sacramentum, sed ablutio facta in elemento. Unde Aug. tom. 9, tract. 80, super Joan. : Verbo Baptisma consecratur, detrahe verbum, et quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Unde est hæc tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud est virtus intùs manens. In duobus ergo consistit sacramentum Baptismi, scilicet, in verbo, et elemento. Ergo etsi alia desint quæ ad decorem sacramenti instituta sunt, non ideò minùs est verum sacramentum et sanctum, si verbum sit ibi et elementum. Nam et in hoc sacramento et in aliis quædam solent fieri ad decorem et honestatem sacramenti, quædam ad substantiam et causam sacramenti pertinentia. De substantiâ hujus sacramenti sunt verbum et elementum, cætera ad solemnitatem ejus pertinent.

De formâ Baptismi.

2. Sed quod est illud verbum, quo accedente ad elementum, fit sacramentum? Veritas te docet, Matt. ult., quæ sit hujus sacramenti forma cùm ait discipulis : *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.* Invocatio igitur Trinitatis verbum dicitur quo Baptisma consecratur; et hæc est forma verborum sub quâ traditur Baptismus. Unde Bonifacio episcopo Zacharias papa, de Cons., dist. 4, cap. *In synodo*, ait : Firmissimè præceptum est in synodo Anglorum ut quicumque sine invocatione Trinitatis mersus fuisset, quòd sacramentum regenerationis non haberet, quod omninò verum est; quòd si mersus in fontem Baptismi quis fuerit sine invocatione Trinitatis, perfectus Christianus non est, nisi in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti fuerit baptizatus. Legitur tamen in Actibus apostolorum, apostolos baptizâsse in nomine Christi : Sed in hoc nomine, ut exponit Amb., lib. 1, de Spiritu sancto, cap. 3, tota Trinitas intelligitur. Intelligitur enim cùm Christum dicis, et Pater à quo unctus est, et ipse qui unctus est, et Spiritus sanctus per quem unctus est. Unde Nicolaus Papa ad Consulta Bulgarorum : A quodam Judæo multos baptizatos asseritis, et quid inde agendum sit consulitis; hi profectò si in nomine sanctæ Trinitatis, vel in nomine Christi, sicut in Actibus apostolorum legimus, baptizantur, baptizati sunt : unum enim idemque est, ut exponit Ambrosius.

Si in nomine Patris tantùm vel Spiritûs sancti possit tradi Baptismus.

3. Hìc quæritur an Baptismus esset verus, si diceretur in nomine Patris tantùm, vel Spiritûs sancti tantùm, ut cùm dicitur in nomine Christi. Amb., ibid., videtur dicere, quòd si fide mysterium Trinitatis teneatur et una persona tantùm nominetur, plenum esse sacramentum; et, è converso, si tres nominentur et non rectè de aliquo illorum sentiatur, vacuum fieri mysterium Trinitatis. Ait enim sic : Ubi non est plenum Baptismi sacramentum, nec principium, nec species aliqua Baptismi æstimatur. Plenum autem est si Patrem et Filium et Spiritum sanctum fatearis. Si unum neges, totum subrues : et sicut si unum in sermone comprehendas, vel Patrem, vel Filium, vel Spiritum sanctum, fide autem nec Patrem nec Filium nec Spiritum sanctum abneges, plenum est fidei sacramentum; ita etiam licèt Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum dicas, et Patris, et Filii, et Spiritûs sancti minuas potestatem, vacuum est omne mysterium. Cùm enim dicitur in nomine Christi, per unitatem nominis impletum est mysterium; nec à Christi Baptismate Spiritus separatur, quia Christus baptizavit in Spiritu.

Quæstio Ambrosii.

4. Nunc consideremus utrùm sicut in Christi nomine legimus Baptismi plenum esse sacramentum, ita etiam Spiritu sancto tantùm nuncupato nihil desit ad mysterii plenitudinem. Rationem sequamur : Qui unum dixerit, Trinitatem signavit. Si Christum dicas, et Patrem à quo unctus est Filius, et ipsum qui unctus est, scilicet, Filium, et Spiritum sanctum quo unctus est designâsti. Scriptum est enim, Act. 10, *hunc esse Jesum à Nazareth, quem unxit Deus Spiritu sancto.* Et si Patrem dicas, Filium ejus et Spiritum oris ejus pariter indicas, si tamen id etiam corde comprehendas. Et si Spiritum sanctum dicas, Deum Patrem à quo procedit et Filium ejus cujus est Spiritus, nuncupâsti. Unde, ut rationi copuletur auctoritas, Dominus dicit, Act. 1 : *Vos autem baptizabimini in Spiritu sancto*, ex quo indicat nos rectè posse baptizari in Spiritu sancto.

Perstringit præmissorum intelligentiam, cum determinatione cujusdam dicti.

5. Ex his apertè intellexisti in nomine Christi verum Baptisma tradi : unde nihilominùs insinuari videtur verùm Baptisma dari posse in nomine Patris tantùm, vel Spiritûs sancti tantùm, si tamen ille qui baptizat fidem Trinitatis teneat, quæ Trinitas in quolibet horum nominum intelligitur. Si autem aliquis perversè credens, et errorem inducere intendens, unum de tribus tantùm nuncupet, non complet mysterium. Quòd verò ait, nominatis tribus vacuum esse mysterium, si baptizans minuat potestatem Patris vel Filii vel Spiritûs sancti, id est, si malè sentiat de potentiâ alicujus horum, non credens unam potentiam trium, intelligendum est hoc super eum qui non intendit nec credit baptizare; qui non tantùm caret fide, sed etiam intentionem baptizandi non habet. Qui ergo baptizat in nomine Christi, baptizat in nomine Trinitatis, quæ ibi intelligitur. Tutius est tamen tres personas ibi nominare, ut dicatur : In nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti; non in nominibus, sed in nomine, id est, in invocatione, vel in confessione Patris, et Filii, et Spiritûs sancti. Invocatur enim ibi tota Trinitas, ut invisibiliter ibi operetur per se, sicut extra visibiliter per ministerium. Si autem dicatur *in nominibus*, non est ibi sacramentum, quia non servatur forma Baptismi.

De institutione Baptismi.

6. De institutione Baptismi quando cœpit, variæ sunt æstimationes. Alii dicunt tunc esse institutum, cùm Nicodemo Christus ait, Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto*, etc. Alii dicunt institutionem Baptismi factam cùm apostolis dixit, Luc. 10 : *Ite, docete omnes gentes, batizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.* Sed hoc dixit eis post resurrectionem, præcipiens eis de vocatione gentium, quos ante passionem binos miserat ad prædicandum in Judæâ et ad baptizandum, dicens, Matth. 10 : *In viam gentium ne abieritis.* Jam ergo institutus erat Baptismus, quia baptizabant simul et prædicabant.

De formâ in quâ baptizaverunt apostoli ante passionem Christi.

7. Si verò quæritur in quâ formâ tunc baptizaverunt apostoli, sanè dici potest : In nomine Trinitatis, scilicet, in eâ formâ in quâ baptizaverunt postea gentes; quæ ante passionem potest intelligi fuisse tradita, licèt non sit scriptum. Non ergo tunc illam formam

Christus priùs tradidit, cùm ad evangelizandum gentibus misit; sed quam ante tradiderat mittens eos in Judæam, post iteravit cùm ad gentes misit. Commodiùs ergo dicitur institutio facta, quando Christus à Joanne baptizatus est in Jordane; quod dispensavit, non quia mundari voluit, cùm sine peccato fuerit, sed quia contactu mundæ carnis suæ vim regenerativam contulit aquis, ut qui postea immergeretur, invocato nomine Trinitatis, à peccatis purgaretur. Tunc ergo invocato nomine Trinitatis institutus est Baptismus Christi; in quo Trinitas, cujus mysterium ibi innotuit, interiùs hominem baptizat. (De Cons., dist. 4: *Nunquàm aqua.*)

Quare in aquâ tantùm fiat.

8. Celebratur autem hoc sacramentum tantùm in aquâ, non in alio liquore, ut ait Christus: *Nisi quis renatus*, etc. Ideòque uniformiter id fieri in aquâ præcipitur, ut intelligatur quòd sicut aqua sordes corporis ac vestis abluit, ita Baptismus maculas animæ, sordesque vitiorum emundando abstergit. Vel ideò, ut nullum inopia excusaret, quod posset fieri, si in vino vel oleo fieret, et ut communis materia baptizandi inveniretur apud omnes; quòd aqua signavit quæ de latere Christi manavit, sicut sanguis alterius sacramenti signum fuit. Non ergo in alio liquore potest consecrari Baptismus nisi in aquâ.

De immersione, quoties fieri debeat.

9. De immersione verò si quæritur quomodò fieri debeat, præcisè respondemus: Vel semel, vel ter, pro vario more Ecclesiæ. Unde Gregor., epist. 41, Leandro episcopo: De trinâ immersione Baptismi nil verius responderi potest quàm quod vosipsi sensistis; quia in unâ fide nihil officit Ecclesiæ sanctæ consuetudo diversa; quia enim in tribus subsistentiis una substantia est, reprehensibile esse nullatenùs potest infantem in Baptismo ter vel semel immergere; quia et in tribus mersionibus personarum Trinitas, et in unâ potest divinitatis singularitas designari. Nos verò qui tertiò immergimus, etiam triduanæ sepulturæ sacramentum signamus. Secundùm hoc, licet non modò ter, sed semel etiam tantùm immergere. Ibi tamen duntaxat immergere semel licet, ubi consuetudo Ecclesiæ talis existit. Si quis verò id facere incipiat ubi consuetudo talis non est, vel semel tantum mergendum asserat, reprehensibilem se constituit. Unde Haymo (1): In suo sensu abundabat Cyprianus, cùm semel mergebat in Baptismo parvulos, quia quod intelligebat, studiosè implebat bonis operibus abundando, licèt in hoc nescius delinqueret: sed quia bonis operibus abundabat, postea correptus à Deo abundavit altiori sensu, ter illos mergendo. Ecce habemus, quia deliquit qui semel mersit. Sed hoc ideò, quia aliter se habebat consuetudo illius Ecclesiæ, vel quia unam tantùm faciendam mersionem asserebat. De trinâ mersione Aug. ait, de Cons., dist. 4, c. *Postquàm:* Postquàm nos credere promisimus, tertiò capita nostra in sacro fonte demersimus; qui ordo baptizandi duplici mysterii significatione celebratur. Rectè enim tertiò immersi estis, qui accepistis Baptismum in nomine Trinitatis. Rectè tertiò immersi, quia accepistis Baptismum in nomine Christi, qui die tertiâ resurrexit à mortuis. Illa enim tertiò repetita immersio, typum dominicæ exprimit sepulturæ. Constat ergo baptizandos tertiò debere immergi; et tamen si semel tantùm immergantur, verum Baptisma accipiunt. Et qui semel immergit tantùm, non peccat nisi consuetudo Ecclesiæ obsistat, vel hoc modo tantùm debere fieri asserat.

Quando circumcisio amisit vim suam.

10. Solet etiam quæri si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione Baptismi. Ad quod dicimus in Christi morte terminata esse legalia omnia. Ex tunc ergo circumcisio perdidit vim suam, ita quòd postea non profecerit, sed potiùs obfuerit observatoribus suis. Sed usque ad oblationem veræ hostiæ potuit prodesse. Si enim ante passionem legalia finem habuissent, non eâ imminente vetus pascha cum discipulis manducâsset.

De causâ institutionis.

11. Causa verò institutionis Baptismi est innovatio mentis: ut homo qui per peccatum vetus fuerat, per gratiam Baptismi renovetur, quod fit depositione vitiorum et collatione virtutum. Sic enim fit quisque novus homo, cùm abolitis peccatis ornatur virtutibus. Abolitio peccatorum pellit fœditatem: appositio virtutum affert decorem, et hæc est res hujus sacramenti, scilicet, interior munditia.

Quæritur an Baptismus aperuit cœlum, quod non aperuit circumcisio.

12. Si quæritur utrùm Baptismus aperuit cœlum, quod non aperuit circumcisio. Dicimus quia nec Baptismus, nec circumcisio regni nobis aditum aperuit, sed hostia Salvatoris; quæ si tempore circumcisionis oblata fuisset, illius temporis homines regnum intrâssent. Res ergo hujus sacramenti justificatio est.

DISTINCTIO IV.

QUOD ALII SUSCIPIUNT SACRAMENTUM ET REM, ALII SACRAMENTUM ET NON REM, ALII REM ET NON SACRAMENTUM.

1. Hìc dicendum est aliquos suscipere sacramentum et rem sacrementi, aliquos sacramentum et non rem, aliquos rem et non sacramentum. Sacramentum et rem simul suscipiunt omnes parvuli, qui in baptismo ab originali mundantur peccato; quamvis quidam diffiteantur illis qui perituri sunt parvulis, in baptismo dimitti peccata, innitentes illi verbo Aug. in lib. de Baptis. parvul.: Sacramenta in solis electis efficiunt quod figurant; non intelligentes illud ita esse accipiendum, quia cùm in aliis efficiant sacramenta remissionem, non hoc eis faciunt ad salutem, sed solis electis. Nam quòd omnibus parvulis in baptismo remittatur peccatum per baptismum, Aug. evidenter dicit: A parvulo, inquit in Enchir., c. 43, recenter nato usque ad decrepitum senem, sicut nullus prohibetur à baptismo, ita nullus est qui non peccato moriatur in baptismo; sed parvuli tantùm originali, majores verò etiam omnibus quæ malè vivendo addiderunt ad illud quod nascendo traxerunt, nisi enormitas vitæ impediat. Aliqui quoque qui cum fide baptizantur, sacramentum et rem suscipiunt.

De fictè accedentibus.

2. Qui verò sine fide vel fictè accedunt, sacramentum, non rem, suscipiunt. Unde Hieron., Commentario ad 16 cap. Ezech., sup. eo loco: *In aquâ non est lota*: Sunt lavacra gentilium, hæreticorum; sed non lavant ad salutem. In Ecclesiâ etiam qui non plenâ fide accipiunt baptisma, non Spiritum, sed aquam suscipiunt. Aug. etiam ait, Enarratione in ps. 77, in principio: Judæis omnibus communia erant sacramenta, sed non communis omnibus erat gratia, quæ est virtus sacramentorum; ita et nunc communis est baptismus omnibus baptizatis, sed non virtus baptismi, id est, ipsa gratia. Item, in lib. de Pœnitentiæ Medicinâ, c. 2: Omnis qui jam suæ voluntatis arbiter constitutus est, cùm accedit ad sacramentum fidelium, nisi pœniteat eum veteris vitæ, novam non potest inchoare. Ab hâc pœnitentiâ, cùm baptizantur, soli parvuli immunes sunt. His aliisque testimoniis apertè ostenditur, adultis sine fide et pœnitentiâ verâ in baptismo non conferri gratiam remissionis, quia nec parvulis sine fide alienâ, qui propriam habere nequeunt, datur in baptismo remissio. Si quis ergo fictè accedit, non habens veram cordis contritionem, sacramentum sine re accipit. Videtur tamen Aug. dicere quòd etiam fictè accedenti, qui etiam habet odium fraternum, in ipso momento quo baptizatur, omnia condonentur peccata et post baptismum mox redeant. Sed non hoc asserendo dicit, imò hanc opinionem et præmissam sententiam conferendo, ait enim sic, lib.

(1) Cap. 14, super Epist. ad Rom., super illud: *Unusquisque in sensu suo abundet.*

1 de Baptismo contra Donatist., c. 12 : His qui ficto corde baptizantur, aut peccata nullatenùs dimittuntur, quia Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum ; aut in ipso temporis puncto per vim sacramenti dimissa, iterùm per fictionem replicantur ; ut etiam illud verum sit : *Quotquot in Christo baptizati estis*, etc., Galat. 3, et illud : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum*, Sapient. 1 ; ut induat eum Christum sanctitas baptismi, et exuat eum Christum pernicies fictionis. Nam redire dimissa peccata ubi fraterna charitas non est, apertè Dominus docet etiam in illo servo, à quo Dominus dimissum debitum petiit, quia ille conservo dimittere noluit. Sic non impeditur baptismi gratia quominùs omnia peccata dimittantur, etiamsi fraternum odium in ejus cui dimittuntur, animo perseveret. Solvitur enim hesternus dies, et quidquid superest ; et solvitur etiam ipsa hora momentumque ante baptismum, et in baptismo. Deinceps autem continuò reus incipit esse non solùm consequentium, sed etiam præteritorum dierum, horarum, momentorum redeuntibus omnibus quæ dimissa sunt. Hoc autem, ut prædiximus, non sub assertione dixit ; quod ostenditur ex eo quod ait in eodem libro sic : Si ad baptismum fictus accedit, dimissa sunt ei peccata, aut non sunt dimissa ; eligant quod voluerint. Ecce apertè cernis, si tamen attendis id dixisse Aug. non asserendo, sed quærendo, et aliorum opinionem referendo. Idem enim ait ibidem, paulò infra : Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cùm illa fictio veraci confessione recesserit ; quæ corde in malitià perseverante, peccatorum ablutionem non sinebat fieri. Non ergo fictè accedenti peccata dimittuntur.

Quomodò intelligatur illud : Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.

3. Quæritur ergo quomodò illud accipiatur : *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Potest dici quòd qui in Christo, id est, in Christi conformitate baptizantur, sicut moriuntur vetustati peccati, sicut Christus vetustati pœnæ, induunt Christum, quem per gratiam in habitantem habent. Potest et aliter solvi. Duobus enim modis Christum induere dicimur : vel assumptione sacramenti, vel rei perceptione. Unde Aug., lib. 5 de Bapt. contra Donat., c. 24 : Induunt homines Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando usque ad vitæ sanctificationem ; atque illud primum bonis et malis potest esse commune, hoc autem est proprium bonorum et piorum. Omnes ergo qui in Christi nomine baptizantur, Christum induunt vel secundùm sacramenti perceptionem, vel secundùm vitæ sanctificationem.

De illis qui suscipiunt rem et non sacramentum.

4. Sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem et non sacramentum. Qui enim effundunt sanguinem pro nomine Jesu, etsi non sacramentum, rem tamen accipiunt. Unde Aug., ibid., c. 22 : Quicumque non percepto regenerationis lavacro pro confessione Christi moriuntur, tantùm eis valet ad dimittenda peccata, quantùm si abluerentur sacro fonte baptismi. Audìstis quòd passio pro Christi nomine suscepta supplet vicem Baptismi. Nec tantùm passio vicem Baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum, sicut apertè docet Aug, dicens Baptismi vicem aliquando implere passionem. De latrone illo cui non baptizato dictum est, Luc. 23 : *Hodiè mecum eris in paradiso*, B. Cyprianus, in lib. 4 de Baptismo, non leve documentum assumit ; quod etiam atque etiam ego considerans, invenio non tantùm passionem pro nomine Christi, id quod Baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si fortè ad celebrandum mysterium Baptismi in angustiis temporum succurri non potest. Neque enim ille latro pro nomine Christi crucifixus est, sed pro meritis facinorum suorum ; nec quia credidit passus est, sed dùm patitur credit. Quantùm ergo fides valeat, etiam sine visibilis Baptismi sacramento ; quod Apostolus ait, Rom. 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem* ; in illo latrone declaratum est ; sed tunc impletur invisibiliter, cùm mysterium Baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis, excludit. Et Baptismus quidem potest esse ubi conversio cordis defuerit ; conversio autem cordis potest quidem inesse non percepto Baptismo ; sed contempto Baptismo non potest, nec ullo modo dicenda est conversio cordis ad Deum, cùm Dei sacramentum contemnitur. Ecce hìc habes non solùm passionem, sed etiam fidem et contritionem conferre remissionem, ubi non contemnitur sacramentum, ut in latrone illo ostenditur, qui non per passionem, sed per fidem salvatus est sine Baptismo. Sed dicunt quidam hoc retractàsse Augustinum. Retractavit quidem exemplum, in lib. 2 Retract., c. 18, sed non sententiam. Ait enim in lib. 4 : Cùm dicerem vicem Baptismi posse habere passionem, non satis idoneum posui illius latronis exemplum ; quia utrùm non fuerit baptizatus, incertum est. Constat ergo sine Baptismo aliquos justificari et salvari ; unde Amb. de Valentiniano : *Ventrem meum doleo*, ut prophetico utar eloquio, quia quem regeneraturus eram, amisi ; verùmtamen gratiam quam ille poposcit, non amisit.

Quæ videntur obviare prædictis.

5. His autem videtur obviare quod Dominus dicit, Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum cœlorum*, quod si generaliter verum est, non videntur esse vera superiùs posita. Sed illud intelligendum est de illis qui possunt et contemnunt baptizari. Vel ita intelligendum est, *nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto*, id est, ex eâ regeneratione quæ fit per aquam et Spiritum sanctum, non salvabitur. Illa autem regeneratio fit non tantùm per baptismum, sed etiam per pœnitentiam et sanguinem. Unde auctoritas dicit, ideò Apostolum pluraliter dixisse fundamentum baptismatum ; quia est baptismus in aquâ, in sanguine, in pœnitentiâ. Hoc autem non ideò dicit, quòd sacramentum Baptismi fiat nisi in aquâ, sed quia ipsius virtus, id est, sanctificatio, datur non modò per aquam, sed per sanguinem vel pœnitentiam interiùs. Ratio etiam id suadet. Si enim non valentibus credere parvulis sufficit Baptismus, multò magis sufficit fides adultis volentibus, sed non valentibus baptizari ; unde Aug. : Quæris quid sit majus, fides an aqua ? non dubito quin respondeam, fides. Si ergo quod minus est sanctificare potest, nonne quod majus est, id est, fides, de quâ Christus ait : *Qui crediderit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet.* Sed dicunt aliqui, nullum adultum in Christum credere vel charitatem habere sine baptismo, nisi sanguinem fundat pro Domino, subdita introducentes testimonia. Aug., lib. de Fide ad Petrum, c. 3, ait : Ex illo tempore quo Salvator dixit : *Nisi quis renatus fuerit*, etc., absque sacramento Baptismi, præter ejus qui in Ecclesiâ sanguinem fundunt, aliquis vitam æternam accipere non potest. Item : Nullum catechumenum quamvis in bonis operibus defunctum, vitam æternam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota sacramenta Baptismi complentur. Item, de Dogm. eccles., c. 4 : Baptizatis iter tantùm salutis esse credimus. Sed quod in his minus dixit, in aliis capitulis supra positis supplevit. Et ideò hæc sic intelligenda sunt, ut illi soli habentes tempus baptizandi excipiantur ; si enim aliquis habens fidem et charitatem voluerit baptizari, et non valet necessitate præventus, supplet Omnipotentis benignitas quod sacramento defuerat. Dùm enim solvere potest, nisi solvat, tenetur, sed quod jam non potest et tamen vult, non imputat ei Deus, qui suam potentiam sacramentis non alligavit. Quòd verò invisibilis sanctificatio sine visibili sacramento quibusdam insit, apertè Aug. tradit super Levit., dicens invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse et profuisse sine visibilibus sacramentis. Visibilem verò sanctificationem, quæ fit sacramento visibili sine invisibili, posse adesse, non posse prodesse, nec tamen visibile sacramentum ideò contemnendum est, quia contemptor ejus invisibiliter sanctificari non potest. Hinc Cornelius et qui cum eo erant, jam Spi-

ritu sanctificati baptizati sunt. Nec superflua judicanda est sanctificatio visibilis, quia invisibilis præcessit. Sine visibili ergo invisibilis sanctificatio esse potest et prodesse : visibilis autem quæ fit sacramento tenùs, sine invisibili prodesse non potest, cùm ita sit omnis illius utilitas. Simoni Mago visibilis baptismus non profuit, act. 8, quia invisibilis non affuit ; sed quibus invisibilis affuit, profuit ; nec tantùm valet fides aliena parvulo, quantùm propria adulto. Parvulis enim non sufficit fides Ecclesiæ sine sacramento, quia, si absque baptismo fuerint defuncti, etiam cùm deferuntur ad baptismum, damnabuntur, sicut multis sanctorum auctoritatibus comprobatur. Ad quod hoc unum sufficiat. Aug. ait, lib. de Fide ad Petrum, c. 7 : Firmissimè tene parvulos qui vel in uteris matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur, vel de matribus nati sine sacramento Baptismi de hoc seculo transeunt, æterno supplicio puniendos, quia etsi propriæ actionis peccata non habuerunt, originale peccatum tamen traxerunt carnali concupiscentiæ conceptione. Et sicut parvuli qui sine baptismo moriuntur, infidelium ascribuntur numero, ita qui baptizantur, fideles dicuntur, qui à fidelium consortio non separantur, cùm orat Ecclesia pro fidelibus defunctis. Fideles ergo sunt non propter virtutem, sed fidei sacramentum. Unde Aug. : Parvulorum etsi nondùm fides illa quæ etiam in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum, id est, Baptismus, fidem facit : sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur ; non rem ipsam mente annuendo, sed ipsius rei percipiendo sacramentum. (Aug., tom. 2, epist. ad Bonif., q. 22.)

Quid prosit Baptismus his qui cum fide accedunt.

6. Solet etiam quæri de illis qui jam sanctificati Spiritu cum fide et charitate ad Baptismum accedunt, quid eis conferat Baptismus. Nihil enim eis videtur præstare, cùm per fidem et contritionem jam remissis peccatis justificati sunt. Ad quod sanè dici potest eos quidem per fidem et contritionem justificatos, id est, à maculâ peccati purgatos, et à debito æternæ pœnæ absolutos ; tamen adhuc teneri satisfactione temporali, quâ pœnitentes ligantur in Ecclesiâ. Cùm autem Baptismum percipiunt, et à peccatis, si quæ interim post conversionem contraxerunt, mundantur, et ab exteriori satisfactione absolvuntur ; et adjutrix gratia omnisque virtus in eo augetur, ut verè novus homo tunc dici possit. Fomes quoque peccati in eo ampliùs debilitatur. Ideò Hier. dicit quòd fides quæ fideles facit, in aquis Baptismi datur vel nutritur : quia non habenti aliquando ibi datur, et jam habenti ut pleniùs habeat datur, sic et de aliis intelligendum est. Qui ergo mundus accedit, ibi fit mundior, et omni habenti ibi ampliùs datur. Quòd verò omnis exterior satisfactio ibi relaxetur, Ambros. ostendit super illum locum, Rom. 11 : *Sine pœnitentiâ sunt dona Dei et vocatio*, dicens (1) : Gratia Dei in Baptismo non requirit gemitum vel planctum, vel aliquod opus ; sed et omnia gratis condonat. Quod quidem de exteriori gemitu vel planctu accipiendum est. Nam sine interiore nemo adultus renovatur ; sed exteriores satisfactiones et afflictiones, scilicet, sordes pœnitentium, ibi dimittuntur. Multùm ergo confert Baptismus, etiam jam per fidem justificato ; quia accedens ad Baptismum, quasi ramus à columbâ portatur in arcam ; qui ante intùs erat judicio Dei, sed nunc etiam judicio Ecclesiæ intùs est. Cùm verò in Baptismo peccatum deleatur, et satisfactio exterior non imputetur, quæritur cur pœnalitas cui pro peccato addicti sumus non tollatur. Hoc ideò tradunt fieri sancti, quia si à pœnâ homines per Baptismum liberarentur, ipsam putarent Baptismi pretium, non æternum regnum. Ideò soluto reatu peccati, temporalis pœna tamen manet, ut illa vita studiosiùs quæratur, quæ erit à pœnis omnibus aliena. Ideò etiam manet, ut sit fideli et certandi materia, et vincendi occasio, qui non vinceret si non pugnaret, nec pugnaret si in Baptismo fieret immortalis. (Ibid., lib. 1 de summo Bono, c. 24.)

Cujus rei Baptismus, qui datur jam justo, sit sacramentum.

7. Si quæritur cujus rei Baptismus ille sit sacramentum, qui datur jam justo, dicimus sacramentum esse et rei quæ præcessit, id est, remissionis ante per fidem datæ, et remissionis temporalis pœnæ sive peccati si habetur, si quod interim committitur, et novitatis ac omnis gratiæ ibi præstitæ. Omnis etenim rei signum est, cujus causa est. Nec mireris rem aliquando præcedere sacramentum, cùm aliquando etiam longè post sequatur, ut in illis qui fictè accedunt, quibus, cùm postea pœnituerint, incipiet Baptismus prodesse ; in quibus fuit Baptismus sacramentum hujus sanctificationis quam pœnitendo habent. Sed si nunquàm pœniterent, nec à figmento recederent, cujus rei sacramentum esse Baptismus ab illis susceptus ? Potest dici : Rei quæ ibi fieret, si non eorum enormitas impediret.

Si parvulis datur in Baptismo gratia quâ possunt in majori ætate proficere.

8. Solet etiam quæri si parvulis in Baptismo datur gratia quâ, cùm tempus habuerint utendi libero arbitrio, possint benè velle et operari. De adultis enim qui dignè recipiunt sacramentum non ambigitur quin gratiam operantem et cooperantem perceperint ; quæ in vacuum eis cedit, si per liberum arbitrium post mortaliter deliquerint, qui merito peccati gratiam appositam perdunt. Unde dicuntur contumeliam Spiritui sancto facere, et ipsum à se fugare. De parvulis verò qui nondùm ratione utuntur, quæstio est an in Baptismo receperint gratiam, quâ ad majorem venientes ætatem possint velle et operari bonum. Videtur quòd non receperint, quia gratia illa charitas est, et fides quæ voluntatem præparat et adjuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et charitatem ? Si verò gratiam non receperint, quâ benè operari possunt cùm fuerint adulti ; non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in Baptismo data, nec per illam possunt modò boni esse, nisi alia addatur ; quæ si non additur, non est ex eorum culpâ, quia justificati sunt à peccato. Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in Baptismo dari in munere, non in usu, ut cùm ad majorem venerint ætatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris extinguant peccando ; et ita ex culpâ eorum est, non ex defectu gratiæ quòd mali fiunt, qui ex Dei munere valentes habere usum bonum, per liberum arbitrium renuerunt, et usum pravum elegerunt.

DISTINCTIO. V.

QUOD BAPTISMUS ÆQUÈ SANCTUS EST A BONO ET A MALO DATUS BONO VEL MALO.

1. Post hæc sciendum est sacramentum Baptismi à bonis et à malis ministris dari, sicut à bonis et à malis sumitur. Nec melior est Baptismus qui per meliorem datur, nec minùs bonus qui per minùs bonum datur, nec malus qui per malum datur, nec majus munus datur in Baptismo dato à bono, nec minus in Baptismo dato à malo, sed æquale, quia non est munus hominis, sed Dei, quod totum subditis declaratur testimoniis. August., super Joan., tractatu 5, ait : Baptismus talis est qualis ille in cujus potestate datur, non qualis est ille per cujus ministerium datur. Item, lib. 2 contra Cresconium grammaticum, c. 6 : Prorsùs fieri potest, ut aliqui verum habeant Baptismum, et non habeant veram fidem. Item, super Joan. tractatu 6 : Si inter bonos ministros cùm sit alius alio melior, non est melior Baptismus qui per meliorem datur ; nullo modo malus est qui etiam per malum datur, quia idem Baptismus datur, et ideò per ministros dispares Dei munus est æquale, quia non illorum, sed ejus est. Item, ibid., tract. 5, post medium : Cùm baptizat malus, illud quod datum est, unum est, nec impar propter impares ministros, sed par et æquale propter hoc, hic est qui baptizat. Item, ibid : Ego

(1) Tom. 4 non longè à fine commentarii ad c. 12 ad Rom.

dico, et nos dicimus omnes, quia justos oportet esse per quos baptizatur; justos oportet esse tanti judicis ministros. Sint ministri justi si volunt. Si autem noluerint esse justi qui sedent in cathedrâ Moysi, securum me facit magister meus, scilicet Christus, de quo Spiritus sanctus dicit, Joan. 1 : *Hic est qui baptizat.* Item, ibid., tract. 5, non longè à fine : Quos baptizavit Judas, Christus baptizavit. Si quos ergo baptizavit ebriosus, homicida, adulter, si Christi erat Baptismus, Christus baptizavit. Non timeo adulterum, nec ebriosum, nec homicidam, quia columbam attendo per quam mihi dicitur : *Hic est qui baptizat.* Item, super Joan. 5, in fine : Homicida dedit Baptismum Christi; quod sacramentum tam sanctum est, ut nec homicidâ ministrante polluatur. Item, in lib. de Fide ad Petrum, c. 3, versùs finem : Si in hæresi quâcumque vel schismate quisquam in nomine Patris et Filii et Spiritûs sancti Baptismi sacramentum acceperit, integrum sacramentum accepit; sed salutem, quæ virtus est sacramenti, non habebit si extra Ecclesiam catholicam ipsum sacramentum habuerit. Debet ergo ad Ecclesiam redire, non ut sacramentum Baptismi iterùm accipiat, quod nemo debet in aliquo repetere, sed ut in societate catholicâ vitam accipiat. Baptismus enim extra Ecclesiam nequit prodesse. Ibi enim cuique prodesse potest Baptismus, ubi potest prodesse eleemosyna, scilicet in Ecclesiâ. Item Isid. Romanus pontifex non hominem judicat qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam Baptismi, licèt paganus sit qui baptizat. In his perspicuè cernis Baptismum verum bonis et malis dari, et à bonis et à malis; et ipsum tamen æquè sanctum esse, et munus ejus æquale in bonis, sive à bonis, sive à malis baptizentur.

De potestate Baptismi et ministerio.

2. Quia ministerium tantùm habent, non potestatem Baptismi. Potestatem enim sibi retinuit. Quod novit Joannes cùm vidit columbam descendentem super Christum; unde August., de Cons., dist. 4, tract. sup. primum cap. Joan. : Quid noverat Joannes Baptista? Dominum. Quid non noverat? potestatem dominici Baptismi in nullum hominem à Domino transituram, sed ministerium planè transiturum; potestatem à Domino in neminem, sed ministerium in bonos et malos. Non exhorreat columba ministerium malorum; respiciat potestatem Domini. Quid facit ibi minister malus, ubi bonus est Dominus? *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat, Deus*, 1 Cor. 3. Si superbus fuerit minister, cum diabolo computatur, sed non contaminatur donum Christi; quod per illum fluit, purum est. Per lapideum canalem transit aqua ad areolas; in canali lapideo nil generatur, sed hortus fructus plurimos affert. Aug., tractatu 5 sup. Joan., post medium tractatûs 1. Habent ergo non modò boni, sed etiam mali, ministerium baptizandi, sed neuter potestatem Baptismi. Ministerium enim dedit Christus servis, sed potestatem sibi retinuit, quam si vellet poterat servis dare, ut servus daret Baptismum suum tanquàm vice suâ. Et potestatem suam constituere poterat in aliquo vel in aliquibus servis, ut tanta vis esset in Baptismo servi quanta est in Baptismo Domini; sed noluit, ne servus in servo spem poneret. Baptizat servus ut minister, baptizat Dominus tanquàm potestatem habens; quam si daret servis, ut scilicet ipsorum esset quod Domini erat, tot essent Baptismi quot servi; ut sicut dictus est baptismus Joannis, sic diceretur baptismus Petri vel Pauli. Quod ne fieret, retinuit sibi Dominus potestatem Baptismi, servis autem ministerium dedit. Si ergo servus dicit se baptizare, rectè dicit, sed tanquàm minister baptizat, et ideò non differt sive bonus sive malus baptizet. Inde etiam nemo dicit, baptismus meus, cùm tamen dicat Evangelium meum, prudentia mea, licèt sint hæc à Deo in quibus differentia est. Alius enim alio meliùs operatur in evangelizando, et alius alio prudentior est. Alius autem alio magis minùsve baptizatus sive ab inferiori sive à majori baptizetur, dici non potest.

Quæ fuit potestas Baptismi quam potuit Christus dare servis.

3. Hic quæritur quæ sit illa potestas Baptismi quam Christus sibi retinuit, et potuit dare servis. Hæc est, ut plurimi volunt, potestas dimittendi peccata in Baptismo: sed potestas dimittendi peccata quæ in Deo est, Deus est. Ideò alii dicunt hanc potestatem non potuisse dare alicui servorum, quia nulli potuit dare ut esset quod ipse est, vel ut haberet essentiam quam ipse habet, cui hoc est esse quod posse. Dicunt enim : Si hanc potentiam alicui dare potuit, potuit ei dare creaturas creare, quia non est hoc majoris potentiæ quàm illud. Ad quod dici potest quia potuit eis dare potentiam dimittendi peccata, non tamen ipsam eamdem quâ ipse potens est, sed potentiam creatam quâ servus posset dimittere peccata (1); non tamen ut auctor remissionis, sed ut minister, nec tamen sine Deo auctore; ut sicut in ministerio habet exteriùs sanctificare, ita in ministerio haberet interiùs mundare; et sicut illud facit Deo auctore, qui cum eo operatur illud exteriùs, ita interiùs mundaret Deo auctore, qui ejus verbo velut quodam ministerio uteretur. Item etiam posset Deus per aliquem creare aliqua, non per eum tanquàm auctorem, sed ministrum cum quo et in quo operaretur, sicut in bonis operibus nostris ipse operatur et nos; nec ipse tantùm nec nos tantùm, sed ipse nobiscum et in nobis; et tamen in illis agendis ministri ejus sumus, non auctores. Ita ergo potuit dare servo potestatem dimittendi peccata in Baptismo, id est, ut in mundatione interiori servus cum Domino operaretur, non servus sine Domino; nec Dominus sine servo, sed Dominus cum servo et in servo; sicut in exteriori ministerio Dominus operatur cum servo. Unde et Dominus dicitur sanctificare et servus; sed Dominus invisibili gratiâ, servus visibili sacramento, unde Aug. super Levit. : Dominus ait : *Ego Dominus qui sanctifico.* Et de Moyse etiam dictum est Exod. 19 : *Et sanctificabis eum.* Sed Moyses sanctificat visibilibus sacramentis, per ministerium; Dominus autem invisibili gratiâ, per Spiritum, ubi est totus fructus visibilium sacramentorum. Sine hâc sanctificatione visibilia sacramenta nil prosunt. Si quis hoc meliùs aperire poterit, non invideo.

DISTINCTIO VI.

QUIBUS LICEAT BAPTIZARE.

1. Nunc quibus liceat baptizare addamus. De hoc Isidorus ait, lib. de Offic. 2 : Constat Baptismum solis sacerdotibus esse traditum; ejusque ministerium nec ipsis diaconibus implere est licitum absque episcopo vel presbytero, nisi procul absentibus, ultima languoris cogat necessitas; quod etiam laicis fidelibus permittitur. Ex concilio Carthaginensi quinto. Item : Mulier, quamvis sancta, baptizare non præsumat, nisi necessitate cogente. De illis verò qui ab hæreticis baptizantur utrùm rebaptizandi sint, quæri solet. Ad quod breviter dicimus quia quicumque sit qui baptizet, si servatur forma à Christo tradita, verum baptismum dat; et ideò qui illum sumit non debet rebaptizari. Unde Beda : Sive hæreticus, sive schismaticus, sive facinorosus, quisque in confessione sanctæ Trinitatis baptizet; non valet ille qui baptizatus est à nobis Catholicis rebaptizari, ne confessio et Trinitatis invocatio videatur annullari. Item Aug. : Quamvis unum sit baptisma et hæreticorum, scilicet eorum qui in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti baptizant, et Ecclesiæ catholicæ, qui tamen foris Ecclesiam baptizantur, non sumunt ad salutem Baptismum, sed ad perniciem; habentes formam sacramenti, virtutem autem ejus abnegantes et ideò Ecclesiam non eos rebaptizat, quia in nomine Trinitatis baptizati sunt; et ipsa est forma sacramenti. Item : Rebaptizare hæreticum qui hæc sanctificationis signa perceperit, omninò peccatum est; catholicum verò, immanissimum scelus est. Ex his apertè colligitur, quòd qui etiam ab hæreticis baptizati sunt servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt; sed tantùm

(1) Hic Magister non tenetur.

impositione manûs reconciliandi, ut Spiritum sanctum accipiant, et in signum detestationis hæreticorum. Sunt tamen nonnulli doctorum, ut Cyprianus et alii quidam, qui dicere videntur ab hæreticis non posse tradi baptismum, et eos esse rebaptizandos cùm veniunt ad Ecclesiam, qui ab illis dicuntur baptizati. Sed hoc de illis verum est, qui extra formam Ecclesiæ baptizare præsumunt. Cyprianus tamen ibi à veritate deviâsse videtur, qui ait de hæretico : Quomodò sanctificare aquam potest cùm ipse immundus est, et apud quem Spiritus sanctus non est? cùm Dominus dicat in lege : *Quæcumque tetigerit immundus, immunda erunt;* quis potest dare quod ipse non habet? Hoc verò ex ignorantiâ eum dixisse Aug. innuit dicens : Martyrem Cyprianum gloriosum, qui apud hæreticos vel schismaticos datum Baptismum nolebat cognoscere, cùm eos nimis detestaretur, tanta ejus merita usque ad triumphum martyrii secuta sunt, ut et charitatis quâ excellebat luce obumbratio illa fugaretur, et si quid pugnandum erat, passionis falce tolleretur. Nec nos qui Baptismi veritatem et hæreticorum iniquitatem agnoscimus, ideò Cypriano meliores sumus, sicut nec Petro, quia gentes judaizare non cogimus.

Quòd nullus in materno utero baptizetur.

2. Hoc etiam sciendum est, quòd licèt ter immergatur propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptisma reputatur. Illud etiam ignorandum non est, quòd in materno utero nullus baptizari potest, etiamsi mater baptizetur, unde Isid., lib. de summo Bono, c. 24. Qui in maternis uteris sunt, ideò baptizari non possunt, quia qui natus adhuc secundùm Adam non est, secundùm Christum non potest renasci; neque regeneratio in eum dici potest, quem generatio non præcessit. Item Aug. ad Dardanum : Non potest quisquam renasci antequàm natus sit. Si verò opponitur de Jeremiâ et de Joanne Baptistâ, qui ab utero sanctificati leguntur, quod etiam de Jacob quidam putant, dicimus, si sanctificatio ibi accipitur interior emundatio, in miraculis divinæ potentiæ esse habendum, ut Aug. ait, ambiguè super hoc loquens. Si usque adeò, inquit, in illo puero acceleratus est usus rationis et voluntatis, ut intra materna viscera jam posset agnoscere et credere, quod in aliis parvulis expectat ætas ut possint, in miraculis habendum esse divinæ potentiæ, non ad humanæ trahendum exemplum naturæ. Nam quando voluit Deus, etiam jumentum locutum est. Idem : De Jeremiâ legitur : *Priusquàm exires de ventre, sanctificavi te;* illa tamen sanctificatio quâ efficimur templum Dei, non nisi renatorum est. *Nisi enim quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei.* Nemo autem renascitur, nisi priùs nascatur. Unde illa sanctificatio potest secundùm prædestinationem accipi. Ecce videtur dubitanter loqui, qui etiam dicit : Non dictum est quia credidit infans in utero, sed *exultavit;* nec Elisabeth dicit : Exultavit in fide, sed : *Exultavit in utero meo.* Et potuit esse hæc sanctificatio, tantæ rei à majori cognoscendæ indicium, non à parvulo cognitæ. Absque assertione de hâc sanctificatione loquitur, non definiens qualiter intelligenda sit illa sanctificatio, an sit signum futuræ rei, an veritas justificationis per Spiritum factæ. Sed melius est ut dicamus illos præter communem legem in uteris justificatos, et gratiâ præventos dimissis omnibus peccatis; quod etiam multis sanctorum testimoniis edocetur.

Si Baptismus sit verbis corruptè prolatis.

3. Quæri etiam solet si corruptè proferantur verba illa, an Baptismus sit. De hoc Zacharias Bonifacio scribit : Retulerunt mihi nuntii tui quòd fuerit sacerdos in eâdem provinciâ, qui Latinam linguam penitùs ignorabat; et dùm baptizaret, nescius Latini eloquii, infringens linguam diceret : Baptizo te in nomine Patria, et Filia, et Spiritus sancta; et propter hoc considerâsti rebaptizare. Sed si ille qui baptizavit, non errorem inducens vel hæresim, sed pro solâ ignorantiâ Romanæ locutionis, infringendo linguam baptizans dixisset, non possumus consentire ut denuò baptizentur.

Leo Papa.

4. Præterea sciendum est quòd illi de quibus nulla extant indicia inter propinquos vel domesticos vel vicinos à quibus baptizati fuisse doceantur, agendum est ut renascantur ne pereant; in quibus quod non ostenditur gestum, ratio sinit ut videatur iteratum. Conferendum eis videtur, quod collatum esse nescitur, quia non temeritas intervenit præsumptionis, ubi est diligentia pietatis.

De illo qui pro ludo immergitur.

5. Solet etiam quæri de illo qui jocans, sicut mimus, commemoratione tamen Trinitatis immergitur, utrùm baptizatus sit. Hoc autem Aug., tom. 2, epist. 23., ad Bonif., non definit, ita inquiens : Si totum ludicrè et mimicè et joculariter ageretur, utrùm approbandus esset Baptismus qui sic daretur, divinum judicium per alicujus revelationis miraculum oratione implorandum esse censerem. Videtur tamen sapientibus non fuisse baptisma, ut cùm aliqui in balneum vel in flumen merguntur in nomine Trinitatis, non est tamen baptismus, quia non intentione baptizandi illud geritur. Nam in hoc et in aliis sacramentis sicut forma est servanda, ita et intentio illud celebrandi est habenda. Illud etiam non te moveat, quod quidam non eâ fide parvulos ad Baptismum ferunt, ut per Spiritum ad vitam regenerentur æternam; sed eos putant hoc remedio temporalem accipere sanitatem; non enim propterea illi non regenerantur, quia nec ab illis hâc intentione offeruntur.

Quòd duo tempora erant in quibus baptizabantur homines.

6. Agnoscendum est etiam in baptizandis electis duo tempora esse servanda, id est, Pascha et Pentecosten, ut in sabbato Paschæ vel Pentecostes Baptismi sacramentum celebretur. Qui verò necessitate mortis vel periculi urgentur, omni tempore debent baptizari.

De responsione patrinorum.

7. Porrò cuncti ad Baptismum venientes, fidem suam profiteri debent et exponere ad quod petendum venerint ad ecclesiam. Unde etiam à baptizando quæritur : Quid venisti ad ecclesiam petere? Qui, si adultus est, pro se respondet : Fidem, id est, sacramentum fidei et doctrinam. Ita etiam per singula interrogatus, respondet se credere in Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Si autem parvulus est, non valens credere vel loqui, alius pro eo respondet. Unde Isidorus, lib. de Offic., c. 24 : Parvuli alio profitente baptizantur, qui adhuc loqui vel credere nesciunt : sicut etiam pro ægris, mutis, vel surdis alius profitetur dùm baptizantur, sic et de pœnitentibus agendum est. Si verò pro eo qui respondere potest, alius respondeat, non itidem valet, sicut dictum est. Ætatem habet, pro se loquatur. Si verò quæritur ex quo sensu pro parvulo dicatur : Credo, vel : Fidem peto, dicimus de sacramento fidei id esse intelligendum, quod respondetur petere cùm defertur ad ecclesiam, et habere fidem cùm baptizatur; ut sit sensus cùm dicitur : Fidem peto, id est, sacramentum fidei præstò sum recipere · Credo, id est, sacramentum fidei suscipio; quod est : Hic parvulus præstò est sacramentum fidei accipere. Unde Aug., epist. 23, ad Bonif. : Nihil est aliud credere quàm fidem habere : et ideò cùm respondetur credere parvulus, qui fidei nondùm effectum habet, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum, et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum. Sed adhuc quæritur ex quo sensu pro parvulo respondeatur : Credo in Deum Patrem, et in Jesum Christum, et in Spiritum sanctum. Numquid de sacramento fidei, an de fide mentis ibi agitur? Si de sacramento, cur nominatim distinguuntur personæ? Si verò de fidei affectu, quomodò verum est, cùm eâ parvulus careat? An illud facturus parvulus spondetur cùm creverit, sicut et omnibus pompis diaboli spondetur abrenuntiare, quod si non servaverit factus adultus, tenebitur ipse, vel sponsor? Sanè etiam dici potest ibi sponderi pro parvulo, qui ad majorem ætatem, si venerit, et pompis diaboli renuntiabit, et sanam fidem tenebit, cujus tunc sacramentum recipit. Hâc autem sponsione parvulus pro quo fit, tenebitur,

non sponsor, si tamen ut cautio impleatur, quantùm in se est, operam dederit, quia exigitur à patrino, ut sit diligens circa eum pro quo spondit sollicitudo. De hoc Aug. : Certissimam emisistis cautionem, quâ renuntiare pompis diaboli spopondistis.

De catechismo et exorcismo.

8. Illa autem interrogatio et responsio fidei fit in catechismo, cui additur exorcismus. Ante Baptismum enim fit catechismus et exorcismus, post catechismum sequitur exorcismus, ut ab eo qui jam fide instructus est, adversaria virtus pellatur. Exorcismus de Græco dicitur in Latinum *adjuratio; catechismus, instructio:* catechizare est instruere, ut de Symbolo ac rudimentis fidei. Exorcizare est adjurare, ut : Exi ab eo, spiritus immunde. Symbolum est signum vel collatio. Signum, quia eo fideles ab infidelibus discernuntur; collatio, quia ibi totius fidei sufficientia et integritas est collata. Catechismus et exorcismus neophytorum sunt, magisque sacramentalia quàm sacramenta dici debent. Neophytus novitius interpretatur vel rudis; et dicitur neophytus nuper ad fidem conversus, vel in disciplinâ religiosæ conversationis rudis. Hæc ergo præcedunt Baptismum, non quòd sine istis non possit esse baptismus verus, sed ut baptizandus de fide instituatur, et sciat cui debitor fiat deinceps, et diaboli potestas in eo minuatur. Unde Rabanus : Ante Baptismum, catechizandi debet in homine prævenire officium; ut fidei catechumenus accipiat rudimentum, et sciat cui debitor fiat deinceps. Item Augustinus : Parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut ab eis pellatur potestas diaboli, ne jam contendat eos subvertere, ne Baptismum consequantur. Non ergo ab infantibus creatura Dei efflatur vel exorcizatur, sed diabolus ut recedat ab homine.

DISTINCTIO VII.

DE CONFIRMATIONE.

1 Nunc de sacramento Confirmationis addendum est; de cujus virtute quæri solet. Forma enim aperta est, scilicet verba quæ dicit episcopus, cùm baptizatos in frontibus sacro signat chrismate. Hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi à summis sacerdotibus; nec tempore apostolorum ab aliis quàm ab ipsis apostolis legitur peractum, nec ab aliis quàm ab illis qui locum eorum tenent, perfici potest aut debet. Nam si aliter præsumptum fuerit, irritum habetur et vacuum, nec inter ecclesiastica reputabitur sacramenta. Licet autem presbyteris baptizatos tangere in pectore, sed non chrismate signare in fronte. Virtus autem sacramenti est donatio Spiritûs sancti ad robur, qui in Baptismo datus est ad remissionem. Unde Rabanus : A summo sacerdote per impositionem manûs Paracletus traditur baptizato, ut roboretur per Spiritum sanctum, ad prædicandum aliis illud, quod ipse in Baptismo consecutus est. Item : Omnes fideles per manûs impositionem episcoporum, post Baptismum accipere debent Spiritum sanctum, ut pleni Christiani inveniantur.

Melchiades in Epist. ad Hisp. episcopos.

2. Scitote utrumque esse magnum sacramentum, sed unum majori veneratione tenendum, sicut à majoribus datur. Ecce majus dicit sacramentum Confirmationis; sed fortè non ob majorem virtutem et utilitatem quam conferat, sed quia à dignioribus datur, et in digniore parte corporis fit, scilicet in fronte; vel fortè quia majus augmentum virtutum præstat, licèt Baptismus, plus ad remissionem valeat. Quod videtur innuere Rabanus dicens, in unctione Baptismi Spiritum sanctum descendere ad habitationem Deo consecrandam. In hâc verò, ejusdem septiformem gratiam, cum omni plenitudine sanctitatis et virtutis venire in hominem. Hoc sacramentum tantùm à jejunis accipi, et jejunis tradi debet, sicut et Baptismus, nisi aliter cogat necessitas. Nec debet iterari, sicut nec Baptismus, vel Ordo. Nulli enim sacramento facienda est injuria; quod fieri putatur, quando non iterandum iteratur. Sed utrùm aliqua vel nulla iterari possint, quæstio est. Nam de Baptismo et Ordine quòd non debeant iterari, apertè Aug. dicit : Utrumque sacramentum est, et quâdam consecratione datur, illud quidem cùm baptizatur, illud verò cùm ordinatur. Ideòque in Ecclesiâ catholicâ utrumque non licet iterari, quia neutri facienda est injuria; quod indubitanter etiam de Confirmatione tenendum est. De aliis verò utrùm iterari valeant vel debeant, postea disseremus.

DISTINCTIO VIII.

DE SACRAMENTO ALTARIS ET EUCHARISTIÆ.

1. Post sacramentum Baptismi et Confirmationis sequitur Eucharistiæ sacramentum. Per Baptismum mundamur, per Eucharistiam in bono consummamur. Baptismus æstus vitiorum extinguit, Eucharistia spiritualiter reficit. Unde excellenter Eucharistia dicitur, id est, bona gratia; quia in hoc sacramento non modò est argumentum virtutis et gratiæ, sed ille totus sumitur, qui est fons et origo totius gratiæ. Cujus figura præcessit, quando manna pluit Deus patribus in deserto, qui quotidiano cœli pascebantur alimento. Unde : *Panem angelorum manducavit homo*, Joan. 6. Sed tunc qui panem illum manducaverunt, mortui sunt. Iste verò *panis vivus, qui de cœlo descendit, vitam mundo tribuit.* Manna illud de cœlo; hoc super cœlum. Illud scatebat vermibus in diem alterum reservatum, hoc ab omni corruptione alienum. Quicumque religiosè gustaverit, corruptionem non videbit. Illud datum fuit antiquis post transitum maris Rubri, ubi submersis Ægyptiis liberati sunt Hebræi, Exod. 16. Ita hoc cœleste manna, non nisi renatis præstari debet. Panis ille corporalis populum antiquum ad terram promissionis per desertum eduxit. Hæc esca cœlestis fideles hujus seculi per desertum transeuntes in cœlum subvehit. Unde rectè viaticum appellatur, quia in viâ nos reficiens, usque in patriam deducit. Sicut ergo in mari Rubro figura Baptismi præcessit, ita in manna significatio dominici corporis. Hæc duo sacramenta demonstrata sunt ubi de latere Christi sanguis et aqua profluxerunt, quia Christus per sanguinem redemptionis, et aquam ablutionis nos redimere venit à diabolo et à peccato; sicut Israelitas per sanguinem agni paschalis ab exterminatore, et per aquam maris Rubri ab Ægyptiis liberavit. Hujus etiam sacramenti ritum Melchisedech ostendit, ubi panem et vinum Abrahæ obtulit. Unde, ut ait Ambros., de Sacramentis, lib. 4, cap. 3, intelligi datur anteriora esse sacramenta Christianorum quàm Judæorum.

De institutione sacramenti.

2. Hìc etiam alia consideranda occurrunt quatuor, scilicet, sacramentum, institutio, forma et res. Sacramentum Dominus instituit, quoniam post typicum agnum corpus et sanguinem suum discipulis in cœnâ porrexit. Unde Eusebius Emisenus : Quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis, et illaturus sideribus, necesse erat ut die cœnæ sacramentum nobis corporis et sanguinis consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium.

De formâ.

3. Forma verò est quam ipse ibidem edidit dicens : *Hoc est corpus meum*; et post : *Hic est sanguis meus.* Cùm enim hæc verba proferuntur, conversio fit panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi; reliqua ad laudem Dei dicuntur. Unde Amb., in lib. de Sacram., l. 4, c. 4 : Sermone Christi hoc conficitur sacramentum, quia sermo Christi creaturam mutat; et sic ex pane fit corpus Christi, et vinum cum aquâ in calicem missum fit sanguis consecratione verbi cœlestis. Consecratio quibus fit verbis? attende quæ sunt verba : *Accipite et comedite ex eo omnes; hoc est corpus meum*, et iterùm : *Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est sanguis meus* (Matt. 26). Per reliqua omnia quæ dicuntur, laus Deo refertur, oratio præmittitur pro populo, pro regibus. Item Aug. : Credendum est quod in illis verbis Christi sacramenta conficiantur; reliqua omnia nihil aliud sunt quàm laudes, vel obsecrationes fidelium et petitiones. Ecce quæ sit institu-

tio et forma hujus sacramenti. Ubi consideratione dignum est quare illud sacramentum post cœnam dedit discipulis. Dominus igitur Jesus ad invisibilia paternæ majestatis migraturus, celebrato cum discipulis typico pascha, quoddam memoriale eis commendare volens, sub specie panis et vini corpus et sanguinem suum ita eis tradidit, ut ostenderet legis veteris sacramenta, inter quæ præcipuum erat agni paschalis sacrificium in morte suâ terminari, ac legis novæ sacramenta substitui; in quibus excellit mysterium Eucharistiæ. Ideò etiam post alia dedit, ut hoc unum arctiùs memoriæ discipulorum infigeretur, et ab Ecclesiâ deinceps frequentaretur. Sed non exinde disciplinam sanxit in posterum, ut post alios cibos sumatur, sed potiùs à jejunis sumi oportet, sicut Apostolus docet, ut singulari reverentiâ dijudicetur, id est, discernatur ab aliis cibis, quod Dominus apostolis disponendum reliquit. Unde August., epist. 118, ad Januar.: Apparet, cùm primò acceperunt discipuli Eucharistiam, non eos accepisse jejunos; non ideò tamen calumniandum est universæ Ecclesiæ, quòd à jejunis sumitur semper. Placuit enim Spiritui sancto, ut in honore tanti sacramenti, priùs in os Christiani dominicum corpus intraret quàm alii cibi; ideò ubique mos iste servatur. Non enim quia post cibos dedit Dominus, ideò pransi vel cœnati illud accipere debent, ut illi faciebant quos Apostolus redarguit. Nam Salvator, quo vehementiùs commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit infigere cordibus, et memoriæ discipulorum, à quibus ad passionem digressurus erat. Quo autem ordine deinceps sumeretur, apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, reservavit docendum.

De sacramento et re.

4. Nunc quid ibi sacramentum sit, et quid res, videamus. Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma. Forma ergo panis et vini quæ ibi videtur, est sacramentum, id est, signum sacræ rei; quia præter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire. Tenent ergo species vocabula rerum quæ ante fuerunt, scilicet, panis et vini. Hujus autem sacramenti gemina est res: una, scilicet, contenta et significata; altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi, quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Res autem significata et non contenta est unitas Ecclesiæ in prædestinatis, vocatis, justificatis, et glorificatis. Hæc est duplex, caro Christi, et sanguis. Unde Hieron., comment. ad cap. 1 Epist. ad Ephes.: Dupliciter, inquit, intelligitur caro Christi et sanguis ejus: vel illa quæ crucifixa est et sepulta, et sanguis qui militis lanceâ effusus est; vel illa spiritualis ac divina, de quâ ipse ait, Joan. 6: *Caro mea verè est cibus, et sanguis meus verè est potus*, et: *Nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis meum sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Sunt ergo hìc tria distinguenda: unum, quod tantùm est sacramentum; alterum, quod est sacramentum et res; et tertium, quod est res et non sacramentum. Sacramentum et non res, est species visibilis panis et vini; sacramentum et res, caro Christi propria et sanguis; res et non sacramentum, mystica ejus caro. Porrò illa species visibilis, sacramentum est geminæ rei; quia utramque rem significat, et utriusque rei similitudinem gerit expressam. Nam sicut panis præ cæteris cibis corpus reficit et sustentat, et vinum hominem lætificat atque inebriat, sic caro Christi interiorem hominem plus cæteris gratiis spiritualiter reficit et saginat. Unde, ps. 22: *Calix meus inebrians, quàm præclarus est!* Habet etiam similitudinem cum re mysticâ, quæ est unitas fidelium: quia sicut et multis granis conficitur unus panis, et ex pluribus acinis vinum in unum confluit, sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat. Unde Apostolus, 1 Cor. 10: *Unus panis et unum corpus multi sumus*, etc. Unde Aug., de Blasph. Spiritûs sancti: Unus panis et unum corpus Ecclesia dicitur, pro eo quod sicut unus panis ex multis granis, et unum corpus ex multis membris componitur, sic Ecclesia ex multis fidelibus charitate copulante connectitur. Hoc mysterium pacis et unitatis nostræ Christus in suâ mensâ consecravit: qui accipit hoc mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non accipit hoc mysterium pro se, sed contra se. Cujus etiam sacramentum est corpus Christi proprium de Virgine sumptum; quia ut corpus Christi ex multis membris purissimis et immaculatis constat, ita societas ecclesiastica ex multis personis à criminali maculâ liberis consistit. In cujus rei typo facta est arca Domini de lignis sethim, quæ sunt imputribilia, et albæ spinæ similia.

DISTINCTIO IX.

DE DUOBUS MODIS MANDUCANDI.

1. Et sicut duæ sunt res illius sacramenti, etiam duo modi manducandi: unus sacramentalis scilicet, quo boni et mali edunt; alter spiritualis, quo soli boni manducant. Unde Aug., de Verbis Domini, et de Consec., dist. 2, c. *Quid est Christum*: Quid est Christum manducare? Non est hoc solùm in sacramento corpus ejus accipere: multi enim indignè accipiunt; sed in ipso manere, et habere ipsum in se manentem. Spiritualiter enim manducat, qui in unitate Christi et Ecclesiæ quam sacramentum significat, manet. Nam qui discordat à Christo, nec carnem Christi manducat, nec sanguinem bibit, etsi tantæ rei sacramentum ad judicium suî quotidiè accipiat. Spiritualem manducationem Aug., tract. 25 super Joan., distinguens à sacramentali, ait: Ut quid paras ventrem et dentem? crede, et manducâsti. Credere enim in eum, hoc est comedere panem et vinum. Qui credit in eum, manducat eum. Item, tract. 26 super Joan., et lib. de Remedio Pœnitentiæ; de Consec., dist. 2, cap. *Quomodò*: Quomodò manducatus est Christus? Quomodò ipse dicit, Joan. 6: *Qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo.* Si in me manet, et ego in eo, tunc bibit; qui verò non in me manet, nec ego in illo; et si accipit sacramentum, acquirit magnum tormentum. Item, de Consec., dist. 2: Nulli ambigendum est tunc quemquam corporis et sanguinis Domini participem fieri, quando Christi membrum efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequàm illum panem edat et calicem bibat, de hoc seculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat, quia illius sacramenti beneficio non privatur, quando ille habere hoc quod illud sacramentum signat invenitur. In illo enim sacramento corpus et sanguinem suum nobis commendavit, quod et fecit nosipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus. Item, de Sacramentis fidelium: Qui discordat à Christo non manducat carnem ejus, nec sanguinem bibit, etsi tantæ rei sacramentum ad judicium sibi quotidiè accipit.

De errore quorumdam qui dicunt à bonis tantùm corpus Christi sumi.

2. Hæc verba et alia hujusmodi, ubi de spirituali manducatione agitur, quidam obtuso corde legentes, erroris caligine involuti sunt adeò ut præsumpserint dicere corpus et sanguinem Christi à bonis tantùm sumi et non à malis. Sed indubitanter tenendum est à bonis sumi, non modò sacramentaliter, sed et spiritualiter; à malis verò tantùm sacramentaliter, id est, sub sacramento, scilicet sub specie visibili carnem Christi de virgine sumptam, et sanguinem pro nobis fusum sumi; sed non mysticam, quæ tantùm bonorum est. Quod subditis probatur testimoniis. Gregor.: Est quidem in peccatoribus et indignè sumentibus vera Christi caro, et verus sanguis; sed essentiâ, non salubri efficientiâ. Item August., de Consec., dist. 2, cap. *Quia passus*, parag. *Dominus noster*: Multi indignè accipiunt corpus Domini: de quibus Apostolus ait, 1 Cor. 11: *Qui manducat et bibit calicem Domini indignè, judicium sibi manducat et bibit.* Per quod docemur quàm sit cavendum malè accipere bonum. Ecce enim factum est malum, dùm malè accipitur bonum; si-

cut è contra Apostolo factum est bonum, cùm benè accipitur malum, scilicet cùm stimulus Satanæ patienter portatur. Ergo et mala prosunt bonis, sicut angelus Satanæ Paulo, et sancta obsunt malis; bonis sunt ad salutem, malis ad judicium. Unde qui manducat et bibit indignè, judicium sibi manducat et bibit; non quia res illa mala est, sed quia malus malè accipit quod bonum est. Idem, de Consec., dist. 2, in lib. 4 Dialogorum, super Joan. tract 26, post medium : Indignè quis sumens corpus Christi, non efficit ut quia malus est malum sit quod accipit, vel quia non ad salutem accipit, nil accipiat. Corpus enim et sanguis Domini nihilominùs erat in illis, quibus ait Apostolus : *Qui manducat indignè*, etc. His aliisque pluribus apertè ostenditur, quòd etiam à malis verum corpus Christi et sanguis sumitur; sed sacramentaliter, non spiritualiter.

De intelligentiâ quorumdam verborum ambiguorum.

3. Secundùm hos duos modos sumendi, intelligentia quorumdam verborum ambiguè dictorum distinguenda est. Ait enim Augustinus, tractatu super Joan. 6, post medium : Bonus accipit sacramentum et rem sacramenti, malus verò sacramentum, et non rem. Sacramentum hìc dicit corpus Christi proprium, de virgine natum; rem verò, spiritualem Christi carnem. Bonus ergo utramque Christi carnem accipit; malus verò tantùm sacramentum, id est, corpus Christi sub sacramento, et non rem spiritualem. Item, lib. de Baptismo contra Donatistas 5, cap. 8 : Non manducans manducat, et manducans non manducat, quia non manducans sacramentaliter, aliquando manducat spiritualiter, et è converso. Et qui manducant spiritualiter, veritatem carnis et sanguinis dicuntur sumere, quia ipsam efficientiam habent, id est, remissionem peccatorum, pro quâ videtur orari cùm dicitur : Perficiant in nobis, Domine, quæsumus, tua sacramenta quod continent, ut quod nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. Rerum veritatem dicit ipsam efficientiam, quasi dicat : Per hæc sacramenta præsta ut sicut sacramentaliter carnem Christi sumimus, ita spiritualiter sumamus. Vel petit sacerdos ut Christus qui nunc verè sub specie panis et vini sumitur, manifestâ visione, sicut in essentiâ divinitatis est, quandoque accipiatur. Constat ergo à bonis et à malis sumi corpus Christi; sed à bonis ad salutem, à malis ad perniciem. (Gregorius in homiliâ paschali.)

DISTINCTIO X.

DE HÆRESI ALIORUM QUI DICUNT CORPUS CHRISTI NON ESSE IN ALTARI NISI IN SIGNO.

1. Sunt et alii præcedentium insaniam transcendentes, qui Dei virtutem juxta modum naturalium rerum metientes, audaciùs ac periculosiùs veritati contradicunt, asserentes in altari non esse corpus Christi vel sanguinem, nec substantiam panis vel vini in substantiam carnis et sanguinis converti, sed ita Christum dixisse : *Hoc est corpus meum*, sicut Apostolus dixit : *Petra autem erat Christus.* Dicunt enim ibi esse corpus Christi tantùm in sacramento, id est, in signo, et tantùm in signo manducari à nobis. Qui errandi occasionem sumunt à verbis Veritatis, unde prima hæresis facta est in discipulis Christi : Cùm enim diceret : *Nisi quis manducaverit carnem meam, et biberit sanguinem meum, non habebit vitam æternam;* illi non intelligentes dixerunt : *Durus est hic sermo, quis potest eum audire? et abierunt retrò*, illis discedentibus instruxit duodecim qui remanserant. *Spiritus est*, inquit, *qui vivificat, caro nihil prodest; verba quæ locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Intellexisti spiritualiter? spiritus et vita sunt. Intellexisti carnaliter? etiam sic spiritus et vita sunt, sed ibi non sunt. Spiritualiter intellige quæ locutus sum. Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem effusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos; caro autem non prodest quidquam. Sunt etiam et alia, illorum insaniæ fomitem ministrantia. Ait enim Aug., super psal. 54, non longè à fine enarrationis : Donec seculum finiatur, sursùm est Dominus; sed tamen etiam hìc nobiscum est Veritas Dominus. Corpus enim in quo resurrexit, in uno loco esse oportet; veritas autem ejus ubique diffusa est. Item, ad Dardanum, epist. 57, non longè à principio : Una persona est Deus et homo; ubique per id quod est Deus, in cœlo per id quod homo est Christus. Dicit etiam, Matth. 26 : *Pauperes semper habetis vobiscum, me autem non semper habebitis.* His aliisque utuntur præfati hæretici, in assertionem sui erroris.

Determinatio præmissorum.

2. Quæ ex eâdem ratione omnia accipienda sunt, non enim verbis his negatur verum corpus Christi à fidelibus sumi vel in altari esse, sed his Veritas apostolos, et in eis nos instruxit, quòd ipsius corpus non per partes discerptum, ut putaverunt illi discipuli qui retroierunt, sed integrum, nec visibiliter in formâ humanâ, sed invisibiliter sub formâ panis et vini corpus et sanguinem nobis traderet, quem sensum August. confirmat dicens, in epistolâ ad Irenæum : Ipsum quidem, et non ipsum corpus quod videbatur, manducatur; ipsum quidem, invisibiliter; non ipsum, visibiliter. Item : Et si necesse est illud celebrari, necesse est tamen invisibiliter intelligi. Ita etiam intelligendum est corpus Christi esse in uno loco, scilicet, visibiliter in formâ humanâ, Veritas etenim ejus, id est, Divinitas, ubique est; Veritas etiam ejus, id est, verum corpus in omni altari est, ubicumque celebratur. Sic etiam illud intelligendum est : *Pauperes semper habetis vobiscum, me autem non semper habebitis*, secundùm corporalem præsentiam, scilicet, quâ cum eis conversabatur. Similiter per id quod homo est, in cœlo, scilicet, visibiliter : invisibiliter autem est in altari, quia non in formâ humanâ apparet, sed formâ panis et vini operitur. Unde et invisibilis caro ejus dicitur, quæ verè est in altari. Sed quia in specie suâ non apparet, invisibilis dicitur; ait enim Aug., in lib. Sententiarum Prosperi : Hoc est quod dicimus, quod modis omnibus approbare contendimus, sacrificium Ecclesiæ duobus confici, duobus constare; visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine; sacramento, et re sacramenti, id est, corpore Christi; sicut et Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine, cùm Christus sit verus Deus et homo, quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet, ex quibus conficitur. Conficitur autem sacrificium Ecclesiæ duobus, sacramento, et re sacramenti, id est, corpore Christi. Est ergo sacramentum, et res sacramenti, idem corpus Christi. Ecce invisibilem dixit carnem Christi, quia formâ panis operta sumitur et tractatur, idemque, ibidem, corpus Christi dixit esse sacramentum et rem; ex quo confirmatur quod supra diximus. Deinde addit quod magis movet lectorem : Caro, inquit, ejus est, quam sub formâ panis opertam, in sacramento accipimus; et sanguis ejus, quem sub vini specie ac sapore potamus, caro videlicet carnis, et sanguis sacramentum est sanguinis, carne et sanguine, utroque invisibili, intelligibili, et spirituali significatur corpus Christi visibile et palpabile, plenum gratiâ et divinâ majestate.

Quæ sit intelligentia præmissorum.

3. Attende his diligenter quia tropo quodam utitur hìc Aug., quo solent res significantes rerum sortiri vocabula quas significant. Hìc enim visibilis species panis vocatur nomine carnis, et visibilis species vini nomine sanguinis; invisibilis verò et intelligibilis dicitur caro Christi, quia secundùm illam speciem non videtur caro, sed intelligitur; ita et sanguis. Caro ergo invisibilis dicitur esse sacramentum carnis visibilis, quia species panis, secundùm quam illa non videtur caro, est sacramentum carnis visibilis, quia carne invisibili, id est, specie secundùm quam caro Christi non videtur caro, significatur corpus Christi, quod est visibile et palpabile, ubi in suâ formâ apparet. Ita et de sanguine accipi debet. Quem sensum

confirmat Aug., aperiens qualiter prædicta intelligenda sint, quia obscurè dixerat : consequenter dicens ita panem vocari corpus Christi, cùm verè sit sacramentum corporis Christi quod in cruce positum est; sicut ipsa immolatio quæ fit manibus sacerdotis, vocatur Christi passio, non rei veritate, sed significandi mysterio; et sicut sacramentum fidei dicitur fides. Satis responsum est hæreticis et objectionibus eorum qui negant verum corpus Christi in altari esse, et panem in corpus vel vinum in sanguinem mysticâ consecratione converti, dicentes : Quis audeat manducare Dominum suum? Quis etiam audeat dicere quotidiè formari corpus Christi de materiâ vel substantiâ, quæ non fuit caro Virginis?

Auctoritatibus probat verum corpus Christi esse in altari et in id panem converti.

4. Hæc et his similia objiciunt illi, in divino mysterio legem naturæ sectantes; quorum perfidiam subdita convincunt testimonia. Ait enim Veritas, Matth. 26 : *Accipite, hoc est corpus meum;* item Ambros., lib. de His qui mysteriis initiantur, cap. 9 : Si tantùm valuit sermo Eliæ, ut ignem de cœlo deponeret; non valebit tantùm sermo Christi, ut substantias mutet? De totius mundi operibus legitur quia *ipse dixit, et facta sunt*, etc. Sermo igitur, id est, Filius, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt in id mutare quod non erant? Non enim minùs est creare quàm mutare novas naturas rerum. Item, ibid. : Si ordinem quærimus, viro mixta femina generare consueverat; liquet ergo quòd præter naturæ ordinem Virgo generavit, et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est. Quid ergo hìc quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cùm præter naturam sit ipse partus ex Virgine? Item, ibid. : Ante benedictionem, alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Tu dicis : Amen, id est : Verum est. Quod sermo sonat, affectus sentiat. Item Aug., in lib. Sentent. Prosperi : In specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est, carnem et sanguinem, honoramus; nec similiter pendimus has duas species, sicut ante consecrationem pendebamus, cùm fideliter fateamur ante consecrationem panem esse et vinum, quod natura formavit; post consecrationem verò carnem Christi et sanguinem, quod benedictio consecravit. Item Ambr., lib. de Sacram., c. 4 : Panis est in altari usitatus, ante verba sacra; ubi accessit consecratio, de pane fit Christi caro. Quomodò autem potest quod panis est, esse corpus Christi? Consecratione, quæ fit sermone Christi. Item, in sermone quodam de Verbis evang. : Si tanta vis est in sermone Domini, ut incipiant esse quæ non erant; quantò magis operatorius est ut sint quæ erant, et in aliud commutentur? Et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi est post consecrationem, quia sermo Christi creaturam mutat, et sic ex pane fit corpus Christi, et vinum cum aquâ in calicem missum fit sanguis, consecratione verbi cœlestis. Item Aug. : Sicut per Spiritum sanctum vera Christi caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantiâ panis et vini idem corpus Christi et sanguis consecratur. Corpus Christi et veritas est, et figura. Veritas, dùm corpus Christi et sanguis virtute Spiritûs sancti ex panis vinique substantiâ efficitur; figura verò est id quod exteriùs sentitur. Item Eusebius Emisenus : Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo, secretâ potestate, commutat. Ex his aliisque pluribus constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse; imò integrum Christum ibi sub utrâque specie, et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti.

DISTINCTIO XI.

DE MODIS CONVERSIONIS.

1. Si autem quæritur qualis sit illa conversio : an formalis, an substantialis, vel alterius generis, definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco, quia species rerum quæ ante fuerant remanent, et sapor, et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut hæc essentialiter fiat illa. Cui sensui præmissæ auctoritates consentire videntur.

Oppositio.

2. Sed huic sententiæ sic opponitur ab aliis : Si substantia panis, inquiunt, vel vini convertitur substantialiter in corpus vel sanguinem Christi, quotidiè fit aliqua substantia corpus vel sanguis Christi, quæ ante non erat corpus; et hodiè est aliquid corpus Christi, quod heri non erat : et quotidiè augetur corpus Christi atque formatur de materiâ, de quâ conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest : quia non eâ ratione dicitur corpus Christi confici verbo cœlesti, quòd ipsum corpus in conceptu Virginis formatum deinceps formetur, sed quia substantia panis vel vini, quæ ante non fuerat corpus Christi vel sanguis, verbo cœlesti fit corpus et sanguis. Et ideò sacerdotes dicuntur conficere corpus Christi et sanguinem, quia eorum ministerio substantia panis fit caro, et substantia vini fit sanguis Christi; nec tamen aliquid additur corpori vel sanguini, nec augetur corpus Christi vel sanguis.

Augustinus in libro Sententiarum Prosperi.

3. Si verò quæris modum quo id fieri possit, breviter respondeo : Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest. Quòd ergo corpus Christi, panis mutatione in id, non augmentatur, nec sanguis ex vini conversione, ejus voluntati et potentiæ adscribatur, qui idem corpus de Virgine eduxit; fit ergo substantia illa sine ejus augmento. Nec tamen concedunt quidam quòd substantia panis aliquandò fit caro Christi, etsi fiat caro Christi : sicut farina facta est panis, et aqua facta est vinum, nec tamen dicitur : Farina est panis, et aqua vinum. Alii verò concedunt, illud quod erat panis vel vinum, post consecrationem esse corpus et sanguinem; non tamen sequitur : Panis est caro Christi, vel : Vinum est sanguis, quia substantia panis vel vini postquàm facta est caro Christi vel sanguis, non est substantia panis vel vini, sed caro et sanguis. Ideò distinguendum videtur, cùm dicitur : Substantia panis, vel id quod erat panis, modò est corpus Christi. Manens enim panis non est corpus Christi, sed mutata in id quod facta est, est corpus Christi. Nec dicimus substantiam panis vel vini materiam esse corporis vel sanguinis Domini, quia non de eâ ut de materiâ conformatur corpus; sed ipsa formatur in illud, et efficitur illud, unde Aug., in lib. de Trinit. 3, c. 4 : Corpus Christi dicimus illud, quod ex fructibus terræ acceptum, et prece mysticâ consecratum sumimus in memoriam dominicæ passionis. Quod cùm per manus hominis ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam dignum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei.

Asserunt quidam dictum panem transire in corpus Christi.

4. Quidam verò sic dicunt conversionem illam esse intelligendam, ut sub illis accidentibus, sub quibus erat priùs substantia panis et vini, post consecrationem sit substantia corporis et sanguinis; sic tamen, ut non eis afficiatur, et sic asserunt dictum panem transire in corpus Christi quia ubi erat panis, nunc est corpus Christi. Quod si est, quid ergo sit de substantiâ panis et vini? Illi dicunt vel in præjacentem materiam resolvi, vel in nihilum redigi. Alii verò putaverunt ibi substantiam panis et vini remanere, et ibidem corpus Christi esse et sanguinem, et hâc ratione dici illam substantiam fieri istam, quia ubi est hæc, est et illa, quod mirum est; et ipsam substantiam panis vel vini dicunt esse sacramentum. Sed quòd non sit ibi substantia, nisi corpus Christi et sanguis, ex prædictis et subditis apertè ostenditur. Ait enim Ambros., de Sacramentis et Allegat. : Panem istum quem sumimus in mysterio, illum intelligo utique, qui manu sancti Spiritûs formatus est in utero Virginis, et igne passionis decoctus in arâ crucis. Panis enim angelorum factus est cibus hominum.

Unde Veritas ait, Joan. 6 : *Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi;* et iterùm : *Panis quem ego dabo, caro mea est, pro mundi vitâ.* Ex his namque duabus sententiis apertè datur intelligi quia panis ille et iste, non duo, sed unus panis, una caro procul dubio unum efficitur corpus. Illud verè, illud sanè quod sumptum est de Virgine, quod resurrexit, et in cœlum ascendit. Item Greg. in Hom. paschali : Quis fidelium habere dubium possit, in ipsâ immolationis horâ ad sacerdotis vocem cœlos aperiri, in illo Christi mysterio angelorum choros adesse, summa et ima sociari, unum quid ex invisibilibus atque visibilibus fieri? Idem : Eodem momento et in cœlum rapitur ministerio angelorum consociandum corpori Christi, et ante oculos sacerdotis in altari videtur. Sicut divinitas Verbi totum implet mundum, ita multis locis illud corpus consecratur. Nec sunt tamen multa corpora Christi, sed unum corpus et unus sanguis. Ideòque sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes æqualiter corpus Christi integerrimè sumunt. Post consecrationem ergo non est ibi substantia panis vel vini, licèt species remaneant. Est enim ibi species panis et vini, sicut et sapor. Unde aliud videtur, aliud intelligitur.

Quare sub aliâ specie.

5. Sub aliâ autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus, et deinceps sumendum instituit, ut fides, scilicet, haberet meritum, quæ est de his quæ non videntur, quia fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Et ideò etiam, ne abhorreret animus quod cerneret oculus, quia non habemus in usu carnem crudam comedere, et sanguinem bibere. Quia ergo Christum vorari dentibus fas non est, in mysterio carnem et sanguinem nobis commendavit. Et etiam ideò, ne ab incredulis religioni christianæ insultaretur. Unde August. de Cons., dist. 2, c. *Sub figurâ :* Nihil rationabilius, quàm ut sanguinis similitudinem sumamus; ut et ita veritas non desit, et ridiculum nullum fiat à paganis, quòd cruorem occisi hominis bibamus. Ne ergo hoc fieret, et ne veluti quidam horror etiam cruoris nobis esset, in similitudinem accipimus sacramentum. Ex præmissis jam liquet, quare sub aliâ specie, et quare sub istâ hoc sacramentum Dominus celebraverit, et celebrari à nobis instituerit.

Quare sub duplici specie.

6. Sed quare sub duplici specie sumitur, cùm sub alterutrâ totus sit Christus? Ut ostenderetur totam humanam naturam assumpsisse, ut totam redimeret. Panis enim ad carnem refertur, vinum ad animam, quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes animæ à physicis esse dicitur. Ideò ergo in duabus speciebus celebratur, ut animæ et carnis susceptio in Christo, et utriusque liberatio in nobis significetur. Valet enim ad tuitionem corporis et animæ quod percipimus, ut ait Ambros. commentario ad caput 10 Epist. prioris, ad Hebræos, quia caro Christi pro salute corporis sanguis verò pro animâ nostrâ offertur, sicut præfiguravit Moyses. Caro, inquit, pro corpore nostro offertur, sanguis pro animâ; sed tamen sub utrâque specie sumitur; quod ad utramque valet, quia sub utrâque sumitur Christus. Sed si in alterâ tantùm sumeretur, ad alterius tantùm, id est, animæ vel corporis, non utriusque pariter tuitionem valere significaretur. Sub utrâque specie tamen totus sumitur Christus; nec plus sub utrâque, nec minùs sub alterâ tantùm sumitur. Eadem enim ratio est (ut ait Hilarius, de Cons., dist. 2, c. *Ubi pars est*) in corpore Christi, quæ in manna præcessit. De quo dicitur, Exod. 16 : *Qui plus collegerat, non habuit ampliùs; nec qui minùs paraverat habuit minùs.* Et licè, sub utrâque specie sumatur totus Christus, tamen non fit conversio panis nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem. Nec debent dici duo sacramenta, sed unum, quia sub utrâque specie idem sumitur. Neque debet iterari sacramentum, quia benedictio non repetitur super speciem eamdem. Neque aliæ substantiæ in sacrificium veritatis offerri debent, quia de aliis non potest consecrari corpus Christi vel sanguis.

Quare aqua admisceatur.

7. Aqua verò admiscenda est vino, quia aqua populum signat, qui per Christi passionem redemptus est. Calix ergo dominicus, juxta canonum præceptum, aquâ in vino mixtus debet offerri, quia videmus in aquâ populum intelligi, in vino ostendi sanguinem Christi. Cùm ergo in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credit copulatur, quæ copulatio aquæ et vini sic miscetur in calice Christi, ut mixtio illa non possit separari. Nam si vinum quis tantùm offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis.

Julius papa.

8. Si verò quæritur an irritum sit quod geritur, si aqua prætermittatur, audi quod sequitur in eodem canone : Non potest, inquit, calix Domini esse aqua sola, aut vinum solum, nisi utrumque misceatur. Item Cyprianus, de Cons. dist. 2, *Non debes*, et c. *Sicut in sanctific.* : Calix Domini non est aqua sola, aut vinum solum, nisi utrumque misceatur; sicut nec corpus Domini potest esse farina sola, nec aqua sola, nisi utrumque fuerit adunatum, et panis unius compage solidatum. Si quis tamen non intendens introducere hæresim, oblivione vel ignorantiâ aquam prætermiserit, non videtur esse irritum sacramentum; sed ille graviter est corripiendus. Nam et Græcorum Ecclesia non apponere aquam dicitur. Quod etiam ex dictis Cypriani videtur posse colligi; ait enim, de Cons. dist. 2, c. *Et Scriptura :* Si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc servaverit, quod nos Dominus facere et exemplo et magisterio docuit, potest simplicitati ejus indulgentiâ Domini venia concedi. Nobis verò non potest ignosci, qui nunc à Domino instructi sumus ut calicem Domini cum vino mixtum, secundùm quod Dominus obtulit, offeramus. Et hoc videtur, quòd si quis simpliciter vel ignoranter vinum offerat sine aquâ, sacramentum conficiat. Aqua verò nullatenùs sine vino potest offerri in sacrificio, nec panis nisi de frumento; nec granum frumenti, nisi redactum fuerit in panem; quia Christus et panem se dicit, et grano frumenti se comparat. Quod ergo supra dictum est, non posse vinum solum offerri, determinari oportet : recipit enim exceptionem. Non potest, nisi simpliciter vel ignoranter fiat; vel non potest, id est, non debet. Quibusdam tamen videtur hoc generaliter verum. Colligitur etiam ex prædictis, quòd Christus vinum aquâ mixtum dedit discipulis. Corpus verò tale dedit, quale tunc habuit, id est, mortale et passibile. Nunc verò sumitur à nobis immortale et impassibile; nec tamen majorem habet efficientiam. Eucharistia quoque intincta non debet dari populo pro supplemento communionis, quia non legitur Christus alicui discipulorum præbuisse panem intinctum nisi Judæ. Tunc verò non accepit Judas corpus Christi, sed tantùm panem; corpus verò et sanguinem Christi ante cum aliis discipulis perceperat.

DISTINCTIO XII.

UBI ILLA ACCIDENTIA FUNDANTUR.

1. Si autem quæritur de accidentibus quæ remanent, id est, de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur, potiùs mihi videtur fatendum existere sine subjecto, quàm esse in subjecto, quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis dominici, quæ non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in judicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustûs fideique suffragium; quibus corpus Christi habens formam et naturam suam tegitur.

De fractione et partitione.

2. Solet etiam quæri de fractione et partitione quæ ibi videtur fieri, utrùm vera sit; et si ibi vera fractio est, cujus rei sit, vel in quâ re fiat. Cùmque non sit ibi alia substantia quàm Christi, si in aliquâ substantiâ est

illa fractio, in corpore Christi videtur esse. Sed è contra, cùm ipsum corpus incorruptibile sit (quia immortale et impassibile), in ipso non posse esse videtur. Nam et Christus redarguit carnalem sensum discipulorum, qui putabant carnem Christi sicut aliam in partes dividendam, et morsibus dilacerandam. Ideò quibusdam placet quòd non sit ibi fractio sicut videtur; sed dicitur frangi, quia videtur frangi. Quibus objicitur quod ait Ambros.: Nihil falsi putandum est in sacrificio veritatis; vel sicut fit in magorum præstigiis, ubi delusione quâdam falluntur oculi, ut videant esse quod non est. Ad hoc illi dicunt: Non fallit nos visus, nec fallitur; quod esset, si crederetur ita frangi, ut videtur. Nec illusio est, quia ad utilitatem fidei, non ad deceptionem, ita fit; sicut et Christus se ostendit duobus discipulis in viâ in specie peregrini; nec in eo tamen talis forma erat, sed oculi eorum tenebantur ne eum agnoscerent.

Aliorum opinio.

3. Alii verò dicunt quòd sicut ibi species panis est, et non est ibi res cujus vel in quâ sit illa species; ita est ibi fractio quæ non fit in aliquâ re, quia nihil ibi frangitur; quod mirabiliter Dei potentiâ fieri dicunt, ut ibi sit fractio, ubi nihil frangitur.

Aliorum opinio.

4. Alii tradunt corpus Christi essentialiter frangi et dividi, et tamen integrum et incorruptibile existere. Quod se colligere asserunt ex confessione Berengarii, qui confessus est coram Nicolao papâ et pluribus episcopis panem et vinum quæ in altari ponuntur, post consecrationem non solùm sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Christi esse; et sensualiter non solùm sub sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi, et fidelium dentibus atteri.

Sententia probabilior.

5. Sed quia corpus Christi incorruptibile est, sanè dici potest fractio illa et partitio non in substantiâ corporis, sed in formâ panis sacramentaliter fieri, ut vera fractio et partitio sit ibi, quæ fit non in substantiâ corporis, sed in sacramento, id est, specie. Ne autem mireris vel insultes si accidentia videantur frangi, cùm ibi sint sine subjecto; licèt quidam asserant ea fundari in aere. Est ibi vera fractio et partitio, quæ fit in pane, id est, in formâ panis. Unde Apostolus ait, 1 Cor. 10: *Panis quem frangimus*, quia forma panis ibi frangitur, et in partes dividitur, Christus verò integer manet, et totus est in singulis. Unde Aug., in sermone de Verbis Evangelii: Quando Christus manducatur, vita manducatur. Sed quis audeat manducare Dominum suum? et tamen Veritas invitans nos ad manducandum ait, Joan. 6: *Qui manducat me, vivit propter me.* Nec occiditur Christus ut manducetur, sed mortuos vivificat; quando manducatur, reficit, non deficit; vivit manducatus, quia surrexit occisus; nec quando manducamus, partes de illo facimus, et quidem in sacramento sic fit. Item, de Consecr., dist. 2: Nôrunt fideles quomodò manducent carnem Christi; unusquisque accipit partem suam: unde et ipsa gratia partes vocantur. Per partes manducatur, et manet integer totus; per partes manducatur in sacramento, et manet integer totus in cœlo, manet integer totus in corde tuo. Ideò ista dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, et aliud intelligitur: videtur panis et calix, quod et oculi renuntiant; quod autem fides instruenda postulat, panis est corpus Christi, calix est sanguis. Ex his datur intelligi quòd fractio et partes quæ ibi videntur fieri, in sacramento fiunt, id est, in specie visibili. Ideòque illa Berengarii verba ita distinguenda sunt, ut sensualiter non modò in sacramento, sed in veritate dicatur corpus Christi tractari manibus sacerdotum; frangi verò et atteri dentibus, verè quidem, sed in sacramento tantùm. Vera ergo est ibi attritio et partitio; sed in singulis partibus totus est Christus. Unde Hieron., in sermone quodam, et habetur de Consecr., dist. 2, c. *Singuli accipiunt*: Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est; nec per singulas minuitur, sed integrum se præbet in singulis. Item Hilarius: Ubi pars est corporis, ibi est et totum.

Quid illæ partes significent.

6. Quid autem partes illæ significent, Sergius papa tradit, inquiens, de Consecr., dist. 2, c. *Triforme*: Triforme est corpus Christi. Pars oblata, in calicem missa, corpus Christi quod jam surrexit, monstrat; pars comesta, ambulantem adhuc super terram; pars in altari usque ad finem missæ remanens, corpus jacens in sepulcro significat, quia usque in finem seculi corpora sanctorum in sepulcris erunt. Et sicut partes illæ mysticam tenent significationem, ita etiam et fractio, passionis Christi et mortis est repræsentatio, unde ipse ait, Luc. 22: *Hoc facite in meam commemorationem*, id est, in memoriam passionis et mortis meæ. Nam, ut ait Ambros., de Consecr., dist. 2, c. *Non iste*, quia in morte Christi liberati sumus, hujus in edendo et bibendo carnem et sanguinem, memores esse debemus. Sed caveat quisque ne indignè percipiat, quia judicium sibi manducat. Non enim est iste panis qui vadit in corpus, sed panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit. Sic ergo vive, ut quotidiè merearis accipere, nec accedas indignus. Indignus est, qui aliter celebrat mysterium quàm Christus tradidit, vel qui habens mortale peccatum accedit. Ergo etsi sint peccata quotidiana, ut non sint mortifera, antequàm accedas dimitte debitoribus tuis. Si dimittis, dimittetur tibi; et sic securus accede. Panis enim salutaris est, non venenum. Si ita accedis, spiritualiter manducas. Spiritualiter enim manducat, qui innocentiam ad altare portat.

Si illud sit sacrificium, et si sæpiùs immoletur Christus.

7. Post hæc quæritur si quod gerit sacerdos propriè dicatur sacrificium vel immolatio, et si Christus quotidiè immoletur, vel semel tantùm immolatus sit. Ad hoc breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur à sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repræsentatio veri sacrificii et sanctæ immolationis factæ in arâ crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est, ibique immolatus est in semetipso; quotidiè autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel. Unde Aug., super psal. 20: Certum habemus quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, etc.; tamen ne obliviscamur quod semel factum est, in memoriâ nostrâ omni anno fit, scilicet, quoties pascha celebratur. Numquid quoties Christus occiditur? sed tantùm anniversaria recordatio repræsentat quod olim factum est, et sic nos facit moveri, tanquàm videamus Dominum in cruce. Item in lib. Sententiarum Prosperi: Semel immolatus Christus in semetipso, et tamen quotidiè immolatur in sacramento. Quod sic intelligendum, quia in manifestatione corporis et distinctione membrorum semel tantùm in cruce pependit, offerens se Deo Patri hostiam redemptionis efficacem, eorum, scilicet, quos prædestinavit. Item Ambrosius, super Epist. ad Hebr.: In Christo semel oblata est hostia ad salutem potens, quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus? Etsi quotidiè offeramus, ad recordationem ejus mortis fit; et una est hostia, non multæ. Quomodò una, et non multæ? quia semel immolatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius; idipsum, et semper idipsum offertur, proinde hoc idem est, sacrificium; alioquin dicetur, quoniam in multis locis offertur: Multi sunt Christi; non, sed unus ubique est Christus, et hìc plenus existens, et illic plenus: sicut quod ubique offertur unum est corpus, ita et unum sacrificium. Christus hostiam obtulit; ipsam offerimus et nunc, sed quod nos agimus, recordatio est sacrificii. Nec causa suæ infirmitatis repetitur, quia perficit hominem, sed nostræ, quia quotidiè peccamus. Ex his colligitur esse sacrificium et dici quod agitur in altari; et Christum semel oblatum, et quotidiè offerri, sed aliter tunc, aliter nunc. Et etiam quæ sit virtus hujus sacramenti

ostenditur : remissio, scilicet, peccatorum venialium, et perfectio virtutis.

De causâ institutionis.

8. Institutum est enim hoc sacramentum duabus de causis. In augmentum virtutis, scilicet, charitatis, et in medicinam quotidianæ infirmitatis; unde Ambros., lib. de Sacram., l. 4, c. 6 : Si quoties effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere, qui semper pecco, debeo semper habere medicinam. Item August., ad Januar., ibid. : Iteratur quotidiè hæc oblatio, licèt Christus semel sit passus, quia quotidiè peccamus peccatis, sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest. Et quia quotidiè labimur, quotidiè Christus mysticè immolatur pro nobis. Dedit enim nobis hoc sacramentum salutis, ut quia nos quotidiè peccamus, et ille jam mori non potest, per hoc sacramentum remissionem consequamur. Quotidiè comeditur ipse et bibitur in veritate, sed integer et vivus manet. Item : Mysterium fidei dicitur, quia credere debes quòd ibi salus nostra consistat. Si autem quæratur utrum quotidiè communicandum sit, audi quid inde tradit August., lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, c. 53 : Quotidiè, inquit, Eucharistiam accipere, nec laudo, nec vitupero; omnibus tamen dominicis diebus communicandum hortor. Si tamen mens in affectu peccandi est, gravari magis dico Eucharistiæ perceptione, quàm purificari. Et licèt quis peccato mordeatur, si peccandi tamen de cætero non habeat voluntatem, et satisfaciat lacrymis et orationibus, accedat securus : sed hoc de illo dico quem mortalia peccata non gravant. Si non frequentiùs, saltem ter in anno homines communicent, nisi fortè quis criminalibus impediatur : in Paschâ, scilicet, et Pentecoste, et in Natali. Omnes ergo communicent, qui noluerint carere ecclesiasticis liminibus. (Fabianus papa, de Consecr., dist. 2, c. *Si non.*)

DISTINCTIO XIII.

SI HÆRETICI ET EXCOMMUNICATI HOC SACRAMENTUM CONFICIANT.

1. Solet etiam quæri utrùm pravi sacerdotes hoc sacramentum conficere queant. Ad quod dici potest quòd aliqui, licèt sint pravi, consecrant verè, scilicet, qui intùs sunt nomine et sacramento, etsi non vitâ; quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris; unde August., in lib. de Corpore Domini : Intra catholicam Ecclesiam, in mysterio corporis et sanguinis Domini, nihil à bono majus, nihil à malo minùs perficitur sacerdote; quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur Creatoris, et virtute Spiritûs sancti. Credendum est enim quòd in verbis Christi sacramenta conficiantur. Sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum suam efficit carnem et sanguinem. Item Gregor. : Putant quidam communionem corporis minùs esse sanctificatam, si illorum fiat officio quorum vita eorum oculis videtur ignobilis. Heu! in quem magnum laqueum incidunt, ut divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credant, cùm unus idemque Spiritus sanctus in totâ Ecclesiâ invisibiliter ea mysteria et operando sanctificet, et sanctificando benedicat! Mysterium ideò dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispensationem; sacrificium verò, quasi sacrum factum, quia prece mysticâ consecratur pro nobis in memoriam dominicæ passionis. Sacramentum est in aliquâ celebratione, cùm res ita re fit, ut aliquid significatæ rei accipiamus. Sacramenta sunt Baptisma, Chrisma, Corpus Christi; quæ ideò sacramenta dicuntur, quia sub tegumento visibilium rerum divina virtus secretiùs salutem eorumdem sacramentorum operatur. Unde à secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur. Panis et calicis sacramentum Græcè *Eucharistia* dicitur, Latinè *bona gratia* interpretatur : et quid melius corpore et sanguine Christi! Sive ergo per bonos, sive per malos ministros inter Ecclesiam dispensetur, sacramentum tamen est, quia Spiritus sanctus vivificat; nec bonorum dispensatorum meritis ampliatur, nec malorum attenuatur. Hoc de corpore Domini, hoc et de Baptismate et Chrismate dicendum est et tenendum; quia virtus divina secretiùs operatur in eis, et divina solummodò est hæc virtus sive potestas, non humanæ efficaciæ. Illi verò qui excommunicati sunt, vel de hæresi manifestè notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere, licèt sacerdotes sint, quia nemo dicit in ipsâ consecratione : Offero, sed : Offerimus, quasi ex personâ Ecclesiæ. Et ideò cùm alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur. Quod etiam Aug., in serm. de Corp. Christi, tradere videtur dicens : Recolite nomen, et advertite veritatem. Missa enim dicitur, eo quòd cœlestis nuntius ad consecrandum vivificum corpus adveniat, juxta dictum sacerdotis dicentis : *Omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum*, etc. Idcircò nisi angelus venerit, missa nequaquàm jure vocari potest. Numquid enim si hoc mysterium hæreticus ausus fuerit usurpare, angelum de cœlo mittit Deus oblationem ejus consecrare? maximè cùm eisdem per prophetam comminatus sit dicens : *Maledicam benedictionibus vestris.* Quòd si benedictionibus eorum se asserit maledicturam Veritas, quid erit de hostiâ? Ergo dicemus illam posse benedici ab illo, quem scimus à Deo fore maledictum cum suâ benedictione? Si enim Deus maledixerit benedictionibus hæreticorum, et schismaticus benedixerit, quis eorum prævalebit? Numquid benedictio maledicti ad nihilum poterit redigere verba verissima comminantis Dei? Ex his colligitur quòd hæreticus à catholicâ Ecclesiâ præcisus, nequeat hoc sacramentum conficere; quia sancti angeli, qui hujus mysterii celebrationi assistunt, tunc non adsunt, quando hæreticus vel schismaticus hoc mysterium temerariè celebrare præsumit. Non enim dubitari licet, ubi corporis dominici et sanguinis mysteria geruntur, supernorum civium adesse conventus. In hujus autem mysterii expletione, sicut formam servari, ita ordinem haberi, scilicet, ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi oportet, ut illud facere intendat. Sed si non credit de illo mysterio sicut veritas habet, numquid potest intendere illud conficere? et si non intendit, numquid conficit? Aliqui dicunt etiam, non rectè de illo mysterio sentientes, posse intendere, non quidem illud conficere, quod jam esset rectè credere, sed id agere quod geritur ab aliis dùm conficitur, et sic adhibetur intentio, et si intentio dicatur deesse conficiendi illud mysterium, tamen ex quo intendit ea dicere et agere quæ ab aliis geruntur, impletur mysterium. Illud etiam sanè dici potest, quòd à brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus, vel quid manducat? Deus novit hoc. De hoc cœlesti mysterio aliqua perstrinximus, à Catholicis fideliter tenenda. Qui enim his contradicit, hæreticus judicatur.

Quid faciat hæreticum, et quid sit hæreticus.

2. Ne autem ignores quid faciat hæreticum, vel quid sit hæreticus, audi breviter quid inde sancti doctores tradant. Hilar. ait : Extiterunt plures qui cœlestium verborum simplicitatem, non veritatis ipsius absolutionem susceperunt, aliter interpretantes quàm dictorum virtus postularet. De intelligentiâ enim hæresis, non de Scripturâ est; et sensus, non sermo, fit crimen. Idem in lib. 8 : Intelligentiæ sensus in crimine est. Hieron. dicit quòd ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Augustinus definiens quid sit hæreticus, ait : Hæreticus est qui alicujus temporalis commodi, et maximè gloriæ principatûsque sui gratiâ falsas ac novas opiniones gignit vel sequitur.

DISTINCTIO XIV.

DE PŒNITENTIA.

1. Post hæc, de Pœnitentiâ agendum est. Pœnitentia longè positis à Deo necessaria est, ut propinquent. Est enim, ut ait Hieron., secunda tabula post naufragium, quia si quis vestem innocentiæ in Baptismo perceptam peccando corruperit, Pœnitentiæ remedio reparare potest. Prima tabula est Baptismus, ubi de-

ponitur vetus homo, et induitur novus; secunda, Pœnitentia, quâ post lapsum resurgimus, dùm vetustas reversa repellitur, et novitas perdita resumitur. Post Baptismum prolapsi per Pœnitentiam renovari valent, sed non per Baptismum. Licet homini sæpiùs pœnitere, sed non baptizari. Baptismus tantùm est sacramentum; sed Pœnitentia dicitur et sacramentum, et virtus mentis. Est enim Pœnitentia interior, et est exterior. Exterior, sacramentum est; interior, virtus mentis est; et utraque causa salutis est et justificationis. Utrùm verò omnis exterior pœnitentia sit sacramentum, vel si non omnis, quæ hoc nomine censenda sit, consequenter investigabimus. A pœnitentiâ cœpit Joannis prædicatio dicentis : *Pœnitentiam agite; appropinquabit enim regnum cœlorum.* Quod autem præco docuit, illud post Veritas prædicavit, exordium sumens sermonis à pœnitentiâ. Pœnitentia dicitur à puniendo, quâ quis punit illicita quæ commisit. Pœnitentiæ virtus timore concipitur. Unde Isaias : *A timore tuo, Domine, concepimus, et peperimus Spiritum salutis.* Est autem pœnitentia, ut ait Amb., mala præterita plangere, et plangenda iterùm non committere. Item Gregor. : Pœnitere est anteacta peccata deflere, et flenda non committere. Nam qui sic alia deplorat, ut alia tamen committat, adhuc pœnitentiam agere aut ignorat, aut dissimulat. Quid enim prodest si peccata luxuriæ quis defleat, et adhuc avaritiæ æstibus anhelat? His verbis quidam vehementiùs inhærentes, contendunt verè pœnitentem ultra non posse peccare damnabiliter; et si graviter peccaverit, veram non præcessisse pœnitentiam. Quod etiam aliis muniunt testimoniis. Ait enim Isidor. : Irrisor est et non pœnitens qui adhuc agit quod pœnitet; nec videtur Deum poscere subditus, sed subsannare superbus. Canis reversus ad vomitum, et pœnitens ad peccatum. Multi lacrymas indesinenter fundunt, et peccare non desinunt. Quosdam accipere lacrymas ad pœnitentiam cerno, et affectum pœnitentiæ non habere; quia inconstantiâ mentis nunc recordatione peccati lacrymas fundunt, nunc reviviscente usu, ea quæ fleverunt iterando. Isaias de peccatoribus dicit : *Lavamini, mundi estote.* Lavatur et mundus est qui et præterita plangit, et flenda iterùm non committit. Lavatur, et non est mundus qui plangit quæ gessit, nec deserit, et post lacrymas ea quæ defleverat repetit. Item Aug. : Inanis est pœnitentia, quam sequens culpa coinquinat. Nihil prosunt lamenta, si replicantur peccata. Nihil valet veniam à malis poscere, et mala denuò iterare. Item Greg. : Qui commissa plangit, nec tamen deserit, pœnæ graviori se subjicit. Item Amb. : Reperiuntur qui sæpiùs agendam pœnitentiam putant; qui luxuriantur in Christo : nam si verè pœnitentiam in Christo agerent, iterandum postea non putarent; quia sicut unum Baptisma, ita est una Pœnitentia. His aliisque pluribus utuntur in assertionem suæ opinionis. Sed Ambros. dicit : Hæc vera pœnitentia est, cessare à peccato. Et iterùm : Magni profectûs est renuntiâsse errori. Imbutos enim vitiis animos exuere atque emendare, virtutis est perfectæ et cœlestis gratiæ; et ideò sanè ita definiri potest : Pœnitentia est virtus vel gratia quâ commissa mala cum emendationis proposito plangimus et odimus, et plangenda ulteriùs committere nolumus, quia pœnitentia vera, est in animo dolere, et odire vitia. Unde illa verba præmissa, pœnitere est anteacta deflere, et flenda non committere; rectè sic accipi possunt, ut non ad diversa tempora, sed ad idem referantur : ut scilicet tempore quo deflet commissa mala, non committat voluntate vel opere flenda, quod innuitur ex verbis consequentibus, nam qui sic alia deplorat, etc. Hinc Aug. ait : Cavendum est ne quis existimet nefanda illa crimina (qualia qui agunt, regnum Dei non possidebunt) quotidiè perpetranda, et eleemosynis redimenda. In melius est enim vita mutanda, et per eleemosynas de peccatis præteritis propitiandus est Deus, non ad hoc emendus quodammodò, ut ea semper liceat impunè committere. Nemini enim dedit laxamentum peccandi, etsi miserando deleat commissa peccata, si non satisfactio congrua negligatur. Item Pius papa : Nihil prodest homini jejunare et orare, et alia religionis opera agere, nisi mens ab iniquitate revocetur. Qui ergo à malis sic mentem revocat, ut commissa plangat, et plangenda committere non velit, nec satisfacere negligit, verè pœnitet. Nec ideò non est vera pœnitentia, quia fortè post non de proposito, sed casu, vel infirmitate, peccabit. Ille autem irrisor est et non pœnitens, qui sic commissa plangit, ut plangenda voluntate vel opere committere non desinat. Ille etiam qui post lacrymas repetit quæ flevit, lavatur ad tempus, sed mundus non est, id est, illa munditia non est ei sufficiens ad salutem, quia est momentanea, non perseverans. Item illud : Inanis est pœnitentia quam sequens culpa coinquinat, sic intelligendum est : Inanis est, scilicet carens fructu illius pœnitentiæ quam sequens culpa inquinat. Illius enim fructus est vitatio gehennæ, et adeptio gloriæ. Mortificantur enim illa pœnitentia et alia anteacta bona per sequens peccatum, ut non sortiantur mercedem, quam meruerunt cùm fierent, et quam haberent si peccatum non succederet. Sed et si de peccato succedenti pœnitentia agatur, et pœnitentia quæ præcessit, et alia anteacta bona reviviscunt; sed illa tantùm quæ ex charitate prodierunt : Illa enim sola viva sunt, quæ ex charitate fiunt. Ideòque si per sequentia peccata mortificantur, per subsequentem pœnitentiam reviviscere possunt. Quæ verò sine charitate fiunt, mortua et inania generantur; et ideò per pœnitentiam reviviscere non valent. Similiter intelligendum est illud, nihil prosunt lamenta, etc.; et illud, nihil valet, etc. Si enim replicentur peccata, nihil valet ad salutem vel ad veniam in fine præcedens lamentum, quia nihil relinquitur de vitæ munditiâ : quia aut peccata dimissa redeunt, ut quibusdam placet, cùm replicantur; vel si non redeunt, eis tamen deletis propter ingratitudinem ita reus et immundus constituitur, cùm adhuc in expiandis implicatur, ac si jam deleta redirent. De hoc tamen, scilicet an peccata redeant, post pleniùs agemus. Similiter nihil valet ad salutem obtinendam, vel ad munditiam vitæ habendam, veniam de malefactis poscere, et malefacta denuò iterare. Ita etiam intelligendum est illud quod idem August., alibi ait : Pœnitentia est quædam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commisisse. Et infra : Quotidiè dolendum est de peccato, quod declarat ipsa dictionis virtus. Pœnitere enim est pœnam tenere ut semper puniat in se ulciscendo, quod commisit peccando. Ille autem pœnam tenet, qui semper vindicat quod commisisse se dolet. Pœnitentia ergo est vindicta semper puniens in se quod dolet commisisse. Quid restat nobis, nisi dolere in vitâ? Ubi enim dolor finitur, deficit et pœnitentia. Si verò pœnitentia finitur, quid relinquitur de veniâ? Tamdiù gaudeat et speret de gratiâ, quamdiù sustentatur à pœnitentiâ. Dicit enim Dominus : *Vade et ampliùs noli peccare;* non dixit, ne pecces, sed nec voluntas peccandi in te oriatur. Quod quomodò servabitur, nisi dolor in pœnitentiâ continuè custodiatur? Sed semper doleat, et de dolore gaudeat; et non sit satis quòd doleat, sed ex fide doleat, et non semper doluisse doleat. (Aug. in lib. Soliloq., de Pœnis, dist. 3, c. *Inanis;* de Pœn., dist. 3, *qui admissa;* in lib. 2 de Pœn., cap. 10, in tom. 4, super Epist. ad Cor.; in Ench. c. 70; de Pœn. dist. 3, c. *Nihil prodest;* in lib. de verâ et falsâ Pœn. c. 8, in medio.)

Determinatio intelligentiæ dictorum.

2. De pœnitentiâ perfectorum vel ad salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixi, scilicet pœnitentia est vindicta semper puniens quod commisit; et alia hujusmodi. Illud verò, si pœnitentia finitur, nihil de veniâ relinquitur, dupliciter accipi potest. Si enim juxta quorumdam intelligentiam peccata dimissa redeunt, facile est intelligere nihil de veniâ relinqui, quia peccata dimissa iterùm replicantur. Sicut enim ille qui ex servitute in libertatem manumittitur, interim verè liber est, et tamen propter offensam in ser-

vitutem postea revocatur; sic et pœnitentiâ peccata verè dimittuntur, et tamen propter offensam quæ replicatur, iterùm redeunt. Si verò non redire dicantur, sanè potest dici etiam sic nihil de veniâ relinqui; non quòd dimissa peccata iterùm imputentur, sed quia propter ingratitudinem ita reus et immundus constituitur, ac si illa redirent.

De solemni et unicâ Pœnitentiâ.

3. Illud autem quod Ambros. ait, de Pœn. dist. 3, cap. *Reperiuntur:* Reperiuntur, etc.; et: Sicut unum Baptisma, ita et una Pœnitentia; non secundùm generalem, sed secundùm specialem morem Ecclesiæ de solemni pœnitentiâ dictum intelligitur, quæ apud quosdam semel celebrata non iteratur. Item illud aliud Ambrosii, de Pœn. dist. 3, cap. finali, § *Pœnitentia ergo :* Pœnitentia semel usurpata nec verè celebrata, et fructum prioris aufert, et usum sequentis amittit, de solemni intelligitur. Solemnis ergo pœnitentia, ut Ambros. in eodem ait, est quæ fit extra ecclesiam in manifesto, in cinere et cilicio; quæ pro gravioribus horrendisque ac manifestis delictis tantùm imponitur. Et illa non est iteranda pro reverentiâ sacramenti, ut non vilescat et contemptibilis fiat hominibus. Unde Aug., ad Macedonium, epist. 54 : Quamvis cautè et salubriter provisum sit ut locus illius humillimæ pœnitentiæ semel in Ecclesiâ concedatur, ne medicina vilis vel minùs utilis esset ægrotis, quæ tantò magis salubris est, quantò minùs contemptibilis fuerit; quis tamen audeat Deo dicere: Quare huic homini qui post pœnitentiam primam rursùs se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterùm parcis? Origenes quoque de hâc solemni pœnitentiâ, quæ pro gravioribus criminibus injungitur, ait : Si nos aliqua culpa mortalis invenerit, quæ non in crimine mortali, vel in blasphemiâ fidei, sed in sermonis vel in morum vitio consistat; hæc culpa semper reparari potest, nec interdicitur aliquando de hujusmodi pœnitentiam agere; sed non ita de gravioribus criminibus. In gravioribus enim criminibus semel tantùm pœnitentiæ conceditur locus. Communia quæ frequenter incurrimus, semper pœnitentiam recipiunt, et semper redimuntur. Communia dicit venialia peccata, et fortè mortalia quædam aliis minùs gravia, quæ sicut sæpè committuntur, ita frequenter per pœnitentiam redimuntur. Sed de gravioribus criminibus semel tantùm agitur pœnitentia, scilicet, solemnis. Nam et de illis, si iterentur, iteratur pœnitentia, sed non solemnis, quod tamen in quibusdam Ecclesiis non servatur.

Auctoritatibus probat quòd non semel tantùm, sed frequenter peccata dimittantur per Pœnitentiam.

4. Quòd verò Pœnitentia non semel tantùm agatur, sed frequenter iteretur, et per eam frequenter iterùm venia præstetur, pluribus sanctorum testimoniis probatur. Ait enim Aug., in lib. de verâ et falsâ Pœn., cap. 5, scribens contra quosdam hæreticos, qui peccantibus post Baptismum semel tantùm dicebant utilem esse Pœnitentiam, ita: Adhuc instant perfidi, qui sapiunt plusquàm oportet, non sobrii, sed excedentes mensuram; dicunt : Et si semel peccantibus post Baptismum valeat Pœnitentia, non tamen sæpè peccantibus proderit iterata; alioquin remissio ad peccandum esset incitatio. Dicunt enim : Quis non semper peccaret, si semper per Pœnitentiam redire posset? Dicunt enim Dominum incitatorem mali, si semper peccantibus subvenit; et ei peccata placere, quibus semper præstò est gratia. Errant autem. Constat enim multùm ei peccata displicere, qui semper præstò est ea destruere. Sed si ea amaret, non semper ea destrueret. Item ad Macedonium, epist. 54 : In tantum hominum iniquitas aliquando progreditur, ut etiam post peractam Pœnitentiam, et post altaris reconciliationem, vel similia vel graviora committant. Et tamen Deus facit etiam super tales oriri solem suum, nec minùs tribuit quàm ante tribuerat largissima munera vitæ et salutis. Et quamvis eis in Ecclesiâ locus ille Pœnitentiæ non concedatur, Deus tamen super eos suæ patientiæ non obliviscitur. Ex quorum numero si quis vobis dicat: Dicite mihi utrùm aliquid prosit ad vitam futuram, si in istâ vitâ illecebrosissimæ voluptatis blandimenta contempsero, si me pœnitendo vehementiùs quàm priùs excruciavero, si uberiùs flevero, si meliùs vixero, si pauperes largiùs sustentavero, si charitate ardentiùs flagravero; quis vestrûm ita desipit, ut huic homini dicat : Nihil tibi ista in posterum proderunt; vade, saltem hujus vitæ suavitate fruere? Avertat Deus tam immanem sacrilegamque dementiam. Item Joan. Chrysost., de Reparatione lapsi : Talis, mihi crede, talis est erga homines pietas Dei : nunquàm spernit pœnitentiam, si ei sincerè et simpliciter offeratur, etiamsi ad summum quis perveniat malorum, et inde tamen velit reverti ad virtutis viam; suscipit libenter et amplectitur, et facit omnia quatenùs ad priorem revocet statum. Quodque est adhuc præstantius et eminentius, etiamsi non potuerit quis explere omnem satisfaciendi ordinem, quantulamcumque tamen et quantumlibet brevi tempore gestam non respuit pœnitentiam : suscipit etiam ipsam, nec patitur quamvis exiguæ conversionis perdere mercedem. Exemplis etiam hoc idem astrui potest. David enim, per pœnitentiam, adulterii simul et homicidii veniam impetravit; et graviter tamen postea deliquit in populi enumeratione, quod populi multitudo prostrata ostendit. Illud autem mirabile est, quod angelo ferienti plebem se obtulit dicens, 1 Paralip. 21 : *Grex iste quid fecit? Fiat manus tua in me, et in domum patris mei.* Quo facto, statim sacrificio dignus judicatur, qui absolutione æstimabatur indignus. Nec mirum si tali suâ oblatione, pro populo, peccati sui adeptus est veniam, cùm Moyses offerendo se pro plebis errore, peccata diluerit. His aliisque testimoniis pluribus evidenter ostenditur, per pœnitentiam non semel tantùm, sed sæpiùs, nos à peccatis surgere, et veram pœnitentiam sæpiùs agi. *Voluntariè enim peccantibus nobis*, ut ait Apostolus, Hebr. 10, *pro peccatis non relinquitur hostia secunda*, scilicet, quia semel tantùm Christum oportuit pati; nec relinquitur secundus Baptismus. Relinquitur verò secunda pœnitentia, et tertia, et deinceps, ut Joan. Chrysost., hom. 20 super hunc locum, ait: Sciendum, inquit, quòd hìc quidam exurgunt, horum verborum occasione pœnitentiam auferentes; quasi per pœnitentiam non valeat peccator post lapsum resurgere secundò, et tertiò, et deinceps. Verùm etiam in hoc pœnitentiam non excludit, nec propitiationem, quæ sæpè fit per pœnitentiam; sed secundum Baptismum, et hostiam.

DISTINCTIO XV.

QUÒD PLURIBUS IRRETITUS PECCATIS NON POTEST PŒNITERE DE UNO VERÈ, NISI DE OMNIBUS PŒNITEAT.

1. Et sicut prædictis auctoritatibus illorum error convincitur, qui pœnitentiam sæpiùs agendam non putant, et per eam à lapsu peccantes frequenter surgere diffitentur, ita eisdem illorum oppositio eliditur, qui pluribus irretitum peccatis asserunt de uno verè pœnitere, ejusdemque veniam à Domino consequi posse sine alterius pœnitentiâ. Quod etiam auctoritatibus astruere conantur. Ait enim propheta Nahum, c. 1 : *Non judicabit Deus bis in idipsum*; vel, ut alii transtulerunt : *Non consurget duplex tribulatio.* Si ergo, inquiunt illi, aliquis sacerdoti fuerit confessus unum de duobus vel pluribus peccatis, et de illo injunctam sibi pœnitentiam à sacerdote in satisfactionem expleverit, cæteris tacitis, non pro illo peccato ampliùs judicandus est, de quo satisfecit ad arbitrium sacerdotis qui vicem Christi in Ecclesiâ gerit. Ideòque si de eo iterùm judicetur, bis in idipsum judicat Deus, et consurget duplex tribulatio. Sed de his oportet illud tantùm intelligi, qui præsentibus suppliciis commutantur in bonum, et sic perseverant, super quos non consurget duplex tribulatio. Qui verò inter flagella duriores et deteriores fiunt, ut Pharao, præsentibus æterna connectunt, ut temporale supplicium sit eis æternæ pœnæ initium. Unde August : Ignis succensus est, etc., id est : Vindicta Dei hìc incipiet, et ardebit usque ad extremam da-

mnationem. Hoc contra illos notandum est, qui dicunt illud, scilicet: *Non judicabit Deus bis in idipsum*, ad omnia pertinere flagella, quia quidam hìc flagellis emendantur, alii hìc et in æternum puniuntur. Quinque enim modis flagella contingunt, vel ut justis per patientiam merita augeantur, ut Job; vel ad custodiam virtutum, ne superbia tentet, ut Paulo; vel ad corrigenda peccata, ut Mariæ lepra; vel ad gloriam Dei, ut de cæco nato; vel ad judicium pœnæ, ut Herodi, quatenùs hìc videatur quid in inferno sequatur, secundùm illud: *Duplici contritione contere eos, Domine.* Illa ergo auctoritas Nahum non cogit nos sentire omnia quæ temporaliter puniuntur non ulteriùs à Deo punienda: nam etsi super eumdem locum Hieronymus dicat Ægyptios et Israelitas à Deo temporaliter punitos ne in æternum punirentur, non est tamen de omnibus generaliter intelligendum. Ait enim: Quòd genus humanum diluvio, Sodomitas igne, Ægyptios mari, et Israelitas in eremo perdidit, scitote ideò temporaliter pro peccatis punîsse, ne in æternum puniret, quia *non judicabit Deus bis in idipsum.* Qui ergo puniti sunt, postea non punientur; alioquin mentitur Scriptura, quod nefas est dicere.

Quæ sit intelligentia præmissorum.

2. Attende, lector, his verbis, et cave ne de omnibus generaliter intelligas; sed de his tantùm, qui inter ipsa flagella pœnitentiam egerunt, credentes in Deum Hebræorum, quam etsi brevem et momentaneam, tamen non respuit Deus. Quòd autem qui per temporale flagellum non corriguntur, post æternaliter puniantur, ibidem ostendit, agens de fideli deprehenso in adulterio, qui decollatur. Ubi ostendit levia peccata brevi et temporali supplicio purgari, magna verò diuturnis æternisque suppliciis reservari, ita inquiens: Quærat hìc aliquis, si fidelis deprehensus in adulterio decolletur, quid de eo postea fiat. Aut enim punietur, et falsum est quod dicitur: *Non judicabit Deus bis in idipsum*; aut non punietur, et optandum est adulteris ut hìc brevi pœnâ puniantur, ut frustrentur in cruciatus æternos. Ad quod respondemus, Deum ut omnium rerum, ita suppliciorum quoque scire mensuras; et non prævenìri sententiâ judicis, nec illi in peccatorem exercendæ dehinc pœnæ auferri potestatem, et magnum peccatum magnis diuturnisque lui cruciatibus; si quis verò punitus sit temporaliter, ut ille qui Israelitæ maledixerat, et qui in sabbato ligna collegerat, tales postea non puniri, quia culpa levis præsenti supplicio compensata sit. Levis enim culpa levi supplicio compensatur. His satis innuit Hieron. gravia peccata et hìc puniri gravi supplicio, et in futuro punienda æternaliter, de quibus pœnitentia non agitur inter flagella; levia verò quæ hìc puniuntur, levi pœnâ compensationem recipere, quod in bonis fieri non ambigimus, et in malis fortè etiam fit ita. Satis jam apparet quod illi de prophetiâ induxerunt, non facere pro eis qui dicunt ei qui crimen sibi reservat, de alio veniam præstari per pœnitentiam. Alias quoque auctoritates inducunt. Ait enim Greg.: Pluit Dominus super unam civitatem, et super alteram non pluit; et eamdem civitatem ex parte compluit, et ex parte aridam relinquit. Cùm ille qui proximum odit, ab aliis vitiis se corrigit, una eademque civitas ex parte compluitur, et ex parte arida remanet; quia sunt quidam qui cùm quædam vitia resecent, in aliis graviter perdurant. Item Ambros., hom. 10: Prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus; secunda, per punitionem, ubi etsi fides desit, pœna satisfacit et relevat. Ratione quoque utuntur dicentes: Si is qui unum peccatum confitetur, altero tacito, satisfactionem à sacerdote injunctam expleverit; numquid et si conversus peccatum tacitum fuerit confessus, pro utroque ei pœnitentia imponetur? Longè hoc videtur à ratione, et Ecclesiæ consuetudine, quæ pro eodem peccato, nisi reiteretur, nulli bis pœnitentiam imponit. Fuit ergo illa peccati condigna satisfactio, unde et peccatum deletum videtur.

Quomodò accipienda sunt præmissa.

3. His responderi potest sic: Illud Greg.: Pluit Dominus, etc., non ad criminis veniam, sed ad operis pravi desertionem referendum est; ut ideò pars civitatis dicatur complui, quia ab actu et delectatione peccati cui ante serviebat modò cessat, non quòd ejus veniam habeat. Vocaturque pluvia illa talis continentia quæ ab opere peccati revocatur, quia ex fonte gratiæ Dei id cordi instillatur, ut vel sic paulatim ad pœnitentiam veniat, vel eò minùs à Deo puniatur qui diuturniori delectatione et actu peccati magis sibi accumulâsset tormentum. Si verò ad indulgentiam reatùs pluvia referatur, evangelicæ sententiæ contraria videbitur. Si enim propter misericordiam quâ quis proximo suo non miseretur, etiam quæ dimissa sunt replicantur ad pœnam, multò magis quæ nondùm sunt dimissa propter odium fraternum ad pœnam reservari probantur. Et si ille qui arbiter suæ voluntatis constitutus est, non potest inchoare novam vitam, ut ait Augustinus, nisi pœniteat eum veteris vitæ, quomodò ad novitatem indulgentiæ perveniet qui odii vetustatem non deposuit? Illud etiam quod ait Ambrosius: Etsi fides desit, pœna satisfacit, etc., non de fide intelligitur quâ creditur in Deum, sed de conscientiâ delicti. Deest enim fides, cùm conscientia peccati non subest. Nam cùm delicta omnia nemo intelligat, est aliquando in homine peccatum cujus non habet conscientiam. Unde Apostolus: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Cùm ergo quis flagellatur pro peccato cujus non est conscius, si patienter fert pœnam et humiliter amplectitur, cogitans se fortè peccatum habere quod non intelligit et pro eo puniri à Deo, pœna illa satisfacit et relevat gravatum. Ad hoc autem quod objicitur de satisfactione illâ: si satisfactio non fuit, iterùm imponenda est; si verò iterùm imponenda non est, satisfactio fuit: et si satisfactio fuit, veniam impetravit; responderi potest satisfactionem ideò non fuisse, quia ille dignos fructus pœnitentiæ non fecit. Est enim satisfactio pœnitentiæ, ut ait August., lib. de Pœnit., peccatorum causas excidere, nec suggestionibus eorum aditum indulgere. Idem, in Enchirid., c. 75: Sanè qui sceleratè vivunt nec curant talem vitam moresque corrigere, et inter ipsa facinora sua eleemosynas frequentare non cessant; frustra ideò sibi blandiuntur quia Dominus ait, Luc. 11: *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis.* Hoc enim quàm latè pateat non intelligunt. Multa enim sunt genera eleemosynarum: quæ cùm facimus, adjuvamur. Non solùm qui dat esurienti cibum, sitienti potum et hujusmodi, sed etiam qui dat veniam petenti, eleemosynam dat, et quem emendat verbere in quem potestas datur vel coercet aliquâ disciplinâ, vel orat ut ei peccatum dimittatur, eleemosynam dat, quia misericordiam præstat. Multa enim bona præstantur invitis, quando eorum consulitur utilitati, et non voluntati; sed ea major est quâ ex corde dimittimus quod in nobis quisque peccavit. Minùs enim magnum est erga eum esse benevolum qui tibi nihil mali fecit. Illud multò grandius ut tuum etiam inimicum diligas, et ei qui tibi malum vult, et, si potest, facit, semper bonum velis, faciasque quod possis. Quod ergo Dominus ait: *Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis*, itane intellecturi sumus, ut non credentibus in Christum, munda sint omnia, si eleemosynas istas dederint? Qui enim vult ordinatè eleemosynam dare, à se debet incipere, et eam primùm sibi dare. Est enim eleemosyna opus misericordiæ, verissimèque dictum est, Eccli. 30: *Miserere animæ tuæ, placens Deo.* Non ergo se fallant, qui per eleemosynas largissimas fructuum suorum vel pecuniæ impunitatem se emere æstimant, in peccatis permanentes, quæ ita diligunt, ut in eis optent versari. *Qui verò diligit iniquitatem, odit animam suam*, psalmo 10, versu 6, et qui odit animam suam, non est misericors ei, sed crudelis. Diligendo quippe eam secundùm seculum, odit eam secundùm Deum. Si ergo vult ei dare eleemosynam, per quam fit munda, odiat eam secundùm seculum, et diligat eam secundùm Deum. Hâc eleemosynâ, quam sibi homo primitùs debet, mundantur interiora. Ad

quod hortans Christus, ait, Matth. 23: *Mundate quæ intùs sunt.* Immundis enim nihil est mundum, sed *polluta sunt eorum mens et conscientia*, ut ait Apostolus. Immundi verò sunt omnes, quos non mundat fides, quâ creditur in Christum, de quo scriptum est: *Mundans fide corda eorum.* Sed ne istas eleemosynas quæ fiunt de fructibus terræ, respuere Christus videretur: *Hæc*, inquit, *oportuit facere*, scilicet judicium et charitatem Dei, *et illa non omittere*, id est, eleemosynas fructuum terrenorum. Ex his datur intelligi quòd in peccato mortali permanentes, etsi eleemosynas largas faciant, non tamen per eas satisfaciunt, quia inordinatè agunt, dùm à se non incipiunt. Nec propriè dicitur eleemosyna tale opus, dùm sibi ipsis crudeles existunt, non placentes Deo. Non ergo dicenda est illa peccati satisfactio, quam quis agit pro uno peccato, dùm perdurat in altero. Quia nihil prodest jejunare et orare, et alia bona agere, nisi mens revocetur à peccato; et si aliquando conversus tacitum peccatum sacerdoti fuerit confessus, de utroque imponenda est ei satisfactio, quia de primo condignè non satisfecit. (De Pœn., dist. 3, *Nihil prodest*, Pius papa.)

Secundùm quosdam fuit satisfactio.

4. Quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa, dùm in peccato altero persistit; percipietur tamen fructus ejus, incipietque proficere, cùm peccati alterius pœnituerit. Tunc enim utrumque dimittitur peccatum, et satisfactio præcedens vivificatur, quæ fuerat mortua; sicut Baptismus illi qui fictè accedit tunc primùm valet, cùm fictio à mente recedit per pœnitentiam. Et in hujus opinionis munimentum auctoritates inducunt. Ait enim Aug., lib. de verâ et falsâ Pœn., cap. 14, in fine: Pium est credere, et nostra fides expostulat ut cùm gratia Christi in homine destruxerit mala priora, etiam remuneret bona; et cùm destruxerit quod suum non invenit, diligat bonum quod in peccante plantavit. Item Hieron., commentario ad illud Aggæi primo: *Seminâstis multum*, etc.: Si quando videris inter multa peccata quemquam facere aliqua justa opera, non est tam injustus Deus, ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum; sed faciet ea metere et in horrea congregare, quæ in terrâ bonâ seminavit. Sed hæc dicta intelligimus de illo qui in charitate quodam tempore bona facit et bonus est, alio verò tempore malus est et multa peccata facit. Non ergo intelligendum est eum inter multa peccata, justa opera fecisse, quasi simul eodemque tempore peccata fecerit et justa opera; sed diversis temporibus utraque fecisse. Nisi enim bonus foret quando bona fecit, non seminâsse diceretur in terrâ bonâ. Destructis ergo malis post opera bona commissis, priora bona, in charitate, scilicet facta, quæ sequentia mala mortificaverunt, pœnitentiâ de illis malis habitâ vivificantur et remunerantur. Unde Apostolus, Hebr. 6: *Jacientes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis;* opera mortua nominans, priora bona significat, quæ per sequens peccatum erant mortua, quia hi peccando priora bona irrita fecerunt. Hæc sicut peccando fiunt irrita, ita per pœnitentiam reviviscunt, et ad meritum æternitatis prodesse incipiunt. Similiter et illud bonum amat Deus quod plantavit in peccante, in illo scilicet qui post illud bonum peccavit; non simul peccans et bonum operans extitit; quia talis hominis opus non diligeret Deus ad remunerationem. Potest etiam accipi de bonis operibus quæ ab aliquo fiunt dùm malus est, et in peccato mortali persistit vel ad tempus, vel usque in finem; quæ dicuntur à Deo remunerari et non dari oblivioni, non quia proficiant ad vitam æternam, sed ad tolerabilius extremi judicii supplicium sentiendum; sicut de fide et cæteris quæ sine charitate habentur Aug. ait, de Pœn., dist. 3, *Quid ergo*, parag. *Potest etiam*, lib. de Patientiâ: Si quis non habens charitatem quæ pertinet ad unitatem spiritûs et vinculum pacis quo Ecclesia connectitur, in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget patitur tribulationes, famem, persecutionem, vel flammas, vel bestias, vel ipsam crucem, timore gehennæ, nullo modo ista culpanda sunt, imò et hæc laudanda est patientia. Non enim dicere poterimus melius ei fuisse, ut Christum negando nihil horum pateretur, quæ passus est confitendo; sed æstimandum fortasse tolerabilius ei esse futurum judicium, quàm si Christum negando nihil horum pateretur, ut illud quod ait Apostolus, 1 Cor. 13: *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest;* nihil prodesse intelligatur ad regnum obtinendum, nisi ad extremi judicii tolerabilius subeundum supplicium. Et infra: Hæc propter charitatem dicta sunt, sine quâ in nobis non potest esse vera pœnitentia; quoniam in bonis charitas Dei est quæ tolerat omnia.

Perstringit dictorum summam, ut alia addat.

5. Ex his ostenditur bona quæ sine charitate fiunt prodesse quidem ad tolerabiliorem pœnam sentiendam, sed non ad vitam obtinendam. Illa enim quæ in charitate quis facit, si postea prolapsus fuerit, nec exsurrexerit, non esse in memoriâ Dei Ezechiel dicit, c. 33: *Si averterit se justus à justitiâ et fecerit iniquitatem, numquid vivet? omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur; in peccato suo morietur; et non erunt in memoriâ justitiæ quas fecit.* In cujus loci expositione Greg., lib. 1, hom. 11, ait: Hoc nobis maximè considerandum est, quia cùm mala committimus, sine causâ ad memoriam transacta bona revocamus; quoniam in perpetratione malorum nulla debet esse fiducia bonorum præteritorum. Intelligendum est hoc, ad vitam percipiendam bona præterita non dare fiduciam, etsi ad mitiorem pœnam; alioquin præmissæ auctoritati Augustini obviaret. Et bona ergo sine charitate facta, quæ concomitatur mortalis culpa, quam non delet sequens pœnitentia, ad sensum mitioris pœnæ proficiunt, non ad vitæ fructum.

Auctoritates alias inducit contra eos qui dicunt de uno peccato pœnitentiam agi, altero tacito.

6. Satis arbitror illis esse responsum, qui asserunt de uno crimine pœnitentiam agi, et veniam præstari, alio in dilectione retento, vel per confessionem non exposito; qui non modò præmissis auctoritatibus confutantur, sed etiam subditis. Ait enim August., lib. de verâ et falsâ Pœn., c. 9: Sunt plures quos pœnitet peccâsse, sed tamen omninò reservantes sibi quædam in quibus delectentur; non animadvertentes Dominum simul mutum et surdum à dæmonio liberâsse, per hoc docens nos nunquàm nisi de omnibus sanari. Si enim vellet peccata ex parte reservari habenti septem dæmonia, ei proficere potuit sex expulsis; expulsit autem septem, ut omnia crimina simul ejicienda doceret. Legionem verò dæmonum ab alio ejiciens, nullum reliquit de omnibus, qui liberatum possideret; ostendens quòd etsi peccata sint mille, oportet de omnibus pœnitere. Nunquàm aliquem sanavit Dominus, quem non omninò liberavit. Totum enim hominem sanavit in sabbato, quia et corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione liberavit; indicans pœnitentem oportere simul dolere de omni crimine. Scio enim Dominum inimicum omni criminoso. Quomodò ergo qui crimen reservat, de alio recipiet veniam? sine amore Dei consequeretur veniam, sine quo nemo unquàm invenit gratiam. Hostis enim Dei est, dùm offendit perseveranter. Quædam enim impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam. Jam enim sine verâ pœnitentiâ inveniret gratiam. Pœnitentia enim vera ad Baptismi puritatem conatur confitentem ducere. Rectè enim pœnitens quidquid sordis post purificationem Baptismi contraxit, oportet ut abluat, saltem lacrymis mentis; sed satis durus est, cujus mentis dolorem oculi non declarant. Sed sciat se culpabiliter durum, qui deflet damna temporis, vel mortem amici, et dolorem peccati non ostendit in lacrymis. Quem ergo pœnitet, omninò pœniteat. Idem, ibid., c. 10: Pœnitentes, si verè estis pœnitentes, et non estis irridentes, mutate vitam, reconciliamini Deo. Pœnitentiam agis, genua figis, et rides: subsannas Dei patientiam. Si pœniten-

tiam agis, pœnitet te; si non pœnitet te, non es pœnitens. Si ergo pœnitet, cur facis quæ malè fecisti? Si fecisse pœnitet, noli facere; si adhuc facis, certè non es pœnitens. Item Innocentius II: Admonemus fratres nostros, ne falsis pœnitentiis laicorum animas decipi, et in infernum pertrahi patiantur. Falsam autem pœnitentiam esse constat, cùm, spretis pluribus, de uno solo pœnitentia agitur; vel cùm sic agitur de uno, ut non discedatur ab alio.

Repetit de verâ pœnitentiâ, ut addat.

7. Ex præmissis perspicua fit notitia veræ pœnitentiæ vel satisfactionis. Illa enim vera est pœnitentia, quæ peccatum abolet; quod illa sola facit, quæ scelus corrigit, quæ odium commissi criminis et committendi cum desiderio satisfaciendi affert. Judas enim pœnituisse legitur, sine assecutione veniæ, quia tali pœnitentiâ non correxit crimen; unde Hieron., comment. ad illud, Matth. 27: *Quid ad nos:* Nihil Judæ profuit sera pœnitentia, per quam scelus corrigere non potuit. Sic quando frater peccat in fratrem, ut emendare non valeat quod peccavit, potest ei dimitti; sin autem permanent opera, frustrà voce assumitur pœnitentia. Hoc est, quod de eo infelicissimo dicitur, ps. 108: *Et oratio ejus fiat in peccatum*, ut non solùm emendare nequiverit proditionis nefas, sed proprii homicidii scelus addiderit. Cave qualiter intelligas illud: Ut emendare valeat quod peccavit, etc. Non enim emendatio hic intelligenda est, rei demptæ recompensatio, sed delicti exprobratio et abominatio, cum satisfactionis desiderio. Demit enim injustè quis alicui quod restituere non valet, ut oculum, vel vitam et hujusmodi; et tamen si pœnituerit peccati, cum amore condignæ satisfactionis, veniam habet. Nec ideò quisquam putet, qui rem alienam injustè abstulerit quam reddere potest, de illo peccato pœnitere ac veniam consequi, nisi restituat ablatum. Quamdiù enim res propter quam peccatum est, non redditur si reddi potest, non agitur pœnitentia, sed fingitur. (August., epist. 2, ad Maced.)

DISTINCTIO XVI.

DE TRIBUS QUÆ IN PŒNITENTIA CONSIDERANDA SUNT.

1. In perfectione autem pœnitentiæ tria observanda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis. Unde Joannes, os aureum: Perfecta Pœnitentia cogit peccatorem omnia libenter ferre; in corde ejus contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas. Hæc est fructifera Pœnitentia, ut sicut tribus modis Deum offendimus, scilicet, corde, ore, et opere, ita tribus modis satisfaciamus. Sunt enim tres peccati differentiæ, ut ait Aug., de Serm. habito in monte in lib. 1, paulò ante medium; et in corde, et in facto, et in consuetudine vel verbo, tanquàm tres mortes. Una quasi in domo, scilicet, cùm in corde consentitur libidini; altera quasi prolata jam extra portam, cùm in factum procedit assensio; tertia cùm vi malæ consuetudinis tanquàm mole premitur animus, vel noxiæ defensionis clypeo armatur, quasi in sepulcro jam fœtens. Hæc sunt tria genera mortuorum, quæ Deus legitur suscitâsse. Huic ergo triplici morti, triplici remedio occurritur: contritione, confessione, satisfactione. Compunctio nobis commendatur ibi, Joel. 2: *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra.* Confessio, ibi, Prov. 18: *Justus, in principio sermonis accusator est suî.* Verè enim confitetur qui se accusat, qui execrando malum sibi imputat. Et ibi, psal. 61: *Effundite coram illo corda vestra.* Et iterùm, Jac. 5: *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Satisfactio à Joanne præcipitur ubi ait, Matth. 3, et Luc. 3: *Facite dignos fructus pœnitentiæ*, scilicet, ut secundùm qualitatem et quantitatem culpæ, sit qualitas et quantitas pœnæ. Non enim par debet esse fructus boni operis ejus qui nihil vel minùs peccavit, et ejus qui graviùs cecidit. Ideò discretio pœnitenti valdè necessaria est, ut illa gerat quæ tradit Aug. dicens: Consideret qualitatem criminis, in loco, in tempore, in perseverantiâ, an varietate personæ; et quali hoc fecerit tentatione, et in ipsius vitii multiplici executione. Oportet enim pœnitere fornicantem secundùm excellentiam sui statûs vel officii, et secundùm modum meretricis, et in modum operis sui; et qualiter turpitudinem egerit, si in loco sacrato, si in tempore orationi constituto, ut sunt festivitates et tempora jejunii. Consideret quantùm perseveraverit, et defleat quòd perseveranter peccaverit; et quantâ victus fuerit impugnatione. Sunt enim qui non solùm non vincuntur, sed ultrò se peccato offerunt; nec expectant tentationem, sed præveniunt voluptatem. Et pertractet secum quàm multiplici actione vitii delectabiliter peccavit. Omnis ista varietas confitenda est et deflenda, ut cùm cognoverit quod peccatum est, citò inveniat Deum sibi propitium. In cognoscendo augmentum peccati, inveniat cujus ætatis fuerit, cujus sapientiæ et ordinis. Immoretur in singulis istis, et sentiat modum criminis, purgans lacrymis omnem qualitatem vitii; defleat virtutem quâ interim caruit. Dolendum est enim non solùm quòd peccavit, sed quia virtute se privavit. Defleat etiam quoniam *offendens in uno, factus est omnium reus*, Jacob. 2. Ingratus enim extitit, qui plenus virtutibus Deum omninò non timuit. In hoc enim quisque peccator fit culpabilior, quò est Deo acceptior. Ideò enim Adam plus peccavit, quia omni bono abundavit. Alio etiam modo offendens in uno factus est omnium reus, quia omnis virtus patitur detrimentum ab uno vitio. Ponat se omninò in judicio et potestate sacerdotis, nihil suî reservans sibi, ut omnia eo jubente paratus sit facere pro recipiendâ vitâ animæ, quæ faceret pro vitandâ corporis morte; et hoc cum desiderio, quia vitam recuperat infinitam. Aug., de Pœn. verâ et falsâ, c. 14 et 15. Cum gaudio enim facere debet immortalis futurus, quæ faceret pro differendâ morte moriturus; semper deprecetur Deum, offerat Deo mentem et cordis contritionem, deinde et quod potest det de possessione, et tunc si quid offerat, securus offerat. *Respexit Dominus ad Abel, et ad munera ejus*, Gen. 4. Priùs dicit ad Abel, quàm ad munera ejus. In judicio ergo cordis, conferenda est eleemosyna tribuentis. Nec considerandum est quantùm, sed quâ mente, quâ affectione dat quod potest. Qui ergo sua peccata redimere vult temporalium oblatione, priùs offerat mentem. Aug. ibid., c. 15. Caveat etiam ne ductus verecundiâ, dividat apud se confessionem, ut diversa diversis velit sacerdotibus manifestare. Quidam enim uni celant quod alteri manifestandum conservant: quod est se laudare, et ad hypocrisim tendere, et semper veniâ carere, ad quam per frustra putat pervenire. Caveat etiam ne priùs ad dominicum corpus accedat, quàm confortetur bonâ conscientiâ, et doleat quòd nondùm audeat sumere quem multùm desiderat cibum salutarem. Cohibeat etiam se à ludis, à spectaculis seculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam. Isti sunt digni fructus pœnitentiæ, animam captivam elaqueantes et in libertate servantes. Et infra: Quærat anima dignos fructus, etsi non dignos pœnitentiæ. Sunt enim digni fructus virtutum, qui non sufficiunt pœnitentibus. Pœnitentia enim graviores postulat, ut dolore et gemitibus mortuo impetret vitam. Ex his ostenditur qui sunt digni fructus pœnitentiæ, quibus vera satisfactio expletur; et quòd non omnes digni fructus sunt digni fructus pœnitentiæ; quod de illâ pœnitentiâ intelligitur, quæ majorum est criminum. Non enim sufficiunt graviter delinquentibus, quæ sufficiunt minùs vel parùm peccantibus.

Quæ sit falsa satisfactio.

2. Et sicut sunt digni fructus pœnitentiæ, ac vera satisfactio, ita et indigni fructus, et falsa satisfactio, id est, falsa pœnitentia; unde Gregor. de Pœn. dist. 5, c. *Falsas:* Falsas pœnitentias dicimus, quæ non secundùm auctoritates sanctorum pro qualitate criminum imponuntur. Ideòque miles, vel negotiator, vel alicui officio deditus, quod sine peccato exercere non possit, si culpis gravioribus irretitus ad pœnitentiam venerit, vel qui bona alterius injustè detinet, vel qui odium in corde gerit, recognoscat se veram pœnitentiam non posse peragere, nisi negotium relinquat, vel

officium deserat, et odium ex corde dimittat, et bona quæ injustè abstulit, restituat. Nec tamen desperet; interim quidquid boni facere potest, hortamur ut faciat, ut Deus cor ejus illustret ad pœnitentiam. Cùm sit pœnitentia interior et exterior, de utrâque per præmissa satis apparet quæ sit vera, et quæ sit falsa.

De tribus actionibus pœnitentiæ.

3. Prædictis verò adjiciendum est quòd tribus modis agitur pœnitentia: ante Baptismum, scilicet, de prioribus peccatis; post Baptismum, de gravioribus quæ post committuntur. Est etiam pœnitentia venialium quotidiana, quæ etiam humilium est, et perfectorum; unde Aug. hom. 50, de Utilit. et Necess. Pœnit.; et lib. de Medicinâ pœnit., c. 2: Tres sunt actiones pœnitentiæ, quas mecum eruditio vestra recognoscit. Una est quæ novum hominem parturit, donec per Baptismum omnium præteritorum ablutio fiat peccatorum; quia nullus suæ voluntatis arbiter, nisi pœniteat eum veteris vitæ, novam inchoare potest; à quâ parvuli sunt immunes cùm baptizantur, quia nondùm possunt uti libero arbitrio, quibus tamen ad remissionem originalis peccati prodest eorum fides à quibus offeruntur. Altera est actio pœnitentiæ post Baptismum, quæ fit pro illis peccatis quæ legis Decalogus continet. Agunt ergo homines pœnitentiam ante Baptismum de peccatis prioribus, ita tamen ut etiam baptizentur; sicut Petrus ait, Act. 2: *Agite pœnitentiam, et baptizetur unusquisque vestrûm in nomine Domini,* etc. Agunt etiam pœnitentiam, si post Baptismum ita peccaverunt, ut excommunicari et reconciliari postea mereantur. Est etiam pœnitentia bonorum et humilium fidelium pœna quotidiana, in quâ pectora tundimus dicentes, Matth. 6: *Dimitte nobis debita nostra,* etc. Neque ea nobis dimitti volumus quæ dimissa nobis in Baptismo non dubitamus, sed illa quæ humanæ fragilitati, quamvis parva, tamen crebra subrepunt; quæ si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et oppriment, sicut unum aliquod grande peccatum. Quid enim inter est ad naufragium an uno grandi fluctu navis operiatur et obruatur, an paulatim subrepens aqua in sentinam per negligentium culpam impleat navem, et submergatur? Ideò jejunium, et eleemosyna, et orationes invigilent, in quibus cùm dicimus: *Dimitte nobis debita nostra,* etc., manifestamus nos habere quod nobis dimittatur; et his verbis humiliantes animas nostras, quotidianam agere pœnitentiam non cessamus.

De satisfactione venialium.

4. Quæ autem pro venialibus sit satisfactio sufficiens, Aug. insinuat ita inquiens in Ench., cap. 71: De quotidianis et brevibus levibusque peccatis, sine quibus hæc vita non ducitur, quotidiana oratio fidelium satisfacit. Eorum enim est dicere: *Pater noster qui es in cœlis,* etc. Delet omninò hæc oratio minima et quotidiana peccata. Delet et illa à quibus vita fidelium etiam sceleratè gesta, sed pœnitendo in melius commutata discedit. Sicut veraciter dicitur: *Dimitte nobis debita nostra,* ita et veraciter dicatur: *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris,* id est, sic fiat quod dicitur; quia et ipsa eleemosyna est veniam petentibus omninò ignoscere. Ex his aliisque præmissis jam facile est intelligere quæ pro venialibus sit exhibenda satisfactio. Sufficit enim Dominica oratio cum jejunio et eleemosynis: sic tamen ut præcedat contritio aliquantula, et addatur confessio, si adsit facultas; de quâ confessione post tractabitur. Pro gravioribus verò peccatis hæc etiam in satisfactione adhibenda sunt, sed multò vehementiùs atque districtiùs, quia, ut ait August., in lib. de pœn. Medicinâ, c. 5, et hom. 50, de Utilit. ac Necess. pœnit., ad agendam Pœnitentiam non sufficit mores in melius commutare, et à malis factis recedere, nisi de his quæ facta sunt satisfaciat Domino per pœnitentiæ dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.

DISTINCTIO XVII.

TRIA PROPONUNTUR QUÆRENDA, PRIMUM AN SINE CONFESSIONE DIMITTATUR PECCATUM.

1. Hìc oritur quæstio multiplex. Primò enim quæritur utrùm absque satisfactione et oris confessione, per solam cordis contritionem peccatum alicui dimittatur; secundò an alicui sufficiat confiteri Deo sine sacerdote; tertiò, an laico fideli facta valeat confessio. In his etiam docti diversa sentire inveniuntur, quia super his varia ac penè adversa tradidisse videntur doctores. Dicunt enim quidam, sine confessione oris et satisfactione operis neminem à peccato mundari, si tempus illa faciendi habuerit. Alii verò dicunt, ante oris confessionem et satisfactionem, in cordis contritione peccatum dimitti à Deo, si tamen votum confitendi habeat. Unde propheta, ps. 31: *Dixi: Confitebor adversùm me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.* Quod exponens Cassiodorus, ait, in Glossâ ordinariâ: Dixi, id est, deliberavi apud me quod confitebor, et tu remisisti. Magna pietas Dei, qui ad solam promissionem peccatum dimiserit' Votum enim pro operatione judicatur. Item Aug.: Nondùm pronuntiat, promittit se pronuntiaturum, et Deus dimittit; quia hoc ipsum dicere, quoddam pronuntiare est corde. Nondùm est vox in ore ut homo audiat confessionem, et Deus audit. Item: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum,* etc. Alibi etiam legitur, ps. 31: *Quâcumque horâ peccator conversus fuerit et ingemuerit, vitâ vivet, et non morietur.* Non dicitur *ore confessus fuerit;* sed *conversus ingemuerit.* Unde datur intelligi quòd etiam ore tacente veniam interdùm consequimur. Hinc etiam leprosi illi quibus Dominus præcepit ut ostenderent se sacerdotibus, in itinere, antequàm ad sacerdotes venirent, mundati sunt. Ex quo insinuatur quòd antequàm ora nostra sacerdotibus aperiamus, id est, peccata confiteamur, à leprâ peccati mundamur. Lazarus etiam non priùs de monumento est eductus, et post à Domino suscitatus; sed intùs suscitatus, prodiit foras vivus, ut ostenderetur suscitatio animæ præcedere confessionem. Nemo enim potest confiteri, nisi suscitatus, quia à mortuo, velut qui non est, perit confessio. Nullus ergo confitetur, nisi resuscitatus. Nemo autem suscitatur, nisi qui à peccato solvitur, quia peccatum mors animæ est, quæ ut est vita corporis, ita ejus vita Deus est. His aliisque pluribus auctoritatibus probatur ante confessionem vel satisfactionem solâ compunctione peccatum dimitti; quod qui negant, eas determinare laborant; nec non in hujus sententiæ depressionem, et ad suæ opinionis assertionem auctorum testimonia inducunt. Ait enim Dominus per Isaiam: *Dic tu iniquitates tuas ut justificeris.* Item Ambr.: Non potest quisquam justificari à peccato, nisi peccatum ipsum antea fuerit confessus. Idem dicit: Confessio à morte animam liberat, confessio aperit paradisum, confessio spem salutis tribuit, quia non meretur justificari, qui in vitâ suâ non vult peccatum confiteri. Illa confessio nos liberat, quæ fit cum pœnitentiâ. Pœnitentia vera est dolor cordis, et amaritudo animæ pro malis quæ quisque commisit. Item Joan.: Non potest quisquam gratiam Dei accipere, nisi purgatus fuerit ab omni peccato per Pœnitentiæ confessionem et per Baptismum. Item Aug.: Agite pœnitentiam qualis agitur in Ecclesiâ. Nemo dicat sibi: Occultè ago, quia apud Deum ago, novit Deus qui mihi ignoscit, quia in corde ago. Ergo sine causâ dictum est: *Quæ solveritis super terram, soluta erunt in cœlis?* Ergo sine causâ claves datæ sunt? Frustramus ergo verbum Christi. Job dicit: *Si erubui in conspectu populi peccata mea confiteri.* Item Ambr.: Venialis est culpa, quam sequitur confessio delictorum. Item August., super illum locum ps. 68: *Non absorbeat me profundum, neque urgeat super me puteus os suum:* Puteus est profunditas iniquitatis, in quam si cecideris, non claudet super te os suum, si tu non claudis os tuum; confitere ergo et dic: *De profundis clamavi ad te, Domine,* etc., et evades. Claudit

super illum, qui in profundo contemnit; à quo mortuo, velut qui non sit, perit confessio. Item, nullus debitæ gravioris pœnæ accipit veniam, nisi qualemcumque, etsi longè minorem quàm debeat, solverit pœnam. Ita enim impartitur à Deo largitas misericordiæ, ut non relinquatur justitia disciplinæ. Item Hieron. : Qui peccator est, plangat delicta propria vel populi, et ingrediatur ecclesiam, de quâ propter peccata fuerat egressus; et dormiat in sacco, ut præteritas delicias per quas Deum offenderat, vitæ austeritate compenset. His aliisque auctoritatibus nituntur asserere sine confessione vocis et aliquâ solutione pœnæ neminem à peccato mundari.

Cui sententiæ potiùs consentiendum sit.

2. Quid ergo super his sentiendum sit, quid tenendum? Sanè dici potest quòd sine confessione oris et solutione pœnæ exterioris peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis. Ex quo enim aliquis proponit mente compunctâ se confessurum, Deus dimittit, quia ibi est confessio cordis, etsi non oris, per quam anima interiùs mundatur à maculâ et contagio peccati commissi, et debitum æternæ mortis relaxatur. Illa ergo quæ superiùs dicta sunt de confessione et pœnitentiâ, vel ad confessionem cordis, vel ad exteriorem pœnam referenda sunt. Sicut illud Aug. : Quod nullus dicitur veniam consequi, nisi priùs quantulamcumque peccati solverit pœnam, vel de exteriori pœnâ accipiendum est, et ad contemnentes vel negligentes referendum, sicut illud : Nemo dicat : Occultè ago, etc. Nonnulli enim in vitâ peccata confiteri negligunt vel erubescunt, et ideò non merentur justificari. Sicut enim præcepta est nobis interior pœnitentia, ita et oris confessio, et exterior satisfactio, si adsit facultas. Unde nec verè pœnitens est, qui confessionis votum non habet. Et sicut peccati remissio munus Dei est, ita pœnitentia et confessio per quam peccatum deletur, non potest esse nisi à Deo, ut August. ait. Jam, inquit, donum Spiritûs sancti habet qui confitetur et pœnitet, quia non potest esse confessio peccati et compunctio in homine ex seipso. Cùm enim irascitur sibi quisque et displicet, sine dono Spiritûs sancti non est. Oportet ergo pœnitentem confiteri peccata, si tempus habeat; et tamen antequàm sit confessio in ore, si votum sit in corde, præstatur ei remissio.

Si sufficit soli Deo confiteri.

3. Jam secundum quæstionis articulum inspiciamus, scilicet, utrùm sufficiat peccata confiteri soli Deo, an oporteat confiteri sacerdoti. Quibusdam visum est sufficere, si soli Deo fiat confessio sine judicio sacerdotali et confessione Ecclesiæ, quia David dixit : *Dixi : Confitebor Domino; et tu remisisti*, etc.; non ait sacerdoti, et tamen remissum sibi peccatum dicit. Item Ambros. : Ideò flevit Petrus, quia culpa obrepsit ei; non invenio quid dixerit, invenio quòd fleverit. Lacrymas ejus lego, satisfactionem non lego. Sed quod defendi non potest, ablui potest. Lavant lacrymæ delictum, quod voce pudor est confiteri. Veniæ fletus consulit, et verecundiæ. Hoc idem etiam Maximus dicit episcopus. Item Joannes Chrysost. : Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alios te accuses; sed obedire te volo Prophetæ dicenti : *Revela Deo vitam tuam.* Ante Deum ergo tua confitere peccata, apud verum judicem cum oratione delicta tua pronuntia, non linguâ, sed conscientiæ tuæ memoriâ; et tunc demùm spera te misericordiam posse consequi. Si habueris peccata tua in mente continuè, nunquàm malum adversùs proximum in corde tuo tenebis. Idem : Peccata tua quotidiè dicito, ut deleas illa. Sed si confunderis alicui dicere, dicito ea quotidiè in animo tuo; non dico ut confitearis ea conservo tuo, ut tibi exprobret. Dicito Deo, qui curat ea. Nec enim si illi non dixeris, ignorat ea : cùm faciebas ea, præstò erat; cum admitteres ea, cognoverat. Numquid ea vult à te cognoscere? Peccare non erubuisti, et confiteri erubescis? Dicito in hâc vitâ, ut in aliâ requiem habeas : dicito ingemiscens et lacrymans. In codice scripta sunt peccata tua. Spongia peccatorum tuorum lacrymæ tuæ sint. Item Prosper de Pœnit., dist. 1, c. *Porrò illi*, et in lib. de Vitâ contemplat., c. 7 : Illi quorum peccata humanam notitiam latent, non ab ipsis confessa, nec ab aliis publicata, si ea confiteri vel emendare noluerint, Deum quem habent testem, ipsum et habituri sunt ultorem. Quòd si ipsi sui judices fiant, et veluti suæ iniquitatis ultores, hîc in se voluntariam pœnam severissimæ animadversionis exerceant; temporalibus pœnis mutabunt æterna supplicia, et lacrymis ex verâ cordis contritione fluentibus extinguent æterni ignis incendia. Et infra, ibid. : Faciliùs sibi Deum placabunt illi, qui aut propriis confessionibus crimen produnt, aut nescientibus aliis ipsi in se voluntariæ excommunicationis ferunt sententiam : et ab altari cui ministrabant, non animo, sed officio separati, vitam suam quasi mortuam plangunt; certi quòd reconciliati sibi efficacis pœnitentiæ fructibus, à Deo non solùm amissa recipiant, sed etiam supernæ civitatis gaudia recipiant. His auctoritatibus innituntur qui sufficere contendunt Deo confiteri peccata sine sacerdote. Dicunt enim quòd si quis timens detegere culpam suam apud homines, ne inde opprobrio habeatur, vel alii suo exemplo ad peccandum accingantur, et ideò tacet homini, et revelat Deo, consequitur veniam.

Quòd non sufficit soli Deo confiteri si tempus adsit, si tamen homini possit.

4. Sed quòd sacerdotibus confiteri oporteat, non solùm illâ auctoritate Jacobi, c. 5 : *Confitemini alterutrum peccata vestra*, etc., sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. Ait enim Aug., in hom. 50, de Utilit. ac Necess. Pœnit. : Judicet seipsum homo voluntariè dùm potest, et mores convertat in melius, ne cùm jam non poterit, præter voluntatem à Domino judicetur; et cùm in se protulerit severissimæ medicinæ, sed tamen utilissimæ, sententiam, veniat ad antistites per quos illi claves ministrantur Ecclesiæ. Tanquàm bonus jam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, à præpositis sacrorum accipiat satisfactionis suæ modum, in offerendo sacrificio contriti cordis devotus et supplex. Id tamen agat, quod non solùm sibi prosit ad salutem, sed etiam ad exemplum cæteris : ut si peccatum ejus non modò in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti, in notitiam multorum vel totius plebis agere pœnitentiam non recuset, ne lethali plagæ per pudorem addat tumorem. Cùm tanta est plaga peccati et impetus morbi, ut medicamenta corporis et sanguinis Domini differenda sint, auctoritate antistitis, debet se quisque removere ab altari ad agendam pœnitentiam, et eâdem auctoritate reconciliari. Item Leo papa, de Pœn., dist. 1, c. *Multiplex :* Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non modò per Baptismum, sed etiam per pœnitentiam spes vitæ reparetur; sic divinæ voluntatis præsidiis ordinatis, ut indulgentiam Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeant obtinere. Christus enim hanc præpositis Ecclesiæ tradidit potestatem, ut confitentibus pœnitentiæ satisfactionem darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. Item Aug., lib. de verâ et falsâ Pœnitentiâ, cap. 10 : Quem pœnitet, omninò pœniteat, et dolorem lacrymis ostendat; repræsentet vitam suam Deo per sacerdotem, præveniat judicium Dei per confessionem. Præcepit enim Dominus mundandis, ut ostenderent ora sacerdotibus; docens corporali præsentiâ confitenda peccata, non per scripta manifestanda. Dixit enim : Ora monstrate et omnes; non unus pro omnibus, non alium statuatis nuntium qui pro vobis offerat munus Deo à Moyse statutum; sed qui per vos peccâstis, per vos erubescatis. Erubescentia enim ipsa partem habet remissionis. Ex misericordiâ enim hoc præcepit Dominus, ut nemo pœniteret in occulto. In hoc enim quòd per seipsum dicit sacerdoti, et erubescentiam

vincit, timore Dei offensi fit venia criminis. Fit enim veniale per confessionem quod criminale erat in operatione, et si non statim purgatur, fit tamen veniale quod commiserat mortale. Multùm enim satisfactionis obtulit, qui erubescentiæ dominans, nihil eorum quæ commisit, nuntio Dei negavit. Deus enim qui misericors et justus est, sicut servat misericordiam in justitiâ, ita et justitiam in misericordiâ. Opus enim misericordiæ est peccanti peccata dimittere; sed oportet ut justus misereatur justè. Considerat enim si dignus est, non dico justitiâ, sed et misericordiâ. Justitia enim sola damnat, sed dignus est misericordiâ qui spirituali labore quærit gratiam. Laborat enim mens patiendo erubescentiam. Et quoniam verecundia magna est pœna, qui erubescit pro Christo fit dignus misericordiâ. Unde patet quia quantò pluribus confitebitur in spe veniæ turpitudinem criminis, tantò faciliùs consequetur gratiam remissionis. Ipsi enim sacerdotes plus possunt proficere, plus confitentibus parcere. Item Leo papa, de Pœn., dist. 1: Quamvis plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quæ propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur; tamen quia non omnium sunt hujuscemodi peccata, ut ea qui pœnitentiam poscunt, non timeant publicari, removeatur improbabilis consuetudo, ne multi à pœnitentiæ remediis arceantur, dùm aut erubescunt, aut timent inimicis sua facta reserare, quibus possunt legum percelli constitutione. Sufficit enim confessio, quæ primùm Deo offertur, et tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium precator accedit. Tunc enim plures ad pœnitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis. Ex his aliisque pluribus indubitanter ostenditur oportere Deo primùm, et deinde sacerdoti offerri confessionem; nec aliter posse perveniri ad ingressum paradisi, si adsit facultas.

De tertio articulo, sicilicet, an sufficiat confiteri laico.

5. Nunc priusquàm præmissis auctoritatibus quæ his contradicere videntur respondeamus, tertiam quæstionem intueamur. Quod enim secunda quæstio continebat, scilicet, an sine confessione et judicio sacerdotis soli Deo confiteri sufficeret, expeditum est; et certificatum præmissis testimoniis, quòd non sufficit confiteri Deo sine sacerdote, nec est verè humilis et pœnitens, si non desiderat et requirit sacerdotis judicium. Sed numquid æquè valet alicui confiteri socio vel proximo suo, saltem cùm deest sacerdos? Sanè ad hoc potest dici quòd sacerdotis examen requirendum est studiosè, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi; et ideò quibus ipsi dimittunt, et Deus dimittit. Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio. Sed curet quisque sacerdotem quærere, qui sciat ligare et solvere. Talem enim esse oportet, qui aliorum crimina dijudicat. Unde Aug., lib. de verâ et falsâ Pœnitentiâ, cap. 10: Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem qui sciat ligare et solvere, ne cùm negligens circa se extiterit, negligatur ab eo, qui eum misericorditer monet et petit; ne ambo in foveam cadant, quam stultus evitare noluit. Tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Sæpè enim contingit quòd pœnitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec tempus, nec locus offert. Etsi ille cui confitebitur potestatem non habeat solvendi, fit tamen dignus veniâ ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. Mundati enim sunt leprosi, dùm ibant ora vel se ostendere sacerdotibus, antequàm ad eos pervenirent. Unde patet Deum ad cor inspicere, dùm ex necessitate prohibetur ad sacerdotes pervenire. Unde Aug., ibidem: Sæpè quidem quærunt eos sani et læti; sed dùm quærunt, antequàm perveniant, moriuntur. Sed misericordia Dei ubique est, qui et justis parcere novit, etsi non tam citò, sicut si solverentur à sacerdote. Ibid. cap. 11: Qui ergo confitetur sacerdoti, omninò meliori quàm potest confiteatur; et si peccatum occultum est, sufficiat referre in notitiam sacerdotis. Nam in resurrectione filiæ archisynagogi puellæ, pauci interfuerunt qui viderunt; nondùm enim erat sepulta, nondùm extra portam delata, nondùm extra domum in notitiam portata. Intùs resuscitavit, quam intùs invenit, relictis solis Petro et Jacobo et Joanne, et patre et matre puellæ, in quibus figuraliter continentur sacerdotes Ecclesiæ. Quos autem extra invenit, advertendum est quomodò suscitavit. Flebat enim turba post filium viduæ; flevit Martha et Maria supplicantes pro fratre; flebat et turba Mariam secuta. In quo docemur, publicè peccantibus non proprium, sed Ecclesiæ sufficere meritum. Aug., ibid., cap. 12: Laboret ergo pœnitens in Ecclesiâ esse, et ad Ecclesiæ unitatem tendere. Nisi enim unitas Ecclesiæ succurrat, nisi quod deest peccatori suâ oratione compleat, de manibus inimici non eripietur anima mortui. Credendum est enim quòd omnes orationes et eleemosynæ Ecclesiæ et opera justitiæ et misericordiæ succurrant recognoscenti mortem suam ad conversionem. Ideòque nemo dignè pœnitere potest, quem non sustineat unitas Ecclesiæ. Ideòque nemo petat sacerdotes per aliquam culpam ab unitate Ecclesiæ divisos. Ex his satis aperitur et absolvitur præmissæ quæstionis articulus. Quærendus est sacerdos sapiens et discretus, qui cum potestate simul habeat judicium, qui si fortè defuerit, confiteri debet socio. Beda verò, super Epist. Jacobi 5, inter confessionem venialium et mortalium distinguit super illum locum: *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Ait enim: Coæqualibus quotidiana et levia, graviora verò sacerdoti pandamus, et quanto jusserit tempore purgare curemus, quia sine confessione emendationis, peccata nequeunt dimitti. Sed et graviora coæqualibus pandenda sunt, cùm deest sacerdos, et urget periculum. Venialia verò, etiam sacerdotum oblatâ copiâ, licet confiteri coæquali, et sufficit, ut quibusdam placet, si tamen ex contemptu non prætermittatur sacerdos. Tutius est tamen et perfectius utriusque generis peccata sacerdotibus pandere, et consilium medicinæ ab eis quærere, quibus concessa est potestas ligandi et solvendi.

Hic aperit qualiter supradictæ auctoritates intelligendæ sunt.

6. Cùm ergo ex his aliisque pluribus testimoniis perspicuum fiat et indubitabiliter constet peccata primùm Deo, deinde sacerdoti esse confitenda, et, si ipse defuerit, etiam socio, illud Joan. Chrys. superiùs positum, de Pœn., dist. 1, c. *Quos aliquando*, ad finem, non est ita intelligendum, ut liceat alicui, si tempus habeat, sacerdoti non confiteri; sed quia sufficit ubi crimen occultum est, soli Deo per sacerdotem dicere, et semel. Nec oportet publicari coram multis, quod occultum est. Quod notavit dicens: Non tibi dico ut te prodas in publicum. Sicut enim publica noxa publico eget remedio, ita et occulta secretâ confessione et occultâ satisfactione purgatur. Nec necesse est ut quod sacerdoti semel confessi sumus, iterùm confiteamur; sed linguâ cordis, non carnis, apud verum judicem id jugiter confiteri debemus. Unde idem Joan., ibid., c. *Nunc autem*, ait: Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, citiùs illa delebis. Si verò obliviscaris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque angelorum proferentur. Ita etiam illud Ambrosii, de Pœn., dist. 1, c. *Lacrymæ*: Lacrymæ lavant delictum quod voce pudor est confiteri, ad publicam pœnitentiam referendum est. Ibi enim virtutem lacrymarum et confessionis ostendens, significare voluit quòd lacrymæ occultæ et confessio secreta, sicut quæ fit soli sacerdoti, lavant delictum quod pudet aliquem publicè confiteri. Quod verò dicit se lacrymas Petri legisse, non satisfactionem vel confessionem, per hoc non excludit illa: multa enim facta sunt, quæ scripta non sunt; et fortè nondùm facta erat institutio confessionis, quæ modò. Similiter et illud Prosperi: Si sui judices fiant, mu-

tabunt æterna supplicia; et illud : Faciliùs Deum placabunt sibi, qui aut propriis confessionibus crimen produnt, aut nescientibus aliis in se sententiam excommunicationis ferunt, ad publicam confessionem et satisfactionem referri oportet. Non enim solis sacerdotibus jus ligandi atque solvendi datum est, si cuique suo arbitrio se pœnâ vel excommunicationis sententiâ ligare, et absque sacerdotali judicio seipsum Deo vel altari reconciliare licet, quod ecclesiasticæ institutioni et consuetudini penitùs repugnat. Potiùs ergo si publicè peccâsti, publicè confitere te reum, et emenda. Si verò occultè deliquisti, etiam sic non taceas, nec tamen dico ut publices. Taciturnitas enim peccati ex superbiâ nascitur cordis. Ideò enim peccatum suum quis celat, ne reputetur foris qualem se jam divino conspectui exhibuit, quod ex fonte superbiæ nascitur. Species enim superbiæ est se velle justum videri qui peccator est; atque hypocrita convincitur qui instar primorum parentum vel tergiversatione verborum peccata sua levigare contendit, vel sicut Caïn peccata sua reticendo supprimere quærit. Ubi ergo superbia regnat et hypocrisis, humilitas locum non habet. Sine humilitate verò alicui veniam sperare non licet. Ubi est ergo taciturnitas confessionis, non est speranda venia criminis. Jam certissimè liquet quàm sit detestabile peccati silentium, et è converso quàm sit necessaria confessio. Est enim confessio testimonium conscientiæ Deum timentis. Qui enim timet judicium Dei, peccatum non erubescit confiteri. Perfectus timor solvit omnem pudorem; confessio peccati pudorem habet, et ipsa erubescentia est gravis pœna. Ideòque jubemur confiteri peccata, ut erubescentiam patiamur pro pœnâ, nam hoc ipsum pars est divini judicii. Si ergo quæritur an confessio sit necessaria, cùm in contritione jam deletum sit peccatum, dicimus quia quædam punitio peccati est, sicut satisfactio operis. Per confessionem etiam intelligit sacerdos qualiter debeat judicare de crimine. Per eam quoque peccator fit humilior et cautior.

DISTINCTIO XVIII.

DE REMISSIONE SACERDOTIS.

1. Hìc quæri solet si peccatum omninò dimissum est à Deo per cordis contritionem, ex quo pœnitens votum habuit confitendi, quid postea dimittatur ei à sacerdote. Video enim quo vinculo eum ligat, scilicet, temporalis pœnæ, sed non à quo eum absolvat. Et ideò quæro. Ante pœnitudinem quippe cordis, anima rei maculam habet et fœtorem peccati, atque æternæ ultionis vinculo ligata existit. Si verò ante confessionem per cordis contritionem Deus per seipsum sine ministerio sacerdotis et debitum omninò relaxat, et animam interiùs purgat à contagione et fœtore peccati; quid ergo mundat, quid dimittit sacerdos? ubi sunt claves illæ quas Dominus tradidit Petro et successoribus ejus, dicens, Matth. 16: *Tibi dabo claves regni cœlorum*, etc. *Quæcumque ligaveris super terram, erunt ligata et in cœlo; et quæcumque solveris super terram, erunt soluta*, etc. Luc. 5? Ut autem præmissa quæstio pleniùs explicari valeat, quasi altiùs ducto rete, de his clavibus et usu earum disseramus.

De clavibus.

2. Claves istæ non sunt corporales, sed spirituales, scilicet discernendi scientia, et potentia judicandi, id est, ligandi et solvendi; quâ dignos recipere, et indignos debet excludere à regno ecclesiasticus judex, qui sicut habet jus ligandi, ita solvendi. Unde Ambr., de Pœn., dist. 1, c. *Verbum Dei :* Dominus par jus et solvendi esse voluit, et ligandi, qui utrumque pari conditione permisit. Ergo qui solvendi jus non habet, nec ligandi habet. Et infra : Certum est quòd Ecclesiæ utrumque licet, hæresis utrumque non habet. Jus enim hoc solis permissum est sacerdotibus. Rectè ergo Ecclesia hoc sibi vindicat, quæ veros sacerdotes habet; hæresis vendicare non potest, quæ veros sacerdotes non habet.

De usu clavium.

3. Usus verò harum clavium multiplex est : discernere, scilicet, ligandos et solvendos, ac deinde ligare vel solvere. Qui enim, ut ait Gregor., indignos ligat vel solvit, propriâ potestate se privat, id est, dignum privatione se facit.

Si sacerdos potest dimittere vel retinere peccata.

4. Sed quæritur utrùm à peccato solvere valeat sacerdos, id est, à culpâ; ut culpæ maculam abstergat, vel debitum æternæ mortis solvere valeat. Quidam arbitrati sunt, cùm peccator dupliciter ligatus teneatur, ut prædictum est, scilicet, mentis contagione ac cæcitate, et debito futuræ pœnæ, alterum curari per Deum, alterum solvi per sacerdotem. Patitur enim per peccatum quasdam tenebras interiores et maculas, à quibus nisi liberetur, projicietur in tenebras exteriores. Cùm autem liberatur ab his, suscitatur à morte peccati. Unde Apostolus : Surge qui dormis, et illuminabit te Christus. Solus enim Christus, non sacerdos, animam resuscitat, ac, pulsis tenebris interioribus et maculis, eam illuminat et mundat, qui animæ faciem lavat; debitum verò æternæ pœnæ solvere concessit sacerdotibus. Quod in resurrectione Lazari signatum asserunt; quem Christus priùs per se interiùs vivificavit, deinde foràs exire jussit, eumque adhuc ligatum solvere apostolis præcepit; quia, ut aiunt, ipse interiùs animam à caligine maculâque peccati emundat, sacerdotibus verò dedit vinculum æternæ mortis solvere. Alii verò dicunt solum Deum, non sacerdotem, debitum æternæ mortis dimittere, sicut et animam interiùs per se vivificat; nec tamen diffitentur sacerdotibus traditam potestatem peccata dimittendi et retinendi, quibus dictum est, Joan. 10 : *Quorum remiseritis peccata*, etc. Sicut enim Christus retinuit sibi potestatem Baptismi, ita et Pœnitentiæ. Et ideò sicut interiùs gratiâ suâ animam illuminat, ita et simul debitum æternæ mortis relaxat. Ipse enim per seipsum peccata pœnitentium tegit; et tunc tegit quando ad pœnam non reservat. Tunc ergo tegit, quando debitum pœnæ solvit. Quòd autem ipse tegat, apertè dicit Aug. exponens illum locum psalmi 31 : *Quorum tecta sunt peccata*, id est, cooperta et abolita. Si enim texit Deus peccata, noluit advertere; si noluit advertere, noluit animadvertere, id est, punire, sed ignoscere. Ita ergo dicit à Deo tecta, ut Deus non videat, id est, æternaliter puniat. Videre enim Dei peccata, est ad pœnam imputare. Avertere autem faciem à peccatis, hoc est ea ad pœnam non reservare. Item Hieron., Comment. ad eumdem psal. : Quibus Deus dimittit peccata, tegit ne in judicio revelentur. Item Cassiodorus ad eumdem ps., super eo loco : *Beatus vir qui*, etc. : Qui gravia habent peccata, aliis Deus imputat, aliis per misericordiam non imputat. Ex his apertè ostenditur quòd Deus ipse pœnitentem solvit à debito pœnæ; et tunc solvit quando intùs illuminat, inspirando veram cordis contritionem. Cui sententiæ ratio suffragatur, et auctoritates attestantur. Nemo enim verè compungitur de peccato, habens cor contritum et humiliatum, nisi in charitate. Qui autem charitatem habet, dignus est vitâ æternâ. Nemo autem simul vitâ et morte dignus est. Non est ergo tunc ligatus debito æternæ mortis. Filius enim iræ esse desiit ex quo diligere cœpit. Ex tunc ergo solutus est ab irâ, quæ non manet super illum qui credit in Christum, sed super illum qui non credit. Non ergo postmodùm per sacerdotem cui confitetur ab irâ æternâ liberatur, à quâ jam liberatus est per Dominum, ex quo dixit : *Confitebor.* Solus ergo Deus hominem interiùs mundat à peccati maculâ, et à debito æternæ pœnæ solvit; qui per prophetam ait, Isaiæ 43 : *Ego solus deleo iniquitates et peccata populi.* Item Ambr. : Verbum Dei dimittit peccata, sacerdos est judex. Sacerdos quidem officium suum exhibet, sed nullius potestatis jura exercet. Idem Aug., tract. 121 super Joan. : Nemo tollit peccata, nisi solus Deus, qui est Agnus tollens peccata mundi. Tollit autem et dimittendo quæ facta sunt, et adjuvando ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi omninò fieri non possunt.

His aliisque pluribus testimoniis docetur Dominum solum per se peccata dimittere; et sicut dimittit quibusdam, ita et aliorum quorumdam peccata retinet.

Quòd sacerdotes etiam dimittunt, et tenent peccata, suo modo.

5. Nec ideò tamen negamus sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata, cùm hoc Veritas in Evangelio apertè doceat. Hinc August. ait, lib. de verâ et falsâ Pœn., c. 10 : Ecclesiæ charitas, quæ per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus eorum qui participes suî sunt, peccata dimittit; eorum qui non sunt, tenet. Idem : Sacerdotes possunt confitentibus parcere : quibus enim remittunt remittit Deus. Lazarum enim de monumento suscitatum obtulit discipulis solvendum, per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus. Dixit enim, Matth. 16 : *Quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in cœlo*, etc.; hoc est : Ego Deus, et omnis cœlestis curiæ ordines, et omnes sancti in gloriâ meâ laudant vobiscum et confirmant quos ligatis et solvitis. Non dixit *quos putatis ligare et solvere;* sed *in quos exercetis opus justitiæ vel misericordiæ.* Aliter autem, vel alia opera vestra in peccatores non cognosco. Idem, lib. de Bapt. parvul., l. 6 : Cùm veraciter ad Deum converso peccata dimittuntur, ab eis dimittuntur, quibus ipse veraci conversione conjungitur. Spiritus sanctus ea dimittit, qui datus est omnibus sanctis sibi charitate cohærentibus, sive se noverint corporaliter, sive non. Similiter cùm alicujus tenentur peccata, ab eis tenentur à quibus ille cordis pravitate disjungitur, sive notis corporaliter, sive ignotis. Omnes enim mali spiritualiter à bonis sejuncti sunt. Ecce, hìc dicit peccata dimitti, vel teneri à sanctis viris, et tamen Spiritum sanctum ea dimittere dicit. Et quod majori consideratione dignum est, idem etiam dicit quòd Deus per se vel per sanctos tantùm dimittit peccata. Ait enim sic : Sacramentum gratiæ dat Deus etiam per malos; ipsam verò gratiam non nisi per seipsum, vel per per sanctos suos. Et ideò remissionem peccatorum vel seipsum facit, vel per ipsius columbæ membra, quibus ait : Si cui dimiseritis, dimittetur. Ecce quàm varia à doctoribus traduntur super his; et in hâc tantâ varietate quid tenendum? Hoc sanè dicere ac sentire possumus, quòd solus Deus dimittit peccata et retinet; et tamen Ecclesiæ contulit potestatem ligandi et solvendi, sed aliter ipse solvit vel ligat, aliter Ecclesia. Ipse enim per se tantùm dimittit peccatum, qui et animam mundat ab interiori maculâ, et à debito æternæ mortis solvit.

Quomodò sacerdotes ligant vel solvunt à peccatis.

6. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est, ostendendi homines ligatos vel solutos. Unde Dominus leprosum sanitati priùs per se restituit, deinde ad sacerdotes misit, quorum judicio ostenderetur mundatus. Ita etiam Lazarum jam vivificatum obtulit discipulis solvendum. Quia etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie Ecclesiæ solutus habetur, nisi per judicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis vel retinendis, ita operatur sacerdos evangelicus et judicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant leprâ, quæ peccatum signat. Unde Hieron. Comment. ad cap. 16 Matth., ubi Dominus ait Petro : *Tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis :* Hunc, inquit, locum quidam non intelligentes, aliquid sumunt de supercilio Pharisæorum, ut damnare innoxios, vel solvere se putent noxios, cùm apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quæratur. In Levitico se ostendere sacerdotibus jubentur leprosi, quos illi non faciunt leprosos vel mundos, sed discernunt qui mundi vel immundi sunt. Ita et hìc apertè ostenditur quòd non semper sequitur Deus Ecclesiæ judicium, quæ per surreptionem et ignorantiam interdùm judicat, Deus autem semper judicat secundùm veritatem. Et in remittendis vel in retinendis culpis id juris et officii habent evangelici sacerdotes, quod olim habebant sub lege legales in curandis leprosis. Hi ergo peccata dimittunt vel retinent, dùm dimissa à Deo vel retenta judicant et ostendunt. Ponunt enim sacerdotes nomen Domini super filios Israel, sed ipse benedicit, ut legitur in Numeris. Hunc modum ligandi et solvendi Hieronymus supra notavit.

7. Ligant quoque sacerdotes, dùm satisfactionem Pœnitentiæ confitentibus imponunt. Solvunt, cùm de eâ aliquid dimittunt, vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt, quem modum superiùs Leo papa notavit. Secundùm hunc modum dicuntur etiam sacerdotes dimittere peccata vel retinere. Unde superiùs Aug., libro de verâ et falsâ Pœn., cap. 10, dixit : Quibus remittunt, et remittit Deus, etc. Opus enim justitiæ exercent in peccatores, cùm eos justâ pœnâ ligant; opus misericordiæ, dùm de eâ aliquid relaxant, vel sacramentorum communioni conciliant; alia opera in peccatores exercere nequeunt. Et notandum est quia quos satisfactione pœnitentiæ ligant, eo ipso à peccatis solutos ostendunt, quia non imponitur alicui satisfactio pœnitentialis, nisi quem sacerdos verè pœnitentem arbitratur. Aliis verò non imponunt; et eo ipso peccatum retineri à Deo judicant. Quòd autem hoc ad claves pertineat August. ostendit dicens, in libro de Pœnitentiâ : Frustrat claves Ecclesiæ, qui sine arbitrio sacerdotis pœnitentiam agit, si sine oris confessione criminis indulgentiam imprecatur. Est et alius modus ligandi et solvendi, qui per excommunicationem geritur, dùm aliquis secundùm canonicam disciplinam tertiò vocatus ad emendationem manifesti delicti, et satisfacere vilipendens, sententiâ Ecclesiæ à loco orationis, et sacramentorum communione, et fidelium consortio præscinditur, ut erubescat, et pudore sceleris conversus pœniteat, *ut* sic *spiritus* ejus *salvus sit*, 1 Cor. 5. Quòd si pœnitentiam profitens resipuerit, negatæ communioni admittitur, et Ecclesiæ reconciliatur. Hæc est autem Ecclesiæ anathematizatio; hanc pœnam illis qui dignè percelluntur, infligit, quia gratia Dei et protectio illius ampliùs subtrahitur, ac sibi ipsis relinquuntur, ut sit eis liberum ruere in interitum peccati, in quos etiam major diabolo sæviendi datur potestas. Orationes quoque Ecclesiæ, et benedictionum ac meritorum suffragia, eis nequaquàm suffragari putantur.

Quomodò secundùm hos modos intelligendum sit illud : Quodcumque solveritis, etc.

8. Secundùm hos ligandi et solvendi modos, quomodò verum est quod dicitur, Matth. 16 : *Quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in cœlis; et quodcumque ligaveritis super terram, erit ligatum et in cœlis?* etc. Aliquando enim ostendunt solutos vel ligatos, qui ita non sunt apud Deum; et pœnâ satisfactionis vel excommunicationis interdùm indignos ligant vel solvunt; et indignos sacramentis admittunt, et dignos admitti arcent. Sed intelligendum est hoc in illis quorum merita solvi vel ligari postulant. Tunc enim sententia sacerdotis judicio Dei et totius cœlestis curiæ approbatur et confirmatur, cùm ita ex discretione procedit, ut reorum merita non contradicant. Quoscumque ergo solvunt vel ligant, adhibentes clavem discretionis reorum meritis, solvuntur vel ligantur in cœlis, id est, apud Deum, quia divino judicio sacerdotis sententia sic progressa approbatur et confirmatur. Quos ergo secundùm merita sententia Ecclesiæ percellit, lædit; et illi foris sunt apud Deum. Qui autem non meruit, sententiâ Ecclesiæ non læditur, nisi contemnat. Unde Origenes, super Leviticum, homil. 14, ad 24 caput : Exiit quis à veritate, à fide, à charitate, per hoc exit de castris Ecclesiæ, etiamsi episcopi voce non abjiciatur, sicut contra aliquis non recto judicio foras mittitur; sed si non egit ut mereretur exire, nihil læditur. Interdùm enim qui foras mittitur, intùs est; et qui foras est, intùs videtur retineri. Ecce qualis et quantus est usus apostolicarum clavium. Jam ostensum est ex parte qualiter sacerdotes dimittant peccata vel teneant, et tamen retinuit sibi Deus quamdam singularem potestatem dimittendi vel retinendi, quia ipse

solus per se debitum æternæ mortis solvit, et animam interiùs purgat.

Quæ sint interiores tenebræ et interior macula.

9. Hic quæritur quæ sit illa macula et quæ sint illæ tenebræ interiores à quibus Deus interiùs animam purgat, cùm veram pœnitentiam immittit. De tenebris et interiori caligine satis facile est et intelligere, et respondere. Cùm enim quis mortaliter delinquit, et gratiâ virtutis privatur, si qua præcessit, et naturalium bonorum elisionem patitur. Unde et intellectus obtunditur, et totus homo interior obtenebratur; et ita quasi caligine quâdam mens obvolvitur, quæ caligo peccati pœna est. Hanc verò Deus pellit, cùm pœnitentiam immittit, per quam perdita bona restituit, et vitiata reparat. Unde Propheta, psal. 147 : *Nebulam sicut cinerem spargit.* Sed quæ est macula peccati, à quâ animam lavat? Ecce enim quis voluit facere homicidium, et patravit; quo patrato desinit tam velle, quàm facere; nondùm tamen verè et humiliter pœnitet, nec confiteri proponit. Quæ ergo remansit in animâ illius macula? Mala voluntas quidem fuit macula illius animæ; sed illa transiit. Macula etiam est, si pœnitere contemnit; sed hoc est peccatum aliud à præcedenti. Quæ ergo macula remansit, à quâ ipse in Pœnitentiâ purgatur? Polluta quidem est anima, quòusque pœniteat, sicut erat, dùm in eâ prava erat voluntas. Sicut enim qui tangit morticinium vel aliud immundum, ita pollutus est post tactum quòusque lavatur, sicut fuit dùm tangeret; sic post actum peccati ita polluta remanet anima, sicut fuit in ipso actu peccati, quia ita est longè à Deo per dissimilitudinem, qui est vita et munditia mentis, sicut fuit dùm peccatum ageret. Ipsa ergo dissimilitudo quæ inest animæ ex peccato, et est à Deo elongatio, animæ macula intelligitur, à quâ purgatur in Pœnitentiâ. Hoc autem solus Deus facit, qui solus suscitat animam et illuminat; quod sacerdotes nequeunt, qui tamen medici sunt animarum. Unde Propheta, psal. 87 : *Numquid medici suscitabunt, et confitebuntur tibi?* quod exponens Aug. ait : Boni doctores rectè medici dicuntur, qui viventes curare ministerio possunt, sed non mortuos suscitare. Solâ enim Dei gratiâ mortui reviviscunt.

DISTINCTIO XIX.

QUANDO HÆ CLAVES DANTUR ET QUIBUS.

1. Postquàm ostensum est quæ sint claves apostolicæ, et quis earum usus, superest investigare quando istæ claves dentur, et quibus. Dantur hæ claves per ministerium episcopi alicui in promotione sacerdotii. Cùm enim recipit ordinem sacerdotalem, simul et has claves recipit. Sed non videtur quòd omnes vel soli sacerdotes has claves habeant, quia plerique ante sacram ordinationem scientiam discernendi habent, plures post consecrationem eâ carent. Sanè dici potest quòd alteram clavium istarum, id est, scientiam discernendi, non habent omnes sacerdotes, unde dolendum est atque lugendum. Multi enim, licèt indiscreti, atque scientiæ quâ eminere debent, exortes, sacerdotii gradum recipere præsumunt, vitâ et scientiâ eo indigni; qui nec ante sacerdotium, nec post, scientiam habent discernendi qui ligandi sint vel solvendi. Ideòque illam clavem in consecratione non recipiunt, quia semper scientiâ carent. Qui verò ante sacerdotium scientiâ discernendi præditi sunt, licèt habeant discretionem, non tamen in eis clavis est, quia non valent eâ claudere vel aperire. Ideòque cùm promovetur in sacerdotem, clavem discretionis rectè dicitur accipere, quia ante habita discretio augetur, et fit in eo clavis, ut eâ jam valeat uti ad claudendum vel aperiendum.

Si alteram clavem omnes sacerdotes habeant, scilicet, potentiam ligandi et solvendi.

2. Cùmque jam constet non omnes sacerdotes illas duas claves habere, quia scientiâ discernendi plerique carent; de alterâ, id est, potentiâ ligandi et solvendi, quæritur utrùm omnes sacerdotes eam habeant. Quidam enim hanc potestatem putant illis solis esse concessam, qui doctrinam simul ac vitam apostolorum servant. Illas enim claves promisit Dominus Petro, et imitatoribus ejus tantùm, ut aiunt; qui etiam auctoritatibus utuntur in munimentum suæ opinionis. Hoc enim dicunt Aug. sensisse, ubi superiùs ait, in lib. de Bapt. contra Donat., l. 5, c. 21 : Remissionem peccatorum vel per seipsum facit Deus, vel per columbæ membra. Dicit etiam idem peccata dimitti vel teneri à sanctis. Idem super Exodum, c. 120, ubi de laminâ aureâ legitur : *Erat autem lamina aurea semper in fronte sacerdotis :* Hæc, inquit, significat fiduciam bonæ vitæ, quam qui verè perfectèque, non significatione, sed veritate sacerdos habet, solus potest auferre peccata. Item Gregor., in Tract. evang. hom. 27 : Illi soli habent in hâc carne positi potestatem ligandi et solvendi, sicut sancti apostoli, qui illorum exempla simul cum doctrinâ tenent. Item ex dictis Origen. : Hæc potestas soli Petro concessa est, et imitatoribus Petri. Nam quicumque vestigia Petri imitantur, habent rectè ligandi et solvendi potestatem. His aliisque testimoniis innituntur, qui asserunt potestatem ligandi ac solvendi illis solis concessam sacerdotibus, qui vitâ et doctrinâ pollent sicut apostoli.

Aliorum sententia verior.

3. Aliis autem videtur, quod et mihi placere fateor, cunctis sacerdotibus hanc clavem dari, scilicet, ligandi et solvendi; sed non eam rectè ac dignè habent, nisi qui vitam et doctrinam apostolicam servant. Nec præmissæ auctoritates malos sacerdotes hanc potestatem negant habere; sed illos solos dignè ac rectè hâc potestate uti significant, qui præditi sunt vitâ et doctrinâ apostolicâ, quia soli ipsorum apostolorum imitatores dignè rectèque possunt ligare et solvere. Et per Dominum tantùm vel per sanctos in quibus habitat Spiritus sanctus, dignè et rectè fit remissio vel retentio peccatorum. Fit tamen et per illos qui sancti non sunt, sed non dignè vel rectè. Dat enim Deus benedictionem dignè poscenti, etiam per indignum ministrum. Quòd verò hanc potestatem habeant omnes sacerdotes, Hieronym. testatur super illum locum Evangelii ubi Dominus dixit Petro, Matth. 16 : *Tibi dabo claves regni cœlorum.* Habent enim, inquit, eamdem judiciariam potestatem alii apostoli; habet et omnis Ecclesia in episcopis et presbyteris. Sed ideò Petrus eam specialiter accepit, ut omnes intelligant quòd quicumque ab unitate fidei et societate Ecclesiæ se separaverit, nec à peccatis solvi, nec cœlum potest ingredi. Item quòd sacerdos, etiam si malus sit, gratiam tamen transfundit pro suæ dignitatis officio, August. ostendit dicens, in lib. Quæst. de veteri Testam. : Dictum est à Domino in Numeris, cap. 6, ad Moysen et Aaron sacerdotes : *Vos ponite nomen meum super filios Israel, et ego Dominus benedicam eos;* ut gratiam traditam per ministerium ordinati transfundat hominibus, nec voluntas sacerdotum obesse vel prodesse possit, sed meritum benedictionem poscentis. Quanta autem sit dignitas sacerdotalis officii et ordinis, hinc advertamus. Dictum est, Joan. 11, de nequissimo Caïphâ inter cætera : *Hoc autem à semetipso non dixit; sed cùm esset pontifex anni illius, prophetavit;* per quod ostenditur Spiritum gratiarum non personam sequi digni vel indigni, sed ordinem traditionis : ut quamvis aliquis boni meriti sit, non tamen possit benedicere nisi fuerit ordinatus, ut officii ministerium exhibeat. Dei autem est effectum tribuere benedictionis. Hinc evidenter ostenditur ordinem non privari potestate tribuendi gratiam ob ministri indignitatem. Huic tamen August. sententiæ videtur obviare quod ait Esychius, super Levit. cap. 9, lib. 2. Sacerdotes, inquit, non propriâ virtute benedicunt; sed quia figuram Christi gerunt, et propter eum qui in ipsis est, plenitudinem benedictionis tribuunt; nec solùm is qui sacerdotium sortitus est, sed quicumque Christum in seipso habet, et ejus figuram gerit, per conversationem bonam, sicut Moyses, idoneus est ut benedictionem præstet. Ecce hìc habes, quòd non solùm sacerdos, sed omnis in quo Christus habitat,

benedictionem præstat. Sed alia est benedictio quæ solis sacerdotibus congruit, alia quæ ab omnibus bonis communiter exhibetur. Denique illi sacerdotes, in quibus Christus habitat, benedictionis plenitudinem tribuere dicuntur, non quia soli illi transfundant gratiam, sed quia illi soli licitè et dignè id agunt. Nec subditos mala vita sacerdotis lædit, si bona faciunt quæ ille dicit. Unde Gregorius : Multi, dùm plus vitam sacerdotum quàm suam discutiunt, in erroris foveam dilabuntur, minùs considerantes quòd non eos vita sacerdotum læderet, si humiliter bonis sacerdotum admonitionibus aurem accommodarent.

De hoc quod scriptum est in Malachiâ : Maledicam benedictionibus vestris.

4. Præmissæ verò sententiæ quâ dicitur etiam per mali sacerdotis ministerium transfundi gratiam benedictionis videtur obviare quod Dominus per Malachiam prophetam, c. 2, malis sacerdotibus comminatur : *Maledicam benedictionibus vestris.* Et alibi, Ezech. 13 : *Væ his qui vivificant animas quæ non vivunt, et mortificant animas quæ non moriuntur!* Si enim maledicit Dominus benedictionibus eorum, et si animæ quas vivificant non vivunt, quomodò per eos gratia benedictionis transfunditur? Sed illud capitulum, *Maledicam*, etc., quidam referunt ad hæreticos, qui ab Ecclesiâ præcisi sunt, et ad excommunicatos, quorum benedictiones fiunt maledictiones his qui eorum sequuntur errores. Illud verò alterum, scilicet, *vivificant*, etc., super omnes illos sacerdotes exponunt, qui absque clave scientiæ et formâ bonæ vitæ præsumunt ligare vel solvere. Sed nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis sit ab illis quæ in aliis judicat; alioquin seipsum condemnat.

Qualis esse debet judex ecclesiasticus.

5. Qualem autem oporteat esse qui aliorum judex constituitur, August. describit ita dicens, lib. de verâ et falsâ Pœnit., cap. 20 : Sacerdos cui omnis offertur peccator, ante quem statuitur omnis languor, in nullo eorum sit judicandus, quæ in alio judicare est promptus. Judicans enim alium, qui est judicandus, condemnat seipsum. Cognoscat ergo se, et purget in se quod alios videt sibi offerre; caveat ut à se projecerit quicquid in alio damnosum reperit. Animadvertat quòd *qui sine peccato est, primus in illam lapidem mittat*, Joan. 8. Ideò enim liberavit peccatricem, quia non erat qui justè projiceret lapidem. Quomodò lapidaret, qui se lapidandum cognosceret? Nullus enim erat sine peccato; in quo intelligitur omnes crimine fuisse reos, nam venialia remittebantur per cæremonias. Si quod ergo in eis peccatum erat, criminale erat. In hoc ergo patentissimum est crimen sacerdotum esse detestabile, qui non priùs se judicant antequàm alios alligant. Caveat spiritualis judex, sicut non commisit crimen nequitiæ, ita non careat munere scientiæ. Oportet ut sciat cognoscere quidquid debeat judicare. Judiciaria enim potestas hoc postulat, ut quod debet judicare discernat. Diligens ergo investigator sapienter interroget à peccatore quod forsitan ignorat, vel verecundiâ velit occultare. Cognito verò crimine, varietates ejus non dubitet investigare, et locum, et tempus, et cætera quæ supra diximus; quibus cognitis, adsit benevolus paratus erigere et secum onus portare; habeat dulcedinem in affectione, discretionem in varietate, doceat perseverantiam, caveat ne corruat, ne justè perdat judiciariam potestatem. Etsi pœnitentia possit ei acquirere gratiam, non tamen mox restituit in potestatem primam. Etsi Petrus post lapsum restitutus fuerit, et sæpè lapsis sacerdotibus reddita sit dignitatis potestas, non tamen est necesse ut omnibus concedatur quasi ex auctoritate. Invenitur auctoritas quæ concedit et quasi imperat. Invenitur auctoritas alia quæ non concedit, sed vetat; quæ Scripturæ non repugnant, sed concordant. Cùm enim tot sunt qui labuntur, ut pristinam dignitatem ex auctoritate defendant, et quasi usum peccandi sibi faciant, recidenda est spes ista. Si verò locus est ubi ista non concurrant, restitui possunt qui peccant. Hactenùs Augustin., cap. superiùs citato 10. Ex his satis perpenditur qualis debeat esse sacerdos qui alios ligat et solvit : discretus, scilicet, et justus; alioquin mortificat sæpè animas quæ non moriuntur, et vivificat quæ non vivunt; et ita incidit in maledictionis judicium. Illud autem Malachiæ, scilicet : *Maledicam benedictionibus vestris;* sive super hæreticos tantùm et excommunicatos, sive super omnes sacerdotes qui vitâ et scientiâ carentes benedicere præsumunt, dictum accipiatur, sic intelligi potest : Maledicam benedictionibus vestris, id est, his quæ in eis benedictionibus possidetis, quia faciam ea cedere vobis in maledictionem, non benedictionem. Quia etsi benedicunt sanctis, non hoc faciunt ex vero corde; et ideò eorum benedictio eis vertitur in maledictionem. Vel maledicam benedictionibus vestris, id est, quod à vobis benedicitur, à me erit maledictum; quia benedicunt iniquè agentibus, adulanturque peccantibus, dummodò divites sint. (Hieron., non longè à principio commentarii ad 2 cap. Malach.)

DISTINCTIO XX.

DE HIS QUI IN FINE POENITENT.

1. Sciendum est etiam quòd tempus pœnitentiæ est usque ad extremum articulum vitæ; unde Leo papa, de Pœn., dist. 7 : Nemo est desperandus, dùm in hoc corpore constitutus est : quia nonnunquàm quod diffidentiâ ætatis differtur, consilio maturiore perficitur. Aug. tamen de pœnitentiam differentibus ita scribit : Si quis positus in ultimâ necessitate voluerit accipere Pœnitentiam, et si accipit et mox reconciliatur, et hinc vadit, fateor vobis, non illi negamus quod petit; sed non præsumimus quia benè hinc exit. Si securus hinc exierit, ego nescio. Pœnitentiam dare possumus, securitatem non. Numquid dico, damnabitur? Sed nec dico liberabitur. Vis ergo dubio liberari? age pœnitentiam dùm sanus es. Si sic agis, dico tibi quia securus es, quia pœnitentiam egisti eo tempore quo peccare potuisti. Si vis agere pœnitentiam quando jam peccare non potes, peccata te dimiserunt, non tu illa. Item : Duæ res sunt : aut ignoscitur tibi, aut non ignoscitur; quid horum tibi sit futurum nescio. Ergo tene certum, et dimitte incertum. Sed quare hoc dixit Aug., cùm pœnitentia quæ in fine agitur, in psalmo 140 appelletur *sacrificium vespertinum*, quod erat acceptabilius in lege; et cùm in quâcumque die invocetur Deus, adsit; et quâcumque horâ ingemuerit, et conversus fuerit peccator, vitâ vivet, et non morietur? Sed illa dixit Aug., propter illos qui pœnitentiam usque in finem vitæ protrahunt; et tunc non ex Dei amore videntur pœnitere, sed timore mortis, quasi ex necessitate. Unde idem, lib. de Pœnit. verâ et falsâ, cap. 17, quasi aperiens quare superiora dixerit, ait : Nullus expectet quando peccare non potest. Arbitrii enim libertatem quærit Deus, ut deleri possint commissa; non necessitatem, sed charitatem; non tantùm timorem, quia non in solo timore vivit homo. Quem ergo serò pœnitet, oportet non solùm timere judicem, sed diligere; quia sine charitate nemo salvus esse potest. Non ergo tantùm timeat pœnam, qui pœnitet, sed anxietur pro gloriâ. Quæ conversio si contigerit alicui etiam in fine, desperandum non est de ejus remissione. Sed quoniam vix vel rarò est tam justa conversio, timendum est de pœnitente serò, maximè cùm filii quos illicitè dilexit, sint præsentes, uxor et mundus ad se vocet. Multos solet serotina pœnitentia decipere. Sed quoniam Deus semper potens est, semper etiam in morte juvare valet, quibus placet. Cùm ergo opus sit non hominis, sed Dei, fructifera pœnitentia, inspirare eam potest quandoque vult suâ misericordiâ, et remunerare ex misericordiâ, quos damnare potest ex justitiâ. Sed quoniam multa sunt quæ impediunt, et languentem retrahunt, periculosum est, et interitui vicinum, ad mortem protrahere pœnitentiæ remedium. Sed magnum est, cui Deus tunc inspirat (si quis est) veram pœnitentiam. Sed si etiam sic conversus vitâ vivat, et non moriatur, non promittimus quòd evadat omnem pœnam. Nam priùs purgandus est igne pur-

gationis, qui in aliud seculum distulit fructum conversionis, juxta August., ibidem, cap. 18. Hic autem ignis, etsi æternus non sit, miro tamen modo gravis est; excellit enim omnem pœnam, quam unquàm passus sit aliquis in hâc vitâ. Nunquàm in carne tanta inventa est pœna, licèt mirabilia martyres passi sint tormenta, et multi nequiter tanta sæpè sustinuerunt supplicia. Ex his satis ostenditur quàm periculosum sit differre pœnitentiam usque in finem vitæ. Si tamen etiam tunc vera habeatur pœnitentia, hominem liberat, et vitam mortuo impetrat; non sic tamen ut nullam sentiat pœnam, nisi fortè tanta sit vehementia gemitûs et contritionis, quæ sufficiat ad delicti punitionem. Licèt ergo sit difficile ut tunc sit vera pœnitentia quæ tam sera venit, quando cruciatus membra ligat et dolor sensum opprimit, ut vix homo aliquid cogitare valeat, melior est tamen sera quàm nulla. Pœnitentia enim etsi in extremo vitæ hiatu advenit, sanat et liberat. Multùm sera fuit latronis pœnitentia; sed non fuit sera indulgentia. Sed licèt latro veniam meruisset in fine de omni crimine, non tamen dedit baptizatis peccandi et perseverandi auctoritatem.

De his qui hìc pœnitentiam non complent.

2. Si verò quæritur de illis qui in hâc vitâ pœnitentiam non complent, utrùm transituri sint per ignem purgatorii, ut ibi compleant quod hìc minus fecerunt, idem dicimus de istis esse sentiendum, et de his qui in extremis pœnitent. Si enim tanta fuerit cordis contritio et delicti exprobratio, ut sufficiat ad puniendum peccatum, liberi ab aliis pœnis transeunt ad vitam, etsi inexpleta fuerat pœnitentia, quia perfectè pœnituerunt, et ingemuerunt corde. Qui verò non adeò conteruntur corde et ingemiscunt pro peccato, si ante expletionem pœnitentiæ discesserint, ignem purgatorium sentient, et graviùs punientur quàm si hìc implèssent pœnitentiam. *Horrendum est enim incidere in manus Dei viventis*, Hebr 10. Deus enim cùm sit misericors et justus, ex misericordiâ pœnitenti ignoscit, non reservans peccatum ad pœnam æternam. Ex justitiâ verò impunitum non dimittit delictum. Aut enim punit homo, aut Deus. Homo autem punit pœnitendo, Deus autem pœnam exigendo. Et est pœnitentia interior, et exterior. Si ergo interior pœnitudo fuerit tanta ut sit sufficiens ultio peccati, Deus qui hoc novit, ab illo qui taliter pœnitet, ulteriùs pœnam non exigit. Si verò interior pœnitudo non sufficit in vindictam peccati, nec exterior pœnitentia impletur, Deus qui modos et mensuras peccatorum et pœnarum novit, addit pœnam sufficientem. Studeat ergo quisque sic delicta corrigere, ut post mortem non oporteat pœnam tolerare. Aug., de verâ et falsâ Pœnitentiâ, cap. 18: Quædam enim peccata mortalia, in pœnitentiâ sunt venalia; non tamen mox sanantur. Sæpè enim infirmus moreretur, si non medicaretur; non tamen statim medicatus sanatur. Languet post victurus, qui priùs erat moriturus. Qui autem impœnitens moritur, omninò moritur, et æternaliter cruciatur. Si enim semper viveret, semper peccaret.

De illo cui sacerdos indiscretus injungit parvam pœnitentiam.

3. Si verò de illo quæritur, qui satisfactionem injunctam impleverit, quæ ignorantiâ vel negligentiâ sacerdotis, peccato condigna non fuit, utrùm de vitâ migrans, ab omni pœnâ liber sit, idem respondeo quod de supra de illo qui pœnitentiam non complevit dixi. Quòd si tantum est lamentum interioris doloris, ut sufficiat in vindictam peccati, omninò liberatus est; si verò non sufficit dolor interior simul cum pœnâ injunctâ, addet Deus pœnam. Quòd autem interdùm sufficiat dolor interior ad vindictam peccati, certum documentum habemus in illo latrone, Luc. 23, qui solâ mentis contritione et confessione, statim ut conversus fuit, paradisum ingredi meruit. Sed quia dispensatores Ecclesiæ, contritionis quantitatem non perpendunt, quibus non est datum intelligere occulta cordium, omnibus leges pœnitentiæ constituunt, tam magis quàm minùs de peccato dolentibus. Quorum studium ad hoc præcipuè tendere debet, ut cordis dolorem (quantum fas est) cognoscant, et secundùm ipsius modum satisfactionem injungant; unde August. in Enchir., c. 65: In actione pœnitentiæ, ubi tale commissum est, ut is qui commisit à Christi etiam corpore separetur, non tam consideranda est mensura temporis quàm doloris. *Cor enim contritum et humiliatum Deus non despicit* (psal. 50). Verùm quia plerùmque dolor alterius cordis occultus est alteri, nec in aliorum notitiam nisi per verba vel alia quæcumque signa procedit, cùm sit coram illo cui dicitur, psal. 37: *Gemitus meus à te non est absconditus*; rectè constituuntur ab his qui Ecclesiis præsunt tempora pœnitentiæ, ut satisfaciat etiam Ecclesiæ, in quâ peccata ipsa remittuntur; extra eam quippe non remittuntur. Ipsa enim Spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata. Item Hieronym., de Pœnit., dist. 1: Mensuram temporis in agendâ pœnitentiâ ideò non satis apertè præfigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque emendandum sit; sed magis in arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuerunt, quia apud Deum non tantùm valet mensura temporis quantùm doloris; nec abstinentia tantùm ciborum quantùm mortificatio vitiorum. Ideòque tempora pœnitentiæ pro fide et conversatione fidelium pœnitentium abbrevianda præcipiunt, et pro negligentiâ protrahendâ; pro quibusdam tamen culpis modi pœnitentiæ sunt impositi.

Quòd morientibus non sit imponenda satisfactio, sed innotescenda.

4. Solet etiam quæri utrùm satisfactionis lex morituris sit imponenda. De quo Theodorus Cantuariens. episcopus in Pœnitentiali suo sic ait, 26, q. 7: Ab infirmis in periculo mortis positis, pura inquirenda est confessio peccatorum; non tamen est illis imponenda quantitas pœnitentiæ, sed innotescenda, et cum amicorum orationibus, et eleemosynarum largitionibus, pondus pœnitentiæ sublevandum, si fortè migraverint. Si verò convaluerint, pœnitentiæ modum à sacerdote impositum diligenter observent. Aliis verò, pro qualitate peccati, pœnitentia decernenda est præsidentium arbitrio. Unde Leo papa, 26, q. 7: Tempora pœnitudinis habitâ moderatione constituenda sunt tuo judicio, prout conversorum animos perspexeris esse devotos. Pariter etiam habere debes ætatis senilis intuitum, et respicere periculorum quorumcumque, vel ægritudinum necessitates.

In necessitate non est neganda pœnitentia vel reconciliatio.

5. Sciendum etiam quòd tempore necessitatis non est neganda pœnitentia vel reconciliatio pœnitentibus. Unde Leo papa, ibid., q. 6: His qui tempore necessitatis et periculi urgentis instantiâ præsidium pœnitentiæ et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est, nec reconciliatio deneganda; quia misericordiæ Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempora definire. Quòd si ita aliquâ ægritudine aggravati sunt, ut quod paulò ante poscebant, sub præsenti significare non valeant, testimonia eis fidelium circumstantium prodesse debebunt; simulque pœnitentiæ et reconciliationis consequantur beneficium. Item Julius papa, ibid.: Si presbyter pœnitentiam abnegaverit morientibus, reus erit animarum; quia Dominus ait, Ezech. 18: *Cùm conversus fuerit, tunc salvus erit*. Vera enim confessio ultimo tempore potest esse, quia non modò temporis, sed etiam cordis Deus inspector est, sicut latro probat.

Quòd presbyter non reconciliet inconsulto episcopo, nisi necessitate cogente.

6. Non debet tamen presbyter pœnitentem reconciliare inconsulto episcopo, nisi ultima necessitas cogat. Unde in Carthaginensi concilio, 26, q. 6: Presbyter inconsulto episcopo non reconciliet pœnitentem, nisi absente episcopo, vel ultima necessitas cogat. Cujuscumque pœnitentis publicum crimen est, quod universam commoverit urbem, ante absidam, scilicet, introitum ecclesiæ manus ei imponatur. Item Aurelius

dixit, 26, q. 6, c. *Si jubet :* Si quis in periculo constitutus fuerit, et se reconciliari divinis altaribus petierit, si episcopus absens fuerit, non debet presbyter consulere episcopum, et sic periclitantem sine ejus præcepto reconciliare. Inconsulto verò episcopo non potest excommunicatos, vel publicè pœnitentes presbyter reconciliare. Unde in Carthaginensi concilio II, ibid., statutum est ut chrisma vel reconciliatio pœnitentium, et puellarum consecratio à presbyteris non fiat. Item, reconciliare quemquam in publicâ missâ presbytero non liceat; puellarum tamen consecratio, consulto episcopo, per presbyterum fieri valeat. Unde in eodem concilio II, ibid. : Presbyter inconsulto episcopo virgines non consecret; chrisma verò nunquàm conficiat. Sicut præcepto episcopi potest presbyter consecrare virgines, sic et reconciliare pœnitentes.

An oblatio ejus sit recipienda, qui currens ad pœnitentiam prævenitur morte.

7. Si autem quæritur de illo qui ad pœnitentiam festinans sacerdotem invenire non potuit, et ita decessit; utrùm oblatio ejus sit recipienda, dicimus quia est. Unde in Apanensi concilio, 26, q. 6 : Si aliquis fuerit mortuus qui non sit confessus, et testimonium habet bonum, et non poterat venire ad sacerdotem, sed præoccupavit eum mors in domo vel in viâ, faciant pro eo parentes ejus oblationem ad altare, et dent redemptionem pro captivis.

DISTINCTIO XXI.

DE PECCATIS QUÆ POST HANC VITAM DIMITTUNTUR.

1. Solet etiam quæri utrùm post hanc vitam aliqua peccata remittantur. Quòd aliqua post hanc vitam remittantur Christus ostendit in Evang., ubi ait : *Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc seculo, neque in futuro.* Ex quo datur intelligi, sicut PP. tradunt, quòd quædam peccata in futuro dimittentur. Quædam enim culpæ in hoc seculo relaxantur; quædam verò parvæ etiam in futuro, quæ quidem post mortem gravant; sed dimittuntur si digni sunt, si bonis actibus in hâc vitâ meruerunt ut dimittantur eis. De illis etiam quæ ædificant lignum, fenum, stipulam, dicit August. quòd ignem tribulationis transitoriæ invenient cremabilia ædificata quæ secum portaverunt homines cremantes. Ait enim sic, in lib. 21 de Civit. Dei, c. 26 : Post istius sanè corporis mortem, donec de igne purgatorio veniatur ad diem damnationis et remunerationis, si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum qui ædificaverunt lignum, fenum, stipulam, hujusmodi ignem dicantur perpeti, quem alii non sentiunt qui hujusmodi ædificia non portaverunt, ut inveniant ignem transitoriæ tribulationis venialia concremantem, non redarguo, quia forsitan verum est. Sed quia dicitur : Salvus erit quasi per ignem, contemnitur ille ignis. Gravior tamen erit ignis ille, quàm quicquid potest homo pati in hâc vitâ. Hìc apertè insinuatur quòd illi qui ædifiacnt lignum, fenum, stipulam, quædam cremabilia ædificia, id est, venialia peccata secum portant; quæ in igne emendatorio cremantur. Unde constat quædam venialia peccata post hanc vitam deleri.

Quòd alii citiùs, alii tardiùs purgantur in igne.

2. In illo autem igne purgatorio alii tardiùs, alii citiùs purgantur, secundùm quòd ista pereuntia magis vel minùs amaverunt. Unde August., in Ench., cap. 69: Post hanc vitam incredibile non est nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quantò magis minùsve bona pereuntia dilexerunt, tantò tardiùs citiùsque salvari. Unde non frustra illa tria distinxit Apostolus, lignum, fœnum, stipulam, quæ illi ædificant, qui etsi aliena non rapiant, rebus tamen infirmitati concessis aliquâ dilectione inhærent. Qui secundùm suos amandi modos, vel diutiùs ut lignum, vel minùs ut fœnum, vel minimùm ut stipula, ignem sustinebunt. Qui verò superædificant aurum, argentum et lapidem pretiosum, de utroque igne securi sunt : non solùm de illo æterno qui cruciaturus est impios in æternum, sed etiam de illo emendatorio quo purgabuntur quidam salvandi.

Oppositio.

3. Hìc objici potest : Si per lignum, fœnum, stipulam, venialia intelliguntur peccata, et nullus adeò perfectus est qui venialiter non peccet, ergo qui ædificant aurum, argentum et lapidem pretiosum, ædificant etiam lignum, fœnum, stipulam; ergo per ignem transibunt. Ad quod dicimus, quia non omnis qui venialiter peccat, lignum, fœnum, stipulam ædificat; sicut è converso non omnis qui contemplatur Deum, et diligit proximum, et opera bona facit, ædificat aurum, argentum, lapidem pretiosum. Et tamen in auro intelligitur contemplatio Dei, in argento dilectio proximi, in lapide pretioso bona opera. Sed illi qui ædificant lignum, fœnum, stipulam, Deum contemplantur, et proximum diligunt, et opera bona faciunt; nec tamen ædificant aurum, argentum, et lapidem pretiosum. Hæc enim ædificat, qui sic illa tria facit, ut cogitet quæ sunt Dei, et quomodò placeat Deo, non mundo. Lignum verò, et fœnum, et stipula, accipi possunt secularium rerum, quamvis licitè concessarum, tales cupiditates, ut amitti sine animi dolore non possint. Hæc ergo ædificat is qui cogitat quæ mundi sunt, quomodò placeat mundo; qui circa divitias suas quodam carnali affectu tenetur, et tamen ex eis multa beneficia facit, nec pro eis aliquid fraudis vel rapinæ molitur. Ex his ergo patet quòd non idem homo simul hæc et illa ædificat. Illa enim ædificatio perfectorum tantùm est, qui non cogitant placere mundo, sed tantùm Deo; qui etsi venialiter aliquando peccant, fervore charitatis ita absumitur in eis peccatum, sicut gutta aquæ in camino ignis; et ideò nunquàm secum portant cremabilia. Hæc autem inferior ædificatio minorum est, qui non tantùm Deo, sed etiam mundo, placere cogitant, Deum tamen præponunt. Si verò mundum præponerent, non superædificarent, sed destruerent fundamentum. Affectiones ergo carnales quibus dediti sunt domibus, conjugibus, possessionibus, ita ut nihil præponant Christo, illis tribus significantur; quæ in mentes perfectorum non cadunt, etsi alia venialia admittant. In cordibus verò minorum interdùm durant usque in finem, qui cum talibus ædificiis transeunt, sed dissolvuntur in igne. Ipsi verò merito fundamenti salvi erunt, gravissimam tamen pœnam sentient. Ex quo apparet quantam hìc misericordiam exhibet Deus, et quantam ibi exerceat severitatem!, cùm pro eodem peccato multò graviùs ibi puniat, quàm hìc. (Aug. in Enchir. Idem de Fide et Operibus, cap. 16.)

Opinio quorumdam cum objectione.

4. Sed fortè dices illud esse accipiendum de pœnâ peccati, non de ipso peccato, quòd Gregor., 25 dist., cap. *Qualis hic*, lib. 4 Dialog., cap. 139, dicit quædam levia in futuro dimittenda. Si enim veram pœnitentiam habuerit quis, peccata omnia dimissa sunt ei; sed pœna fortè remansit. Ideòque si verè pœnitens obiit, sine peccato transiit. Si autem verè pœnitens non est in obitu, maculam portat quæ nunquàm delebitur. Qui verò ædificat lignum, fœnum, stipulam, verè pœnitet, quia bonus est, et charitatem habet, et in charitate de hâc vitâ transit; ergo sine peccato transit, non sequitur. Verum quidem est, quia bonus est, et charitatem habet, verè pœnitet; et tamen cum veniali peccato transit, quod non delevit Pœnitentia. Pœnitentia enim non delet nisi peccatum illud quod deserit homo. Tale autem peccatum sæpè in hâc vitâ non relinquitur ab homine; et tamen verè pœnitens est, etsi non de omnibus venialibus pœniteat. Potest enim quis de omni mortali, et de omni veniali pœnitere, excepto uno vel pluribus, venialibus quidem; sicut habet quis charitatem, et unum vel plura venialia; quod de criminalibus nullatenùs esse potest. Est enim aliquis bonus charitatem habens, sed adhuc quodam cupiditatis affectu amans hæc secularia; talis existens subitâ morte opprimitur. In illo terreno affectu mortuus est, et tamen salvabitur, à quo non se hìc absolvit; ergò

post hanc vitam ab illo purgabitur. Constat ergo quædam peccata, scilicet levia, post hanc vitam dimitti. Si verò de pœnâ peccati illud intelligi voluissent auctores, cur magis commemorâssent levia quàm gravia, cùm etiam gravium pœna hìc inexpleta post hanc vitam restet?

De generali confessione, quid prosit.

5. Post hæc considerandum est quid prosit confessio illa, ubi singula peccata quæ quisque fecit, non exprimuntur. Sanè dici potest quòd omnia criminalia semel saltem oportet in confessione exprimi, nisi aliqua à mente exciderint. Sed quia nemo delicta intelligit omnia, generaliter saltem ea confitere, quorum memoriam non habes, et sic nihil celâsti de sceleribus tuis. Venialia verò, ut ait August. in resp. 5, contra Pelag., quia innumerabilia sunt, sufficit generaliter confiteri, nisi aliqua sint frequenter iterata; perfectius est tamen etiam illa exprimere si vales. Ideòque quotidiè generaliter fit confessio in Ecclesiâ, pro venialibus, scilicet, peccatis, quæ quotidiè admittimus, et pro illis mortiferis quorum notitiam non habemus. Unde August. : Veritatem dicit Deo pœnitens, quando nihil illi de commissis sceleribus scelat; non quòd et si voluntate celaverit, Deus, ignoret, sed veritatem sibi dici vult ab eo, ut veniam consequatur. Si verò mente aliqua exciderint, confitetur veritatem Deo, cùm generaliter dixerit : Deus, qui nôsti occulta cordis, et opera mea et delicta à te non sunt abscondita, quibus veniam largiaris precor; et hæc est veritas confitentis, quam diligit Deus. Unde psalm. 50 : *Ecce enim veritatem dilexisti*, hìc insinuatur quòd generalis confessio etiam mortalia delet, quorum intelligentia non habetur.

Nemo confiteatur peccata quæ non fecit.

6. Sicut autem pœnitens celare non debet peccatum suum, quia superbia est, ita nec, humilitatis causâ, fateri se reum illius quod se non commisisse noscit; quia incauta est talis humilitas, et peccatorem constituit. Unde August., de Verbis Apostoli, sermone 29 : Cùm humilitatis causâ mentiris, si non eras peccator antequàm mentireris, mentiendo efficeris quod vitâras; quia veritas in te non est, nisi ita te dixeris peccatorem, ut etiam esse cognoscas. Veritas autem ipsa est, ut quod es dicas. Nam quomodò est veritas ubi regnat falsitas?

De pœnis sacerdotis qui peccatum publicat confitentis.

7. Caveat autem sacerdos ne peccata confitentium aliis prodat; alioquin deponatur. Unde Gregor., de Pœn., dist. 6 : Sacerdos ante omnia caveat ne de his qui ei confitentur peccata alicui recitet, non propinquis, non extraneis; nec, quod absit, pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit, deponatur, et omnibus diebus vitæ suæ ignominiosus peregrinando pergat. Quod verò dictum est, ut pœnitens eligat sacerdotem scientem ligare et solvere, videtur contrarium ei quod in canonibus reperitur, ut nemo, scilicet, alterius parochianum judicare præsumat. Sed aliud est favore vel odio proprium sacerdotem contemnere, quod canones prohibent; aliud cæcum vitare, quod Urbanus facere monet, ne si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadant. Ait enim Urbanus II, 16, q. 1 : Placuit ut nulli sacerdotum deinceps liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad pœnitentiam suscipere, sine ejus consensu cui se priùs commisit, nisi pro ignorantiâ illius cui priùs confessus est. Qui verò contra hoc facere tentaverit, gradùs sui periculo subjacebit.

DISTINCTIO XXII.

SI PECCATA DIMISSA REDEANT.

1. Cùmque multis auctoritatibus supra sit assertum, in verâ cordis contritione peccata dimitti ante oris confessionem vel operis satisfactionem, ei etiam qui aliquando in crimen relapsus est, quæritur si post cordis contritionem confiteri contempserit, vel in peccatum idem vel simile ceciderit, an peccata dimissa redeant. Cujus quæstionis solutio obscura est et perplexa, aliis asserentibus, aliis contra negantibus peccata semel dimissa ulteriùs replicari ad pœnam. Qui verò dicunt peccata dimissa redire, subditis se muniunt testimoniis. Ambrosius ait, de Pœn., dist. 4 : Donate invicem, si alter in alterum peccat; alioquin Deus repetit dimissa. Si enim in his contemptus fuerit, sine dubio revocabit sententiam per quam misericordiam dederat; sicut in Evangelio de servo nequam legitur, qui in conservum suum impius deprehensus est. Item Rabanus : Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet universum debitum; quia non solùm peccata quæ post Baptismum homo egit, reputabuntur ei ad pœnam, sed etiam originalia quæ in Baptismo sunt ei dimissa. Item Gregor. : Ex dictis evangelicis constat quia si ex toto corde non dimittimus quod in nos delinquitur, et hoc rursùm exigitur quod jam nobis per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus. Item August., super Luc., lib. 4, c. 47 : Dicit Deus : Dimitte, et dimittetur tibi; si ego priùs dimisi, dimitte vel postea. Nam si non dimiseris, revocabo te, et quicquid dimiseram replicabo tibi. Item : Qui divini beneficii oblitus, suas vult vindicare injurias, non solùm de futuris peccatis veniam non merebitur, sed etiam præterita quæ jam sibi dimissa credebat ad vindictam ei replicabuntur. Item Beda : *Revertar in domum meam*, etc. : Timendus est ille versiculus, non exponendus, ne culpa quam in nobis extinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat. Item : Quæcumque enim post Baptisma sive pravitas hæretica, seu cupiditas mundana arripuerit, mox omnium prosternet in ima vitiorum. Item Augustinus : Redire dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissimè Dominus in Evangelio docet in illo servo à quo dimissum dominus debitum petiit, eo quòd ille conservo suo debitum nollet dimittere. His auctoritatibus innituntur qui dicunt peccata dimissa, si replicantur, redire simpliciter. Quibus opponitur : Si quis pro peccato de quo pœnituit, et indulgentiam accepit, iterùm punitur, non videtur justum. Si punitur pro eo quòd peccavit et non emendavit, justitia est aperta. Si verò requiritur quod fuerat condonatum, vel injustitia est, vel justitia occulta. Videtur etiam Deus bis in idipsum judicare, et duplex tribulatio consurgere; quod Scriptura negat. Sed ad hoc potest dici quòd neque duplex tribulatio consurgit, neque judicat Deus bis in idipsum. Hoc enim fieret si post condignam satisfactionem et sufficientem pœnam iterùm puniret; sed non satisfecit dignè et sufficienter, qui non perseveravit. Debuit enim jugem peccati habere memoriam, non ad faciendum, sed ad cavendum. Debuit non oblivisci omnes retributiones Dei, quæ tot sunt quot sunt peccatorum remissiones. Tot ergo debuit cogitare dona Dei quot mala sua, ac pro illis usque in finem gratias agere. Sed quia ingratus ad vomitum, sicut canis, rediit, anteacta bona mortificavit, et peccatum dimissum revocavit, ut cui humiliato ante Deus peccatum dimiserat, ei postea elato et ingrato imputet.

Aliorum sententia.

2. Sed quia absonum videtur ut peccata dimissa iterùm imputentur, placet quibusdam neminem pro peccatis semel dimissis iterùm à Deo puniri; sed ideò dicuntur dimissa redire et imputari, quia propter ingratitudinem ita reus et peccator constituitur, ut antè fuerat. Sic enim quod dimissum fuerat dicitur exigi, quia remissionis perceptæ ingratus, ita reus fit ut antè fuerat. Utrique parti quæstionis probati favent doctores. Ideòque alicui parti non præjudicans, studioso lectori judicium relinquo, addens mihi tutum fore ac saluti propinquum, sub mensâ dominorum micas edere.

Quid sit hìc sacramentum et res.

3. Post prædicta, restat investigare quid in actione pœnitentiæ sit sacramentum et res. Sacramentum enim signum est sacræ rei. Quid ergo hìc signum est? Quidam dicunt, ut Grandulphus, sacramentum hìc esse quod exteriùs tantùm geritur, scilicet exterior pœnitentia quæ est signum interioris pœnitentiæ,

scilicet, contritionis cordis et humilitatis. Quod si est, non omne sacramentum evangelicum id efficit quod figurat. Exterior enim Pœnitentia non efficit interiorem; potiùs interior causa est exterioris. Sed ad hoc, inquiunt illi hoc esse intelligendum de illis sacramentis quæ in novo Testamento instituta sunt: ut est sacramentum Baptismi, Confirmationis, et Corporis Christi. Sacramentum verò Pœnitentiæ, sicut et Conjugii, ante tempus gratiæ etiam à primordio humani generis fuit. Utrumque enim institutum fuit in primis parentibus. Item, si exterior Pœnitentia sacramentum est, et interior res sacramenti, sæpiùs præcedit res sacramentum, quàm sacramentum rem. Sed nec hoc inconveniens est. Nam et in aliis sacramentis quæ efficiunt quod figurant, hoc sæpè contingit. Quidam autem dicunt exteriorem Pœnitentiam et interiorem esse sacramentum, nec duo sacramenta, sed unum, ut species panis et vini non duo sunt sacramenta, sed unum. Et sicut in sacramento Corporis, ita etiam in hoc sacramento dicunt aliud esse tantùm sacramentum, scilicet, exterioris Pœnitentiam, aliud sacramentum et rem, scilicet, interiorem pœnitentiam; aliud rem, et non sacramentum, scilicet, remissionem peccatorum. Interior enim pœnitentia, et res est sacramenti, id est, exterioris Pœnitentiæ; et sacramentum remissionis peccati, quam signat et facit. Exterior quoque Pœnitentia et interioris signum est, et remissionis peccatorum.

DISTINCTIO XXIII.

DE SACRAMENTO UNCTIONIS EXTREMÆ.

1. Præter præmissa, est etiam aliud sacramentum, scilicet, Unctio infirmorum, quæ fit in extremis, oleo per episcopum consecrato. Et sunt tria genera unctionis: est enim unctio quæ fit chrismate, quæ dicitur principalis unctio, quia in eâ principaliter Paracletus datur. Unde et propter abundantiam gratiæ duos liquores mixtos habet, oleum scilicet et balsamum, oleum conscientiæ, balsamum bonæ famæ. Chrisma verò Græcè, unctio Latinè dicitur. Nec tamen omne oleum ad Unctionem sanctificatum chrisma vocatur, sed illud solum quod miscetur cum balsamo, quo capita regum et pontificum unguntur, quo etiam baptizatos sacerdos ungit in vertice, et Pontifex per impositionem manûs confirmandos ungit in fronte. Est et alia unctio quâ catechumeni et neophyti unguntur in pectore et inter scapulas, in perceptione Baptismi. Tertia verò unctio est quæ dicitur oleum infirmorum; de quâ nunc agitur.

A quibus institutum sit hoc sacramentum.

2. Hoc sacramentum Unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. Ait enim Jacobus, cap. ult: *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis fuerit, dimittentur ei.* In quo ostenditur duplici ex causâ sacramentum hoc institutum, scilicet, ad peccatorum remissionem, et ad corporalis infirmitatis alleviationem. Unde constat eum qui hanc Unctionem fideliter devotèque percipit, et in corpore et in animâ alleviari, si tamen expetit ut in utroque allevietur. Quod si fortè corporis valetudinem illi habere non expedit, illam quæ est animæ sanitatem in hoc sacramento acquirit. Et sicut in aliis sacramentis, ita et in isto, aliud est sacramentum, aliud res sacramenti. Sacramentum est ipsa Unctio exterior; res sacramenti, unctio interior, quæ peccatorum remissione et virtutum ampliatione perficitur. Et si ex contemptu vel negligentiâ sacramentum hoc prætermittitur, periculosum est et damnabile.

De iteratione hujus sacramenti.

3. Quærunt aliqui si hoc sacramentum iterari possit, cùm Baptismus et alia quædam sacramenta semel suscepta, non iterentur. August., in libro contra Parmenianum, dicit sacramentum non iterandum, et sacramento non faciendam esse injuriam; sed hoc dicit, ubi agit de sacramento Baptismi, et Confirmationis et Ordinationis. Unde non videtur generaliter illud accipiendum, sed de sacramento Baptismi, Confirmationis et Ordinationis, quæ nullatenùs sunt repetenda, quia semel tantùm, et non sæpiùs datur Baptismus, Confirmatio et Ordinatio. Sacramentum verò altaris, et Pœnitentiæ, et Conjugii sæpè iterari videtur; quia sæpè sacramentum corporis percipitur, frequenter pœnitentia agitur, conjugium sæpè contrahitur. Quare ergo unctio similiter non potest iterari? Si morbus non revertitur, medicina non iteretur. Si verò morbus non potest cohiberi, quare medicina debet prohiberi? Sicut oratio iterari potest, ita et unctio iterari posse videtur: utraque enim illic commemorat Jacobus, et utrumque alteri cooperatur ad conferendam allievationem corporis et animæ. Cur ergo negatur unctionem super infirmum posse iterari ad impetrandam sæpiùs sanitatem mentis et corporis, cùm propter infirmitatem eadem sæpè iteranda sit oratio? Quidam autem de omni sacramento intelligi volunt quòd non sit iterandum, scilicet secundùm totum illud quod pertinet ad sacramentum, dicentes quædam sacramenta sæpiùs posse suscipi, quædam verò non. Nec tamen quæ sæpiùs sumuntur, totaliter iterantur, ut sacramentum altaris et unctionis; quæ licèt sumantur sæpiùs, tamen quia non iterùm benedicitur eadem hostia, vel idem oleum, non iteratur sacramentum cum injuriâ. Sed, dicet quis: Sic et Baptismus non iteratur, etsi aliquis frequenter baptizetur, dùm eadem aqua non iterùm benedicatur. Sed aliud est, inquiunt illi, de benedictione aquæ quâ fit Baptismus, aliud de benedictione panis et olei, potest etiam Baptismus celebrari in aquâ etiam non benedictâ, quia illa benedictio pro reverentiâ tantùm fit et decore, non virtute sacramenti. Sed corpus Christi non potest confici, nisi de pane consecrato; nec unctio illa fieri potest, nisi de oleo ab episcopo consecrato. Ideòque illa sanctificatio ad virtutem sacramenti pertinere videtur. In conjugio quoque semel tantùm benedicitur quisque, non sæpiùs. Benedicitur enim, ut ait Ambr., in Gloss. super illud 1 Cor. c. 9: *Nubat tantùm in Domino*, et in Comment. suo ad idem cap., cum primâ, et non secundâ uxore. Si ergo cùm dicitur sacramentum non esse iterandum, nec injuria ei esse facienda, rationem dicti referas ad sanctificationem rei quâ sacramentum expletur, de omni sacramento generaliter id verum est; si verò ad susceptionem sacramenti, de quibusdam verum est quòd non iterantur crebrâ susceptione, de aliis verò quibusdam non; quia frequenter sumuntur, ut hoc unctionis sacramentum, quod in omni penè Ecclesiâ sæpè repetitur.

DISTINCTIO XXIV.

DE ORDINIBUS ECCLESIASTICIS.

1. Nunc ad considerationem sacræ ordinationis accedamus. Septem sunt spiritualium officiorum gradus sive ordines, sicut ex sanctorum Patrum dictis apertè traditur, et capitis nostri, scilicet, Jesu Christi exemplo monstratur, qui omnium officia in semetipso exhibuit, et corpori suo quod est Ecclesia, eosdem ordines observandos reliquit. Septem autem sunt, propter septiformem gratiam sancti Spiritûs, cujus qui non sunt participes ad gradus ecclesiasticos indignè accedunt. Illi verò in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia Spiritûs sancti, cùm ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsâ spiritualis gradûs promotione ampliorem gratiam percipere creduntur. (Hugo, lib. 2, c. 3, 4.)

Quales assumendi sunt ad clerum.

2. Tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui dignè possint dominica sacramenta tractare. Melius est enim episcopo paucos habere ministros qui possint dignè opus Dei exercere, quàm multos inutiles, qui ordinatori grave onus inducant. Tales enim decet esse ministros Christi, qui septiformi gratiâ Spiritûs sancti sint decori; ex quorum doctrinâ et conversationis formâ, eadem gratia in aliis transfundatur, ne cœlestes margaritas spiritualium

verborum officiorumque divinorum sordidæ vitæ pedibus conculcent (Clemens papa, dist. 23). In sacramento ergo septiformis Spiritûs septem sunt gradus ecclesiastici, scilicet : ostiarii, lectores, exorcistæ, acolyti, diaconi, subdiaconi, sacerdotes ; omnes tamen clerici vocantur, id est, sortiti. Corona enim signaculum est quo signantur in partem sortis ministerii divini. Corona regale decus significat, quia *servire Deo regnare est.* Unde ministri Ecclesiæ reges esse debent, ut se et alios regant ; quibus Petrus ait, 1, 2 : *Vos estis genus electum, regale sacerdotium*, etc. Summitas capitis desuper nudatur, ut eorum mens ad Dominum libera monstretur, quæ revelatâ facie gloriam Dei contempletur. Summitas enim capitis est eminentia mentis. Denudatio capitis est revelatio mentis. Clericus enim secretorum Dei non ignarus esse debet. Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet, oculorum et aurium, ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur præcidenda, ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei præpediatur mens, pro quo servato reddetur in excelsis corona. Tonsuræ autem ecclesiasticæ usus à Nazareis exortus videtur, qui priùs crine servato, deinde ob vitæ continentiam caput radebant, et capillos in igne sacrificii ponebant. Hinc usus inolevit, ut qui divinis cultibus mancipantur, quasi Nazarei, id est, sancti, crine posito inveniantur (Hug., de Coron. et Tons., lib. 2, part. 3). Sicut ad Ezechiel, c. 5, dicitur : *Fili hominis, sume gladium acutum, et duc super caput tuum et barbam.* In Actibus etiam apostolorum, Priscillam et Aquilam hoc fecisse legimus. Paulus quoque et alii quidam discipuli Christi hoc fecerunt. Rectè ergo in quibuslibet gradibus constituti, clerici vocantur, quorum nomina et rationes nominum Isidorus exponens, ait, in lib. 7 Etym. : Cleros et clericos hinc appellatos esse credimus, quia Matthias electus est sorte, quem primum per apostolos legimus ordinatum. Cleros enim Græcè, Latinè sors vel hæreditas dicitur. Ideò ergo dicti sunt clerici, quia sunt de sorte Domini, vel quia Deum patrem habent. Generaliter verò clerici nuncupati sunt omnes qui in Ecclesiâ deserviunt ; quorum gradus et nomina sunt hæc : ostiarius, lector, etc.

De ostiariis.

3. Ostiarii iidem et janitores sunt, qui in veteri Testamento electi sunt ad custodiam templi, ut non ingrederetur in illud immundus. Dicti autem ostiarii, eò quòd præsint ostiis templi. Ipsi enim tenentes clavem, omnia intùs et extra custodiunt, atque inter bonos et malos habentes judicium, dignos recipiunt, indignos respuunt. Unde et eis, cùm ordinantur, claves Ecclesiæ dantur ab episcopo, et dicitur eis, de Cons., dist. 23, cap. *Ostiarius* : Sic agite tanquàm rationem Deo reddituri pro rebus quæ clavibus istis recluduntur. Hoc officium Dominus in suâ personâ suscepit, quando, flagello de funiculis facto, vendentes et ementes ejecit de templo. Ipse enim se ostiarium significans dicit, Joan. 10 : *Ego sum ostium ; per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet.*

De lectoribus.

4. Secundus est gradus lectorum. Lectores à legendo, sicut psalmistæ à psalmis canendis, vocati sunt. Illi enim prædicant populis quid sequantur ; isti cantant, et excitant ad compunctionem animos audientium, licèt quidam lectores ita miserabiliter pronuntient, ut quosdam ad luctum et lamentationem compellant. Iidem etiam pronuntiatores vocantur, qui porrò ante nuntiant, quia tam erit clara eorum vox, ut etiam longè positorum aures adimpleat. Ad lectorem autem pertinet lectiones pronuntiare, et ea quæ prophetæ vaticinaverunt, populis prædicare, ut jam ex officio in ecclesiâ legat prophetias et lectiones. Unde et ei, vidente populo, traditur ab episcopo codex divinarum lectionum, et dicitur : Accipe, et esto verbi Dei relator ; habiturus, si fideliter impleveris officium, partem cum his qui benè verbum Dei ministraverunt. Qui ad hunc gradum provehitur, litterarum scientiâ debet esse instructus, ut sensum verborum intelligat, vim accentuum sciat, distinctè legat, ne confusione prolationis intellectum auditoribus auferat. Attendat quid indicativè, quid interrogativè sit legendum, ubi sit in oratione facienda distinctio. Hæc enim malè servata intellectum turbant, et alios ad risum provocant. Auribus et cordi consulere debet vox lectoris. Hoc officium implevit Christus, Luc. 4, cùm in medio seniorum librum Isaiæ aperiens distinctè ad intelligendum legit, c. 61 : *Spiritus Domini super me*, etc. Ex quo lectoribus datur intelligi quia gratiâ spirituali clarere debent qui in aliis verbum Dei annuntiant. Hic ordo formam et initium à prophetis accepisse videtur ; quibus dicitur Isaiæ 58 : *Clama, ne cesses ; quasi tuba exalta vocem tuam.* (Isid., 21 dist., c. *Cleros.* Dist. 25, c. *Perlectis.* Dist. 23, c. *Lector.* Hugo, lib. 2, parte 3.)

De exorcistis.

5. Tertius est ordo exorcistarum. Exorcistæ autem ex Græco in Latinum adjurantes vel increpantes vocantur. Invocant enim super catechumenos, et super eos qui habent spiritum immundum, nomen Domini, adjurantes per eum ut egrediatur ab eis. Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et catechumenos in exorcizando imponere. Debet autem habere spiritum mundum, qui spiritibus immundis imperat ; et malignum expellere de corde suo, quem expellit de corpore alieno ; ne medicina quam alii facit, sibi non prosit, et dicatur ei : *Medice, cura teipsum*, Luc. 4. Hi, cùm ordinantur, accipiunt de manu episcopi librum exorcismorum ; et dicitur eis, dist. 13, c. *Exorcista:* Accipite, et habetote potestatem imponendi manus super energumenos, vel catechumenos. Hoc officio usus est Dominus, quando salivâ suâ tetigit aures et linguam surdi et muti, dicens, Marc. 7 : *Ephphetha*, quod est, *adaperire;* per hoc docens nos spiritualiter debere aperire aures præcordiorum hominum ad intelligendum, et ora ad confitendum, ut, pulso dæmone, Spiritus sanctum vas suum recipiat. Hoc etiam officio usus est Christus, cùm dæmoniacos multos sanavit. Hic ordo à Salomone videtur descendisse, qui quemdam modum exorcizandi invenit, quo dæmones adjurati ex obsessis corporibus pellebantur. Huic officio mancipati exorcistæ vocati sunt. De quibus Christus in Evangelio, Matth. 12 : *Si ego in Beelzebub ejicio dæmonia, filii vestri*, scilicet exorcistæ, *in quo ejiciunt?* (Isid., dist. 21, c. *Cleros.* Dist. 25, c. *Perlectis.*)

De acolytis. (Isid., loc. cit.)

6. Quarto loco succedunt acolyti ; acolyti verò Græcè, Latinè ceroferarii dicuntur, à deportandis cereis quando legendum est Evangelium vel sacrificium offerendum. Tunc enim accenduntur luminaria, et deportantur ab eis ; non ad effugandas aeris tenebras, cùm sol eo tempore rutilet, sed ad signum lætitiæ demonstrandum : ut sub typo luminis corporalis illa lux ostendatur, de quâ legitur, Joan. 1 : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ad acolytum pertinet præparatio luminarium in sacrario. Ipse cereum portat, ipse urceolum cum vino et aquâ suggestâ, pro Eucharistiâ, subdiaconis præparat. Hi cùm ordinantur, cùm edocti fuerint ab episcopo qualiter in officio suo agere debeant, ab archidiacono accipiunt candelabrum cum cereo, et urceolum vacuum. Hoc officium Dominus se habere testatur dicens, Joan. 8 : *Ego sum lux mundi ; qui sequitur me, non ambulat in tenebris.* Hujus officii formam illi gerebant in veteri Testamento, qui lucernas candelabri componebant et accendebant igne cœlesti, ad illuminandas tenebras aquilonares.

De subdiaconis. (Isid., ibid.)

7. Quintus est ordo subdiaconorum. Græcè *hypodiacones* vocantur, quos nos subdiacones dicimus, qui ideò sic appellantur, quia subjacent præceptis et officiis Levitarum. Oblationes enim in templo à fidelibus suscipiunt, et Levitis superponendas altaribus deferunt. Hi apud Hebræos Nathinnæi vocabantur, id est, in humilitate servientes. Ad subdiaconum pertinet ca-

licem et patenam ad altare Christi deferre, et levitis tradere, eisque ministrare. Urceolum quoque et aquamanile et manutergium tenere episcopo et presbyteris et levitis, pro lavandis ante altare manibus aquam præbere. His lex continentiæ imponitur, quia altari propinquantes, vasa corporis et sanguinis Christi portant. Unde illud Isai. 62 implere debent : *Mundamini qui fertis vasa Domini.* Ad hos etiam pertinet tantùm de oblationibus ponere altari, quantùm sufficere possit populo, necnon corporales et substratiora lavare. Hi, cùm ordinantur, accipiunt de manu episcopi patenam et calicem vacuum ; ab archidiacono verò urceolum cum aquamanili, et manutergium. Hoc officio usus est Dominus, quando linteo se præcinxit, et mittens aquam in pelvim, pedes discipulorum lavit, et linteo tersit. (Hug., lib. 2, part. 3, c. 9.)

De diaconis.

8. Diaconorum ordo sextum tenet locum, propter senarii perfectionem. Hic ordo in veteri Testamento à tribu Levi nomen accepit vel traxit. Dicuntur enim et levitæ. Præcipit quippe Dominus Moysi ut post ordinationem Aaron et filiorum ejus, prorsùs tribus Levi ad divini cultûs ministeria ordinaretur et consecraretur Domino ; et serviret pro Israel coram Aaron et filiis ejus in tabernaculo ; ipsique gestarent arcam et tabernaculum, et omnia vasa ejus ; et in circuitu tabernaculi excubarent, et in transportando tabernaculo ipsi deponerent, rursùmque componerent (Hug. ibid., c. 15). A viginti quoque annis et supra jussi sunt servire in tabernaculo, quam regulam in novo Testamento sancti Patres constituerunt, quia hæc ætas ad onera ferenda est robusta. Levitæ ergo ex nomine auctoris vocati sunt. De Levi enim Levitæ exorti sunt, à quibus in templo mystici sacramenti mysteria explebantur. Hi Græcè diacones, Latinè ministri dicuntur, quia sicut in sacerdote consecratio, ita et in diacono ministerii dispensatio habetur. Ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, scilicet, in Baptismo, in Chrismate, in patenâ, et calice, oblationes quoque inferre et disponere in altari ; componere etiam mensam Domini, et vestire ; crucem ferre, et prædicare Evangelium et Epistolam ad populum. Nam sicut lectoribus vetus Testamentum, ita diaconibus novum prædicare præceptum est. Ad ipsum etiam pertinet officium precum, et recitatio catechumenorum nominum. Ipse præmonet aures habere ad Dominum ; ipse donàt pacem et ipse annuntiat. Quod autem huic ordini à Moyse statutum est, hoc etiam in novo Testamento repræsentatur, cùm diacono super lævum humerum stola ponitur, et casula in diebus jejunii complicatur ; quia quidquid laboris et sustinentiæ in hâc vitâ toleratur, quasi in lævâ portatur, donec in dexterâ, id est, in æternitate, requies habeatur (Isid., 7 Etym., dist. 21, c. *Cleros ;* dist. 25, c. *Perlectis*). Hic ordo ab apostolis celebratus est, quando, ut legitur in Actibus apostolorum, septem viros plenos Spiritu sancto ad hoc officium elegerunt, et oratione præmissâ manus eis imposuerunt. Unde et consuetudo inolevit, ut in omni matrice ecclesia septem diacones circa Christi aram, quasi septem columnæ, assistant. H sunt septem angeli tuba canentes in Apocalypsi, qui quales esse debeant Apostolus docet Timotheo scri bens. Hi cum ordinantur, solus episcopus eis manum imponit, quia ad ministerium applicantur. Ponit eis orarium, id est stolam, super lævum humerum, ut per hoc intelligant se accepisse jugum Domini suave; quo ad sinistram pertinentia, divino timori subjiciant. accipiunt et textum Evangelii, ut intelligant se esse præcones Evangelii Christi. Hi autem antequàm ordinentur, probentur, ut docet Apostolus, et sic ministrent, nullum crimen habentes. Hoc officio usus est Christus, quando post cœnam sacramentum carnis et sanguinis discipulis dispensavit, et quando apostolos dormientes ad rationem excitavit dicens, Matth. 26 : *Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.* (Isid., ibid., dist. 21.)

De presbyteris.

9. Septimus est ordo presbyterorum. Presbyter Græce, senior interpretatur Latinè. Non modò pro ætate vel decrepitâ senectute, sed propter honorem et dignitatem quam acceperunt, presbyteri nominantur ; qui morum prudentiâ et maturitate conversationis præcellere debent in populo. Unde scriptum est : Senectus venerabilis est, non diuturna, nec annorum numero computata. Cani enim sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata. Ideò autem etiam presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant ; qui, licèt sint sacerdotes, tamen pontificatûs apicem non habent sicut episcopi, quia ipsi nec chrismate frontem signant, nec Paracletum dant, quod solis deberi episcopis lectio Actuum apostolorum demonstrat. Unde et apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerunt, quia illud est nomen dignitatis, non ætatis. Sacerdos nomen habet compositum ex Græco et Latino, quod est *sacrum dans,* sive *sacer dux.* Sicut enim rex à regendo, ita sacerdos à sacrando dictus est ; consecrat enim et sanctificat. Antistes verò sacerdos dictus est ab eo quòd ante stat, primus enim est in ordine Ecclesiæ. Ad presbyterum autem pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere, orationes dicere, et dona Dei benedicere ; qui cùm ordinantur, inunguntur eis manus, ut intelligant se accepisse gratiam consecrandi, et charitatis opera debere extendere ad omnes : accipiunt et stolam, quæ utrumque tenet latus, quia debent esse muniti armis justitiæ contra adversa et prospera. Accipiunt etiam calicem cum vino, et patenam cum hostiis, ut per hoc sciant se accepisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi (Isid., ibid.). Hic ordo à filiis Aaron sumpsit initium. Summos enim pontifices et minores sacerdotes instituit Deus per Moysen, qui ex præcepto Dei, Aaron in summum pontificem, filios verò ejus unxit in minores sacerdotes. Christus quoque duodecim elegit discipulos priùs, quos et apostolos vocavit, quorum vicem gerunt in Ecclesiâ majores pontifices. Deinde alios septuaginta et duos discipulos designavit, quorum vicem in Ecclesiâ tenent presbyteri. Unus autem inter apostolos princeps extitit Petrus, cujus vicarius et successor est Pontifex summus, unde dicitur apostolicus, qui et papa vocatur, scilicet, pater patrum. Qualis autem eligi debeat presbyter, Apostolus scribens Timotheo ostendit, ubi nomine episcopi presbyterum significat. Hoc autem officio usus est Christus, cùm seipsum in arâ crucis obtulit, idem sacerdos et hostia, et quando post cœnam panem et vinum in corpus suum et sanguinem commutavit. Ecce de septem Ecclesiæ gradibus breviter elocuti, quid ad quemquam pertineat insinuavimus. Cùmque omnes spirituales sint et sacri, excellenter tamen canones duos tantùm sacros ordines appellari censent, diaconatus, scilicet, et presbyteratus ; quia hos solos primitiva Ecclesia legitur habuisse, et de his solis præceptum Apostoli habemus. Apostoli enim in singulis civitatibus episcopos et presbyteros ordinaverunt. Levitas etiam ab apostolis ordinatos legimus, quorum maximus fuit beatus Stephanus. Subdiaconos verò et acolytos procedente tempore Ecclesia sibi constituit.

Quid sit quod hìc dicitur ordo.

10. Si autem quæritur quid sit quod hìc vocatur ordo, sanè dici potest signaculum esse, id est, sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato, et officium. Character ergo spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur. Et dicuntur hi ordines sacramenta, quia in eorum perceptione res sacra, id est, gratia confertur, quam figurant ea quæ ibi geruntur.

De nominibus dignitatum vel officii.

11. Sunt et alia quædam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est episcopus. Episcopatûs autem vocabulum inde dictum est quòd ille qui episcopus efficitur, superintendat, curam, scilicet, subditorum gerens. *Episcopeô* enim Græcè, Latinè intendere dicitur. Episco-

pi autem Græcè, Latinè speculatores interpretantur. Nam speculator est præpositus in Ecclesiâ, dictus eo quòd speculetur atque perspiciat populorum infra se positorum mores et vitam. Pontifex est princeps sacerdotum, quasi via sequentium, ipse et summus sacerdos nuncupatur. Ipse enim levitas et sacerdotes efficit, ipse omnes ecclesiasticos disponit. (Isid., dist. 21, c. *Cleros.*)

De quadripartito ordine episcoporum.

12. Ordo autem episcoporum quadripartitus est, scilicet, in patriarchis, archiepiscopis, metropolitanis, et episcopis. Patriarcha Græcè summus patrum interpretatur, quia primum, id est, apostolicum tenet locum, ut Romanus, Antiochenus, Alexandrinus, sed omnium summus est Romanus. Archiepiscopus, princeps episcoporum, archos enim Græcè, Latinè princeps dicitur, metropolitani autem à mensurâ civitatum dicuntur. Singulis enim provinciis et civitatibus præeminent, quorum auctoritati et doctrinæ cæteri sacerdotes subjecti sunt. Sollicitudo enim totius provinciæ ipsis episcopis commissa est. Omnes autem superiùs designati ordines episcopi nuncupantur. Nota quòd archiepiscoporum nomine, primates superiùs significâsse videtur, et metropolitanorum, quos nunc archiepiscopos dicimus. Horum autem discretio à gentilibus introducta videtur, qui suos flamines, alios simpliciter flamines, alios archiflamines, alios protoflamines appellabant. Sacerdotes enim gentilium flamines dicebantur, qui habebant in capite pileum, in quo erat brevis virga, desuper habens aliquid lanæ, quod cùm per æstum ferre non possent, filum tantùm in capite ligare cœperunt. Nudis enim capitibus eis insidere nefas erat. Unde à filo quo utebantur flamines dicti sunt, quasi filamines. Sed festis diebus filo deposito pileum imponebant pro sacerdotii eminentiâ. Vates à vi mentis appellati sunt, cujus significatio multiplex est. Modò enim sacerdotem, modò prophetam, modò poetam significat. Cantor verò vocatur, qui vocem modulatur in cantu. Hujus sunt duo genera : præcentor, et succentor. Præcentor qui vocem præmittit in cantu, succentor qui subsequenter canendo respondet. Concentor autem dicitur, quia consonat. Qui autem non consonat nec concinit, concentor non erit. His breviter tractatis admonendi sunt Christi ministri, quatenùs sicut excellunt ordinis dignitate, ita præcellant vitæ sanctitate, ut plebs eis commissa, eorumque disciplinis edocta, gratanter eis obediat, et eorum imitatione de die in diem proficiat, à quibus divina sacramenta percipiunt, et missarum solemnia audiunt. Missa autem dicitur, vel quia missa est hostia, cujus commemoratio fit in illo officio : unde dicitur : *Ite missa est*, id est : Sequimini hostiam quæ missa est ad cœlestia, tendentes post eam ; vel quia missus cœlestis venit ad consecrandum dominicum corpus, per quem ad altare cœleste defertur hostia. Unde et dicitur : *Missa est.*

DISTINCTIO XXV.

DE ORDINATIS AB HÆRETICIS.

1. Solet etiam quæri si hæretici ab Ecclesiâ præcisi et damnati possint tradere sacros ordines, et si ab eis ordinati, redeuntes ad Ecclesiæ unitatem debeant reordinari. Hanc quæstionem perplexam ac penè insolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimùm dissentire videntur. Videntur enim quidam tradere hæreticos sacros ordines dare non posse, nec illos qui ab eis ordinati videntur gratiam recipere. Dicit enim Innoc., de Disp. sacram. Ord., q. 1, Arianorum clericos non videri suscipiendos, cum sacerdotii vel ministerii alicujus dignitate ; quibus solum Baptisma tantùm esse permittit, quod in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti percipitur. Dicit etiam eos non posse dare Spiritum sanctum quem amiserunt, et ordinatos ab hæreticis caput habere vulneratum ; et eum qui honorem amisit honorem dare non posse, nec illum aliquid accepisse, quoniam in dante nihil erat quod ille posset accipere. Tradit etiam venientibus ab hæreticis per manûs impositionem laicam tantùm tribuendam communionem, nec ex his aliquem in clericatûs honorem vel exiguum subrogare. Greg. etiam, in lib. 3 Dialog., dicit sacrilegam esse Arianorum consecrationem, cùm ex eorum manu communio percipitur. Cyprianus etiam, in Epist. contra hæret., dicit : Omnia quæcumque faciunt hæretici, carnalia, et inania et sacrilega esse; et eorum altaria falsa et illicita, et sacerdotia et sacrificia sacrilega, qui more simiarum, quæ, cùm homines non sint, formam imitantur humanam, vultum Ecclesiæ catholicæ et auctoritatem sibi vendicant, cùm ipsi in Ecclesiâ non sint, et cùm sint sacrilegi, sacerdotium administrant, et altare ponunt ; cùm nec sacrificari oblatio illìc possit, ubi Spiritus sanctus non sit ; nec cuiquam Dominus per ejus preces et orationes prosit, qui Dominum ipsum violavit. Hieron. quoque asserit omnia quæ offeruntur ab hæreticis contaminata esse in conspectu Domini, quia, licèt sancta videantur specie suî, tamen quia contecta sunt ab illo qui pollutus est, polluuntur omnia. Idem : Odit Deus sacrificia hæreticorum, et à se projicit ; et quoties in nomine ejus congregati fuerint, detestatur fœtorem eorum, et claudit nares suas. Idem : Illi offerunt panem sacrilegum, etc. Leo etiam testatur extra Ecclesiam nec rata esse sacerdotia, nec vera esse sacrificia. Idem etiam dicit per crudelissimam vesaniam Alexandrinâ sede omnium sacramentorum lumen extinctum. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxêre mysteria. His aliisque testimoniis astrui videtur sacramenta ecclesiastica, præcipuè Corporis et Sanguinis, Ordinationis et Confirmationis, per hæreticos non posse ministrari.

Auctoritates ponit quæ videntur præmissis obviare.

2. Contra autem alii sentire videntur quòd ab hæreticis etiam præcisis sacri ordines, sicut et Baptismus, tradi valeant ; nec ab hæreticis redeuntes, qui illìc ordinati sunt et baptizati, iterùm ordinandi sunt, sicut nec baptizandi. Unde Augustinus : De hæreticis etiam damnatis quòd quidam dicunt, Baptisma quod accepit non amittit, qui recedit ab Ecclesiâ, jus dandi quod accepit amittit, multis modis apparet inaniter dici : primò, quia nulla ostenditur causa cur ille qui illud Baptisma amittere non potest, jus dandi possit amittere. Utrumque enim sacramentum est, et quàdam consecratione utrumque homini datur : illud cùm baptizatur, et illud cùm ordinatur. Ideò non licet in catholicâ Ecclesiâ utrumque iterari. Nam quando ex ipsâ parte venientes, etiam præpositi, pro bono pacis correcto schismatis errore suscepti sunt, etsi visum est opus esse ut eadem officio gererent quæ agebant, non sunt rursùs ordinandi. Sed sicut Baptismus in eis, ita mansit Ordinatio integra, quia in præcisione fuerat vitium, quod in unitate pacis est correctum ; non in sacramentis, quæ ubicumque sunt. Et cùm ipsi expedire videtur Ecclesiæ, ut præpositi eorum venientes ad catholicam societatem, honores suos ibi non administrent, non eis tamen ipsa Ordinationis sacramenta detrahuntur, sed super eos manent. Ideòque non eis manus imponitur, ne non homini, sed ipsi sacramento, fiat injuria. Sicut autem in Baptismo est jus, quod per eos dari possit, sic in Ordinatione jus dandi est : utrumque quidem ad perniciem suam. Sed aliud est non habere, aliud perniciosè habere, aliud salubriter habere. Idem : De his qui ab Ecclesiæ unitate separati sunt, nulla jam quæstio est quin habeant et dare possint ; sed perniciosè habent, perniciosèque dant, quia extra vinculum pacis sunt. Neutri sacramento facienda est injuria. Sicut non rectè habet qui ab unitate recedit, sed tamen habet, et ideò redeunti non redditur, sic etiam non rectè dat qui ab unitate recedit, et tamen dat ; et ideò qui ab eo accipit, venienti ad unitatem non iteratur. Idem : Aliud est non habere aliquid, aliud est non jure habere, vel illicitè usurpare. Non ergo ideò non sunt sacramenta Christi et Ecclesiæ, quia eis illicitè utantur non modò

hæretici, sed etiam omnes impii; sed illi corrigendi sunt et puniendi, illa autem sunt agnoscenda et veneranda. Item Gregor. : Quod dicitis ut qui ordinatus est iterùm ordinetur, valdè ridiculosum est : ut enim baptizatus semel, iterùm baptizari non debet, ita qui consecratus est semel, in eodem ordine non valet iterùm consecrari. His aliisque auctoritatibus videtur asseri in omnibus impiis, etiam in hæreticis præcisis et damnatis, Christi sacramenta permanere cum jure dandi. Possunt enim dare, sed perniciosè; et quibus dederint, non sunt iterùm ordinandi; quæ præmissis ex opposito obviare videntur.

Determinatio præmissæ contradictionis auctoritatum.

3. Hæc autem quidam ita determinant : dicunt enim hæreticos acceptâ sacerdotali vel episcopali unctione ab Ecclesiâ recedentes, Baptismi quidem dandi jus retinere, sed non habere facultatem tribuendi sacros Ordines, consecrandi dominicum corpus, postquàm præcisi et damnati sunt ab Ecclesiâ, sicut degradatus episcopus non habet potestatem largiendi sacros Ordines; facultatem tamen baptizandi non amisit. Quod verò August. ait, intelligunt dictum de hæreticis, qui non sententiâ Ecclesiæ, sed pravitate sensûs sui à fidei veritate ac doctrinæ unitate divisi sunt; qui licèt tales sint, jus tamen ordinandi et consecrandi habent. Et qui ab eis ordinantur ante manifestam præcisionem, etiamsi cum eis apertè exierint, et sententiâ Ecclesiæ damnati fuerint; tamen si redierint, iterùm ordinandi non sunt. Et ubicumque legitur de ordinatis ab hæreticis, quòd servatis ordinibus ministrare valeant, vel iterùm ordinandi non sint, de hujusmodi accipiendum dicunt. Nam postquàm præcisi fuerint et damnati judicio Ecclesiæ, jus ordinandi et consecrandi eis detractum asserunt, ut degradatis, vel excommunicatis. Alii verò dicunt sacramenta ab hæreticis et præcisis secundùm formam Ecclesiæ celebrata, vera esse et rata, quia recedentes ab Ecclesiâ jus ordinandi et consecrandi non perdiderunt, et qui sic ab hæreticis ordinantur, cùm redeunt, iterùm ordinandi non sunt. Quæ verò ab hæreticis aliter quàm in Ecclesiâ fiunt, falsa sunt et inania; et qui à talibus ordinari videntur, non munus, sed vulnus accipiunt. Et secundùm hanc differentiam variè de his loquuntur doctores. Quidam verò dicunt eadem sacramenta ab hæreticis præcisis posse celebrari, quæ à catholicis, si ab illis forma Ecclesiæ servetur; et ab eis celebrata vera esse et rata, quantùm ad se; quantùm verò ad effectum falsa esse et inania, et in his qui malè tractant, et in his qui malè suscipiunt, ideò irrita et falsa, quia quod promittunt et conferre creduntur non tribuunt. Damnanda etiam dicuntur quia illicitè dantibus vel accipientibus sunt in judicium. Polluta etiam dicuntur, non quantùm ad se, sed propter indignam hæreticorum tractationem. Ideò Gregor. communionem Arii vocat execrationem; et Innocentius Bonosii ordinationem, damnationem; non quòd ita in se sint, sed quia malè dantes vel accipientes tales facit. Sicut etiam Hieronym. sacrificia eorum panem luctûs vocat; non quantùm ad se, sed quantùm ad effectum. Nonnulli verò tradunt illos hæreticos qui in Ecclesiâ ordinati sunt, jus ordinandi et consecrandi, etiam cùm separati fuerint, habere. Qui verò in schismate vel hæresi positi ab eis ordinati et inuncti fuerint, illo jure carent. Ideòque cùm ordinare volunt, vulnus potiùs infligunt quàm gratiam conferunt.

De simoniâ; unde dicitur, et quid sit.

4. De simoniacis verò non est ambigendum quin sint hæretici; tamen ante sententiam degradationis, et ordinant et consecrant. Et licèt simoniaci propriè dicantur qui instar Simonis magi impreciabilem gratiam pretio conducere volunt, et qui pro ministerio sacro pretium recipiunt in modum Giezi, Giezitæ vocandi sunt; omnes tamen, et dantes et accipientes, simoniaci dicuntur, et utrique eâdem sententiâ percelluntur.

De his qui scienter à simoniacis ordinantur.

5. Differt tamen inter eos qui ordinantur à simoniacis scienter, et eos qui ignoranter. Qui enim scienter à simoniacis permiserint consecrari, imò execrari, eorum consecratio omninò irrita est. Qui verò ordinantur à simoniacis, quos, cùm ordinantur, nesciunt esse simoniacos, qui et tunc pro catholicis habentur; eorum ordinatio misericorditer sustinetur. (Urbanus papa, 1, q. 1.)

De his qui dicunt se emere corporalia, non spiritualia.

6. Si verò aliqui objecerint, se non consecrationes emere, sed res ipsas quæ ex consecratione proveniunt, penitùs desipere probantur. Nam quisquis horum alterum vendit, sine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit. (Pascal., q. 3, cap. *Si quis objecerit.*)

Distinctio simoniacorum.

7. Simoniacæ autem hæresis tripartita est distinctio, Alii enim simoniacè à simoniacis ordinantur; Alii simoniacè à non simoniacis ordinantur; alii non simoniacè à simoniacis. Unde Nicolaus papa, 1, q. 1 : Statuimus decretum de simoniacâ tripartitâ hæresi, id est, de simoniacis simoniacè ordinantibus vel ordinatis, et de simoniacis simoniacè à non simoniacis, et de simoniacis non simoniacè à simoniacis. Simoniaci simoniacè ordinati vel ordinatores, secundùm canones, à proprio gradu decidant. Simoniaci etiam simoniacè à non simoniacis ordinati, similiter ab officio removeantur. Simoniacos verò non simoniacè à simoniacis ordinatos, misericorditer per manûs impositionem pro temporis necessitate in officio permittimus permanere. Quod intelligendum est de his qui ordinantur à simoniacis, ignorantes eos esse simoniacos. Hos facit simoniacos non reatus criminis, sed ordinatio simoniaci.

Alexander papa de his qui violenter à simoniacis vel ab hæreticis ordinantur.

8. Similiter cùm decernit Alexander papa simoniacos omninò damnandos ac deponendos, sub intelligendum est; nisi violenter quis attractus fuerit. De his enim et à quibuslibet hæreticis violenter ordinatis, dicit Innoc., 1, q. 1, quòd possunt habere aliquem colorem excusationis, si statim discedunt ab eis, et pessimo eorum conciliabulo renuntiant.

De ætate ordinandorum ita decrevit Nicolaus papa.

9. Sacri, inquit, dist. 77 et 78, canones sanxerunt, ut subdiaconus non ordinetur ante 14 annos, nec diaconus ante 25, nec presbyter ante 30. Deinde si dignus fuerit, ad episcopatum eligi potest, quod nos etiam pari modo servare jubemus. Item Fabianus : Si quis 30 ætatis non impleverit annos, nullo modo presbyter ordinetur, etsi valdè sit dignus, quia et ipse Dominus 30 annorum baptizatus est, et sic cœpit docere.

DISTINCTIO XXVI.

DE SACRAMENTO CONJUGII, CUJUS INSTITUTIO ET CAUSA OSTENDITUR.

1. Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, Matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum à Domino; non tamen ad remedium, sed ad officium. Refert enim Scriptura, Genes. 2, in Adam misso sopore atque unâ de costis ejus sumptâ, et exinde muliere formatâ, virum in spiritu intelligentem ad quem usum mulier facta esset, post extasim propheticè dixisse : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne meâ; propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne unâ.*

De duplici institutione conjugii.

2. Conjugii autem institutio duplex est. Una ante peccatum ad officium facta est in paradiso, ubi esset thorus immaculatus, et nuptiæ honorabiles, ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parerent; altera post peccatum ad remedium facta extra paradisum, propter illicitum motum devitandum. Prima, ut natura exciperetur, secunda, ut natura multiplicaretur; secunda, ut vitium cohiberetur. Nam et ante peccatum dixit

Deus Gen. 1 : *Crescite et multiplicamini;* et post peccatum, omnibus penè hominibus per diluvium consumptis. Quòd verò ante peccatum institutum fuerit conjugium ad officium, post peccatum verò ad remedium concessum, Aug. testatur dicens, super Gen., lib. 9, cap. 7 : Quod sanis est ad officium, ægrotis est ad remedium. Infirmitas enim incontinentiæ, quæ est in carne per peccatum mortuâ, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipitur honestate nuptiarum. Si verò non peccâssent primi homines, sine carnis incentivo ac fervore libidinis ipsi ac successores eorum convenirent. Et sicut remunerabile est aliquod bonum opus, sic coitus eorum bonus esset et remunerabilis. Quia verò propter peccatum lethalis concupiscentiæ lex membris nostris inhæsit, sine quâ carnalis non fit commixtio, reprehensibilis est malus coitus, nisi excusetur per bona conjugii.

Quando secundùm præceptum, et quando secundùm indulgentiam, contractum sit conjugium.

3. Prima institutio habuit præceptum, secunda indulgentiam. Didicimus enim ab Apostolo, humano generi propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium. Indulgentia verò quia meliora non eligit, remedium habet, non præmium; à quo si quis declinaverit meretur exitiale judicium. Quod secundùm indulgentiam conceditur, voluntarium est, non necessarium; alioquin transgressor esset, qui illud non faceret. Et potest sanè intelligi illud sub præcepto dictum hominibus primis ante peccatum : *Crescite et multiplicamini.* Quo etiam post peccatum tenebantur, usquequò est facta multiplicatio; post quam secundùm indulgentiam matrimonii contractus fuit. Ita enim post diluvium, quo universum penè humanum genus deletum est, secundùm præceptum dictum est filiis Noe : *Crescite et multiplicamini.* Multiplicato verò homine, secundùm indulgentiam contractum est, non secundùm imperium.

Quibus modis accipiatur indulgentia.

4. Indulgentia autem diversis modis accipitur, scilicet, pro concessione, pro remissione, pro permissione. Et est permissio in novo Testamento, de minoribus bonis, et de minoribus malis. De minoribus bonis est conjugium, quod non meretur palmam, sed est in remedium. De minoribus malis, id est, de venialibus, est coitus qui fit causâ incontinentiæ, illud scilicet conjugium indulgetur, id est, conceditur. Illud verò, id est, coitus talis, permittitur, id est, toleratur, ita quòd non prohibetur.

Quòd nuptiæ sunt bonæ.

5. Fuerunt autem nonnulli hæretici nuptias detestantes, qui Tatiani appellati sunt. Ili nuptias omninò damnant, ac pares fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt, nec recipiunt in suorum numero conjugio utentem marem vel feminam. Quòd autem res bona sit conjugium, non modò ex eo probatur, quòd Dominus legitur conjugium instituisse inter primos parentes, sed etiam quòd in Canâ Galilææ nuptiis interfuit Christus, easque miraculo commendavit, aquâ in vinum conversâ; qui etiam postea virum dimittere uxorem prohibuit, nisi causâ fornicationis. Apostolus etiam ait, 1 Cor. 7 : *Virgo non peccat, si nubat.* Constat ergo rem bonam esse matrimonium; alioquin non esset sacramentum; sacramentum enim sacrum signum est. (Aug., de Hæresibus, cap. 25. Hugo, 4 Sent., cap. 3.)

Cujus rei sacramentum sit conjugium.

6. Cùm ergo Conjugium sacramentum sit, et sacrum signum est, et sacræ rei, scilicet, conjunctionis Christi et Ecclesiæ, sicut ait Apostolus. Scriptum est, inquit, Ephes. 5 : *Relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ; et erunt duo in carne unâ,* Genes. 2 : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesiâ.* Ut enim inter conjuges conjunctio est secundùm consensum animorum, et secundùm permixtionem corporum, sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et naturâ, quâ idem vult cum eo; et ipse formam sumpsit de naturâ hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, id est, charitate ac conformitate naturæ. Hujus utriusque copulæ figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiæ, quæ fiper charitatem, significat. Commixtio verò sexuum illam significat, quæ fit per naturæ conformitatem.

Qualiter intelligendum sit illud : Mulier illa non pertinet ad matrimonium, cum quâ non est commixtio sexuum.

7. Inde est quòd quidam doctorum dixerunt illam mulierem non pertinere ad matrimonium, quæ non experitur carnalem copulam. Ait enim August., 27, q. 2, cap. *Non est :* Non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum quâ docetur non fuisse commixtio sexûs. Item Leo papa, ibidem, cap. *Cùm societas :* Cùm societas nuptiarum ita à principio sit instituta, ut præter commixtionem sexuum non habeat in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium, in quâ docetur non fuisse nuptiale mysterium. Item Augustinus : Non est perfectum conjugium sine commixtione sexuum. Hoc si secundùm superficiem verborum acceperit, inducitur in errorem tantum, ut dicat sine carnali copulâ non posse contrahi matrimonium; et inter Mariam et Joseph non fuisse conjugium, vel non fuisse perfectum; quod nefas est sentire. Tantò enim sanctius fuit atque perfectius, quantò à carnali opere immunius. Sed superiùs posita, eâ ratione dicta intelligendum est, non quin pertineat mulier illa ad matrimonium, cum quâ non est permixtio sexuum; sed non pertinet ad matrimonium quod expressam et plenam tenet figuram conjunctionis Christi et Ecclesiæ. Figurat enim illam unionem Christi et Ecclesiæ, quæ est in charitate, sed non illam quæ est in naturæ conformitate. Est ergo et in illo matrimonio typus conjunctionis Christi et Ecclesiæ; sed illius tantùm quâ Ecclesia Christo charitate unitur; non illius quâ per susceptionem carnis, capiti membra uniuntur. Nec ideò tamen minùs sanctum est conjugium, quia, ut ait August., in lib. de Bono conjugali, cap. 18, in nuptiis plus valet sanctitas sacramenti, quàm fecunditas ventris. Est etiam conjugium signum spiritualis conjunctionis et dilectionis animorum, quâ inter se conjuges uniri debent. Unde Apostolus ait, Ephes. 5 : *Viri, diligite uxores vestras ut corpora vestra.*

DISTINCTIO XXVII.

QUÆ SUNT CONSIDERANDA IN CONJUGIO.

1. Post hæc advertendum est quid sit Conjugium, et quæ sit efficiens causa conjugii et causa propter quam contrahi debeat, et quæ sint bona conjugii, et quomodò per ea excusetur coitus carnalis; quæ sint legitimæ personæ ad matrimonium. Sunt et alia plura in Matrimonio consideranda, quæ sub compendio perstringemus.

Quid sit Conjugium.

2. Sunt ergo nuptiæ vel matrimonium, viri mulierisque conjunctio maritalis, inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens. Ad individuam consuetudinem vitæ pertinet, quòd absque consensu alterius neuter continentiam profiteri potest, vel orationi vacare; et quòd inter eos dùm vivunt, vinculum conjugale permanet, ut aliis se copulare non liceat; et ut invicem alter alteri exhibeat quod quisque sibi. Hâc autem descriptione legitimorum et fidelium tantùm matrimonium includitur.

De consensu qui efficit Conjugium.

3. Efficiens autem causa Matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expressus, nec de futuro, sed de præsenti. Si enim consentiunt in futurum, dicentes, accipiam te in virum, et ego te in uxorem, non est iste consensus efficax Matrimonii. Item si consentiant mente, et non exprimant verbis vel aliis certis signis; nec talis consensus efficit Matrimonium. Si autem verbis explicant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum quibus consentiunt dicentes : Accipio te in

virum, et ego te in uxorem, Matrimonium facit.

Auctoritatibus probat quòd solus consensus facit Matrimonium.

4. Quòd autem consensus Matrimonium faciat, subditis probatur testimoniis. Ait enim Isidorus : Consensus facit Matrimonium. Item Nicolaus papa: Sufficiat solus secundùm leges eorum consensus, de quorum conjunctionibus agitur; qui solus si fortè in nuptiis defuerit, cætera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. Item Joan. Chrysost., homiliâ 32 ad cap. 19 Matth. : Matrimonium quidem non facit coitus, sed voluntas; et ideò non solvit illud separatio corporis. Item Ambrosius, in expositione 2 in Matth : Non defloratio virginitatis facit Conjugium, sed pactio conjugalis. Ex his apparet quòd consensus, id est, pactio conjugalis, Matrimonium faciat; et ex tunc Conjugium est, etiam si non præcessit vel secuta est copula carnalis.

Quando incipiat esse Conjugium.

5. Quòd enim ab ipsâ desponsatione in quâ pactio conjugalis exprimitur, conjuges sint, sanctorum testimonia probant. Ait enim Ambros., ibid., c. *Cùm initiatur*, et in lib. 27 de Virginibus : Cùm initiatur conjugium, conjugii nomen asciscitur; cùm conjungitur viro, conjugium est, non cùm viri admixtione cognoscitur. Item Isidor., in lib. 9 Etymol., c. 8 : Conjuges veriùs appellantur à primâ desponsationis fide, quamvis adhuc inter eos ignoretur conjugalis concubitus. Item August. in lib de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 11 : Conjux vocatur ex primâ desponsationis fide, quam concubitu non cognoverat, nec fuerat agniturus. Nec pejerat, nec mendax manserat conjugis appellatio, ubi non fuerat, nec futura erat carnis ulla commixtio. Propter quod fidele conjugium, ambo parentes Christi vocari meruerunt, non solùm illa mater, sed etiam ille pater ejus, sicut conjux matris ejus; utrumque tamen mente, non carne. Ex his evidenter insinuatur quòd ex tempore quo intercedit consensus voluntarius ac maritalis (qui solus Conjugium facit) veri conjuges sunt sponsus et sponsa.

Secundùm quosdam non est conjugium ante carnalem copulam, sed sponsi et sponsæ sunt.

6. Quidam tamen asserunt verum conjugium non contrahi ante traductionem et carnalem copulam : nec verè conjuges esse aliquos antequàm intercedat commixtio sexûs; sed à primâ fide desponsationis vir sponsus, et mulier sponsa est, non conjux. Sponsos autem et sponsas conjuges frequenter appellari dicunt, non quia sint, sed quia futuri sunt; cujus rei sponsionem invicem fecerunt. Et secundùm hoc verba præmissarum auctoritatum intelligenda fore tradunt.

Quâ ratione nituntur.

7. Quòd verò inter sponsam et conjugem plurimùm intersit, ex eo astruunt, quia licèt sponsæ ante carnalem copulam inconsulto vel nolente sponso monasterium eligere; quo facto, sponso etiam licet aliam ducere. Conjugatus verò vel conjugata, nec continentiam nisi communi consensu servare valet, nec monasterium petere, nisi uterque continentiam pariter profiteatur. Quòd verò liceat sponsæ monasterium eligere, auctoritatibus sanctorum probatur. Ait enim Eusebius papa, 27, q. 7, cap. *Desponsatam* : Desponsatam puellam non licet parentibus alii viro tradere; tamen licet sibi monasterium eligere. Item Gregor., cap. *Decreta*, 27, q. 2, paragra. 2 : Decreta legalia desponsatam, si converti voluerit, nullo penitùs consuêrunt damno mulctari. Refert etiam Hieron. quòd Macharius inter Christi eremitas præcipuus, celebrato nuptiali convivio, cùm vespere thalamum esset ingressurus, ex urbe egrediens transmarina petiit, et eremi solitudinem sibi elegit. Beatus etiam Alexius similiter ex nuptiis divinâ gratiâ vocatus, sponsam deseruit, et nudus Christo famulari cœpit. His exemplis liquet licere sponsis sine consensu suarum sponsarum, et è converso, continentiam profiteri.

Quod conjugatus vel conjugata nequeant continentiam profiteri sine alterius consensu.

8. Hoc autem conjugatis nullatenùs licet. Non enim potest vir melioris vitæ propositum sumere sine uxoris consensu, et è converso, unde Greg., 2, q. 2, cap. *Sunt qui*, scribens Theotistæ patritiæ : Sunt qui dicunt religionis gratiâ conjugia debere solvi. Verùm sciendum est quia etsi hoc lex humana concessit, tamen lex divina prohibuit. Si verò utrisque conveniat continentem vitam ducere, hoc quis audeat accusare? Sic enim multos sanctorum novimus cum suis conjugibus et priùs continentem vitam duxisse, et post ad sanctæ Ecclesiæ regimina migrâsse. Si verò continentiam quam vir appetit, mulier non sequitur, aut quam uxor appetit, vir recusat, conjugium dividi non potest, quia scriptum est, 1 Cor. 7 : *Mulier potestatem suæ carnis non habet, sed vir. Similiter et vir potestatem suæ carnis non habet, sed mulier.* Idem, 27, q. 2, cap. *Agathosa*, et quatuor cap. sequentibus : Agathosa, latrix præsentium, questa est virum suum contra voluntatem suam in monasterium esse conversum. Quapropter experientiæ tuæ præcipimus ut diligenti inquisitione discutias, ne fortè ejus voluntate conversus sit, vel ipsa mutare se promiserit. Et si hoc repereris, et illum in monasterio permanere provideas, et hanc sicut promisit, mutare vitam compellas. Si verò nihil horum est, nec quondam fornicationis crimen (propter quod licet uxorem dimittere) prædictam mulierem commisisse cognoveris; ne illius conversio uxoris relictæ in seculo fieri possit perditionis occasio, volumus ut maritum suum illi, etiamsi jam tonsuratus est, reddere debeas, omni excusatione cessante, quia nisi fornicationis causâ virum uxorem dimittere nulla ratio concedit. Postquàm enim copulatione conjugii viri et mulieris unum corpus efficitur, non potest ex parte converti, et ex parte remanere in seculo. Item ex 80 synodo, 27, q. 2, cap. *Si quis* : Si quis conjugatus converti ad monasterium velit, non est recipiendus, nisi priùs à conjuge castimoniam profitente fuerit absolutus. Tales ergo tunc sine culpâ sequuntur Christum relicto seculo, si habent ex pari voluntate castitatis consensum. Item, si vir et uxor divertere pro solâ religiosâ inter se consenserint vitâ, nullatenùs sine consensu episcopi fiat, ut ab eo singulariter proviso constituantur loco. Nam uxore nolente, vel altero illorum, etiam tali re matrimonium non solvitur. Item August., de adulterinis Conjugiis : Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicandi licentiam; et peccatum illius tuæ imputabitur abstinentiæ. Item Nicolaus papa, supra : Scripsit nobis Taberga regina, regiâ se velle dignitate vel maritali copulâ exui, et solâ vitâ privatâ esse contentam desiderare. Cui scripsimus non hoc aliter fieri posse, nisi eamdem vitam vir ejus Lotharius elegerit. Ex his patet quòd conjugati sine communi consensu monasterium eligere, continentiam profiteri, vel habitum religionis sumere non valent; et si fecerint, revocari debent. Sponsi verò possunt sine communi consensu monasterium eligere. Unde videtur inter sponsum et sponsam conjugium non esse. Ideòque asserunt à primâ fide desponsationis conjuges appellari, non re præsentium, sed spe futurorum, quia ex fide quam ex desponsatione sibi invicem debent, postea efficiuntur conjuges. Præmissas autem auctoritates, quibus asseritur quòd consensus matrimonium facit, ita intelligi volunt, ut consensus vel pactio conjugalis non ante coitum faciat matrimonium, sed in coitu. Sicut enim defloratio virginitatis non facit matrimonium, nisi præcedat pactio conjugalis, ita nec pactio conjugalis, antequàm adsit copula carnalis. Ex pactione ergo conjugali sponsi et sponsæ fiunt ante coitum; in coitu verè efficiuntur conjuges. Facit enim pactio conjugalis ut quæ priùs erat sponsa, in coitu fiat conjux.

Responsio ad prædicta cum determinatione superiorum.

9. His autem ita respondemus : Fit aliquando desponsatio, ubi est compromissio viri et mulieris de

contrahendo matrimonio; non est autem ibi consensus de præsenti. Est et desponsatio habens consensum de præsenti, id est, pactionem conjugalem, quæ sola facit conjugium. In illà ergo desponsatione, ubi est pollicitatio contrahendi matrimonium, sponsi tantùm et sponsæ fiunt, non conjuges, et talibus sponsis licet sine communi consensu continentiam profiteri, et monasterium eligere. In eà verò desponsatione ubi est consensus de præsenti, conjugium contrahitur; et ab illius desponsationis primà fide veri conjuges appellantur. Secundùm hanc distinctionem desponsationis, de sponsis variè loquuntur doctores.

Quomodò accipiatur sponsa in subditis capitulis.

10. Aliquando enim sponsas vocant, quæ talem habuerunt desponsationem, ubi fuit pactio conjugalis de præsenti; et illæ verè conjuges sunt. Unde Greg., 27, quæst. 2, cap. *Si quis uxorem :* Si quis uxorem desponsaverit vel subarrhaverit, quanquàm postmodùm præveniente die mortis ejus nequiverit eam ducere in uxorem, tamen nulli de consanguinitate ejus licet accipere eam in conjugio; et si inventum fuerit factum, separetur omninò. Item Julius papa, ubi supra, cap. *Si quis desponsaverit :* Si quis desponsaverit uxorem vel subarrhaverit, et vel præveniente die mortis, vel irruentibus quibusdam causis, eam non cognoverit; nec frater ejus, nec ullus de consanguinitate ejus eamdem sibi tollat in uxorem ullo unquàm tempore. Item Greg., ibid., cap. *Qui desponsatam :* Qui desponsatam proximi sui puellam ceperit in conjugium, anathema sit ipse, et omnes consentientes ei, quia secundùm legem Dei mori decernitur. Nam divinæ legis non est sponsas appellare conjuges, ut in Evang., Matth. 1 : *Accipe Mariam conjugem tuam.* Et in Deut. : Si quis alterius sponsam in agro vel quolibet loco oppresserit, vel adduxerit in domum suam, moriatur; quia uxorem proximi sui violavit; non quæ jam uxor erat, sed quæ à parentibus uxor fieri debebat. Ex his colligitur quòd sponsæ quædam conjuges sunt ante commixtionem sexuum. Sed fortè illud movet quod in fine capituli dicitur : Non quæ jam uxor erat, sed quæ uxor fieri debebat. Quod non ita intelligi debet, quasi uxor verè non fuerit, ex quo pacto conjugalis intercessit; sed quia nondùm traducta fuerat, nec res uxoria intercesserat, scilicet concubitus conjugalis.

Quòd aliter accipitur in his aliis capitulis sponsa.

11. Hæc etiam sponsa est, quæ sic viro desponsata est ut non intercesserit consensus de præsenti, sed sponsio futuri. Secundùm quem modum illud decretum, ex conc. Tiburicen., intelligitur, 27, q. 2, cap. *Si quis sponsam :* Si quis sponsam filii oppresserit, et post filius ejus eam duxerit, pater postea non habeat uxorem, nec mulier virum; filius qui patris facinus ignoravit, aliam ducat. Si conjux illa fuisset (quod utique foret, si in sponsalibus pactio conjugalis intercessisset), non permitteretur sponso aliam ducere. Mœchis autem pœna non nubendi ex rigore infligitur, ut alii terreantur. Idem ex eodem : Quidam desponsavit uxorem et dotavit, et cum eà coire non potuit, quam clanculò frater ejus corrupit et gravidam reddidit, decretum est, ut quamvis nupta non potuerit esse legitimo viro, desponsatam tamen fratri frater habere non possit; sed mœchus et mœcha fornicationis quidem vindictam sustineant, licita verò eis conjugia non negentur. De illà desponsatione hoc intelligi debet, ubi non fuit consensus conjugalis de præsenti; alioquin non liceret eis alia sortiri conjugia. Secundùm hoc etiam illud intelligi debet, ex conc. Toletano : Statutum est à sacro conventu, ut si quis sponsam alterius rapuerit, publicà pœnitentià mulctetur, et sine spe conjugii maneat. Et si ipsa eidem crimini consentiens non fuerit, licentia nubendi alteri non negetur. Apparet hanc fuisse desponsatam sine pactione conjugali de præsenti, et ideò non fuisse conjugem, cui vivente sponso alteri nubendi licentia non negatur. Sunt enim quædam nuptialia pacta de futuro, ex quibus sponsi et sponsæ vocantur, nec exinde conjuges sunt. Et est pactio quædam conjugalis de præsenti quæ sponsum et sponsam etiam conjuges facit. Et utraque pactio desponsatio vel sponsalia interdùm dicuntur; propriè tamen sponsalia dicuntur quædam solemnia pacta nuptialia.

Quare non statim tradantur sponsæ.

12. De nuptialibus pactis, ubi est tantùm sponsio futuri ait Augustinus, ibidem, 2 : Institutum est ut jam pactæ sponsæ non statim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam suspiravit sponsus dilatam.

Quæ sponsa sit vidua mortuo sponso, et quæ non. (27, quæst. 2.)

13. Et est sciendum quòd illa sponsa quæ tantùm in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua, quia non fuerat vir ejus. Unde si quis eam duxerit, ad sacros ordines conscendere non prohibetur, quia non duxit viduam. Viduæ enim maritus æquè sicut bigamus, sacerdos fieri prohibetur. Ex tali autem copulà nullus arcetur à sacris ordinibus.

Qui alterius sponsam eo mortuo ducit, ad sacros ordines accedere potest.

14. Secundùm hoc intelligendum est quod ait Pelagius papa, de illo qui mortuo sponso ejus sponsam ducit in uxorem. Nihil est, inquit, dist. 34, c. ultimo, quantùm ad hunc articulum attinet, quod ei obviet de canonicis institutis, quin ad sacros ordines promoveri valeat. Si verò talis sponsa fuisset, inter quam et sponsum ejus consensus de præsenti intercessisset, eo mortuo vidua remansisset; cui copulatus in conjugio, ulteriùs ad sacros ordines non accederet, cùm viduam duxerit. Non est ergo ambigendum quia solus de præsenti consensus conjugium efficiat, et exinde veri conjuges appellentur. Ideò post talem consensum si quis alii se copulaverit, etiamsi carnis commixtio illic sequatur, ad priorem copulam revocandus est.

DISTINCTIO XXVIII.

SI CONSENSUS DE FUTURO CUM JURAMENTO FACIAT CONJUGIUM.

1. Hìc quæri debet utrùm consensus de futuro, addito etiam juramento, conjugium efficiat : ut si quis promittat vel etiam juret alicui se usque ad tempus placitum illam ducturum, et illa promittat vel juret se illi nupturam, numquid talis sponsio eos conjuges facit? Si mutato proposito alter vel uterque ad alienam copulam transit, numquid ob priorem sponsionem juramento subnixam, secundæ fœderationis pactum scindetur? Considera quia longè est aliud promittere, et aliud facere. Qui promittit, nondùm facit. Qui ergo promisit se in uxorem ducturum aliquam, nondùm eam duxit in uxorem; et quæ spopondit se nupturam, nondùm nupsit. Quomodò ergo conjuges appellari possunt, qui nondùm contrahunt, sed in futuro se contracturos jurando promittunt? Item, si ex vi juramenti ad futurum pertinentis mox efficiuntur conjuges, cur jurant in futuro se facturos, quod in præsenti efficiunt? Item, si ex quo jurant, mox efficiuntur conjuges, tunc rem hanc efficiunt, quando jurant se facturos. Ideò dico quòd conjugium tunc non fuit, sed futurum promittitur. Si verò ille post uxorem duxit, et illa marito nupsit, conjugium utrinque fuit, et non potest dissolvi. Præcedens ergo mendacium vel perjurium, pœnitentià est corrigendum, sed conjugium sequens non est dissolvendum. Non autem sic est quando juramentum conjugii præsentis consensûs attestatione firmatur, quia post talem consensum si quis alii se copulaverit, etiamsi prolem procreaverit, et irritum debet fieri, et ipse ad priorem copulam revocari.

Quæ videntur obviare præmissis.

2. Præmissæ autem sententiæ videtur obviare illud quod leges tradunt : Si quis tactis divinis Scripturis juraverit mulieri se eam legitimam uxorem habiturum, vel etiam si in oratorio tale sacramentum dederit, sit illi legitima uxor, quamvis nulla dos, nulla alia scriptura interposita sit. Sed hìc ostenditur quid fieri vel esse debeat, non quid tunc fiat. Non enim per illud juramentum tunc fit uxor, sed fieri debet, quia jura-

tum est. Potest et de illo juramento hoc dictum intelligi, ubi de præsenti consentiunt, ac se invicem suscipiunt. Illi etiam sententiæ quâ dictum est, solum consensum facere conjugium, videtur obviare quod Evaristus papa ait : Aliter legitimum non fit conjugium, nisi ab his qui super feminam dominationem habere videntur, et à quibus custoditur. Uxor petatur, et à parentibus sponsetur, et legibus dotetur, et à sacerdote (ut mos est) benedicatur, et à paranymphis custodiatur ac solemniter accipiatur. Allegat. 30, q. 4, c. *Si quis*, determinat. 30, q. 5, c. *Aliter*. Item, 30, q. 5 : Ita legitima scitote esse connubia; aliter verò præsumpta, non conjugia, sed adulteria vel fornicationes sunt, nisi voluntas propria suffragata fuerit, et vota succurrerint legitima. Hoc autem non ita intelligendum est, tanquàm sine enumeratis non possit esse legitimum conjugium, sed quia sine illis non habet decorem et honestatem debitam. In hujus enim sacramenti celebratione, sicut in aliis[1], quædam sunt pertinentia ad substantiam sacramenti, ut consensus de præsenti, qui solus sufficit ad contrahendum matrimonium; quædam verò pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio, et hujusmodi; sine quibus legitimè fit conjugium, quantùm ad virtutem, non quantùm ad honestatem sacramenti. Sine his ergo non quasi legitimi conjuges, sed quasi adulteri vel fornicatores conveniunt, ut illi qui clanculò nubunt; et utique fornicatores essent, nisi eis suffragaretur voluntas verbis expressa de præsenti, quæ legitimum inter eos facit matrimonium. Nam et consensus occultus de præsenti per verba expressus, conjugium facit, licèt non sit ibi honestus contractus; sed matrimonium non sanxit consensus qui in occulto fuit. Si enim alter alterum dimiserit, non cogitur judicio Ecclesiæ redire et commanere quasi cum conjuge, quia non potest probari testibus contractus, qui in occulto est factus. Quòd si ipsi qui in occulto sibi consenserunt, eumdem consensum voluntate in manifesto profiteantur, tunc utique propria voluntas suffragatur, et legitima vota succurrunt ad sanciendum conjugium, quod priùs occultè fuerat contractum. Voluntas ergo verbis expressa in occulto ad hoc suffragatur, ut fiat conjugium; manifestè verò expressa suffragatur ut sanciat et roboret, ac liberum sit Ecclesiæ de hoc judicare si expedierit.

De quâ re sit consensus ille : An de carnali copulâ, an de cohabitatione, an de alio. (27, q. 2, c. *Subjiciat*, § *Cùm ergo inter istos*. Aug., lib. de sanctâ Virginitate, c. 5.)

3. Hic quæritur, cùm consensus de præsenti matrimonium faciat, cujus rei consensus sit ille, an carnalis copulæ, an cohabitationis, an utriusque. Si cohabitationis consensus matrimonium facit, tunc frater cum sorore, pater cum filiâ potest contrahere matrimonium. Si carnalis copulæ, tunc inter Mariam et Joseph non fuit conjugium. Proposuerat enim Maria in virginitate manere, nisi Deus aliter facere juberet : secundùm quod videtur angelo dixisse : *Quomodò fiet istud, quoniam virum non cognosco*, id est, me non cognituram proposui. Neque enim quia virum tunc non cognoscebat, necesse erat inquiri quomodò posset habere filium; sed quia se nunquàm cognituram proposuerat. Dicit enim Beda, ad c. 1 Lucæ, quòd in virginitate manere disposuerat; si ergo contra suum propositum post consensit in carnalem copulam, videtur facta voti rea, mente, etsi non opere violata. Dicamus ergo quòd consensus cohabitationis vel carnalis copulæ non facit conjugium; sed consensus conjugalis societatis, verbis secundùm præsens tempus expressus : ut cùm vir dicit : *Ego accipio te in meam*, non dominam, non ancillam, sed *conjugem*. Quia enim non ancilla vel domina datur, ideò nec de summo, nec de imo à principio formata est, sed de latere viri, ob conjugalem societatem. Si de summâ fieret, ut de capite, videretur ad dominationem creata; si verò de imo, ut de pedibus, videretur ad servitutem subjicienda. Sed quia nec in dominam, nec in ancillam assumitur, facta est de medio, id est, de latere, quia ad conjugalem societatem assumitur. Cùm ergo sic conveniunt ut dicat vir : *Accipio te in meam conjugem;* et dicat mulier : *Accipio te in meum virum*, his verbis vel aliis idem significantibus exprimitur consensus, non copulæ carnalis vel cohabitationis corporalis, sed conjugalis societatis; ex quâ oportet eos cohabitare, nisi fortè causâ religionis pari voto corporaliter separentur, vel ad tempus, vel usque in finem.

DISTINCTIO XXIX.

COACTIO EXCLUDIT CONSENSUM CONJUGALEM.

1. Oportet autem consensum conjugalem liberum esse à coactione. Coactus enim consensus, qui nec consensus appellari debet, Conjugium non facit, sicut testatur Urbanus papa 31, q. 2, cap. *De neptis*, scribens sancto regi Arragonum in hæc verba : De neptis tuæ conjugio, quam te cuidam militi daturum necessitatis instante articulo sub fidei pollicitatione confirmâsti, hoc æquitate dictante decrevimus : Ut si illa virum illum omninò (ut dicitur) renuit, et in eàdem voluntate persistit ut viro illi se prorsùs deneget nupturam, nequaquàm eam invitam ac renitentem ejusdem viri cogas conjugio copulari. Idem, ibid., cap. *Si verum :* Si verum esse constiterit, quod nobis legati Jordanis principis retulerunt, scilicet, quòd ipse coactus et dolens filiam suam nolentem, flentem, et pro viribus renitentem, Raynaldo desponsaverit; quoniam legum et canonum auctoritas talia sponsalia non approbat, ne ignorantibus leges et canones nimis durum videatur, ita sententiam temperamus, ut si princeps cum assensu filiæ id quod cœptum est perficere voluerit, concedamus. Sin autem, legatus noster utrasque partes audiat; et si nihil fuerit ex parte Raynaldi quod ampliùs impediat, ab ipso Jordane sacramentum, quo constent hæc quæ dicta sunt, accipiat. Et nos canonum et legum scripta sequentes, deinceps non prohibemus quin alii viro, si voluerit, prædicta ejus filia tantùm in Domino nubat. Ex his apparet conjugium fieri inter consentientes et spontaneos, non inter renitentes et invitos. Verùmtamen qui inviti et coactè conjuncti sunt, si postea ab aliquo tempore sine contradictione et querimoniâ cohabitaverint facultate discedendi vel reclamandi habitâ, consentire videntur; et consensus ille consequens supplet quod præcedens coactio tulerat.

In libro Pandectarum.

2. Consentire autem probatur, qui evidenter non contradicit : secundùm illud : In sponsalibus eorum consensus exigendus est, quorum in nuptiis desideratur. Intelligitur tamen patri filia consentire, nisi evidenter dissentiat. Item, sponsalia sicut nuptiæ consensu fiunt contrahentium. Et ideò sicut in nuptiis, ita et in sponsalibus patris familiâs filiam consentire oportet, quæ si patris voluntati non repugnat, consentire intelligitur.

DICTINCTIO XXX.

DE ERRORE QUI EVACUAT CONSENSUM

1. Nec solùm coactio impedit vel excludit consensum sed etiam error. Non autem omnis error consensum expedit. Est enim error alius personæ, alius fortunæ, alius conditionis, alius qualitatis. Error personæ, quando hic putatur esse homo ille, et est alius. Error fortunæ, quando putatur esse dives qui pauper est, vel è converso. Error conditionis, quando putatur esse liber qui servus est. Error qualitatis, quando putatur esse bonus qui malus est. Error fortunæ et qualitatis, conjugii consensum non excludit. Error verò conditionis conjugalem consensum evacuat, de quâ conditione postmodùm tractabimus. Error quoque personæ consensum conjugalem non admittit : ut si quis feminam nobilem in conjugium petat, et pro eâ alia ignobilis tradatur ei, non est inter eos conjugium, quia non consensit vir in istam, sed in aliam. Ut si quis promitteret mihi se venditurum aurum, et pro auro offerret mihi aurichalcum, et ita me deciperet,

numquid dicerer consensisse in aurichalcum? Nunquàm volui emere aurichalcum, nec ergo in illud consensi, quia consensus nonnisi voluntatis est. Sicut ergo error materiæ excludit consensum, ita et in conjugio error personæ. Sed objicitur de Jacob qui pro Rachel septem annis servierat, et supposita est ei Lia, numquid error personæ exclusit conjugium, cùm non in eam, sed in Rachel consenserit? Sed quod ibi factum est, in mysterio gestum non improbè traditur, ibi tamen etsi non præcessit, secutus est consensus; nec ex illo concubitu qui consensum præcessit, fornicarii judicantur, cùm ille maritali affectu eam cognoverit, et illa uxorio affectu debitum persolverit, putans lege primogenitarum, et paternis imperiis se illi jure copulatam; excusatur etiam, quia Dei consilio in mysterio ita actum est. Hodiè etiam excusaretur ille, cui inscio uxoris soror lectulum ejus ingressa se subjiceret; quæ cùm sine spe conjugii perpetuò manere censeatur, ille tamen qui cognovit eam per ignorantiam, excusatur, quod per simile probatur. Si enim diabolus transfigurans se in angelum lucis credatur bonus, non est error periculosus. Quòd autem vir ille in illam mulierem non consenserit, ex simili ostenditur. Si quis hæreticus nomine Augustini vel Ambrosii, alicui catholico se offerret, eumque ad suæ fidei imitationem vocaret: si ille assentiret, in cujus sententiam fidei diceretur consensisse? Non in hæreticorum sectam, sed in integritatem fidei, quam ille hæreticus se mentiebatur habere. Error verò fortunæ consensum non excludit. Quæ enim nubit pauperi, putans illum esse divitem, non potest renuntiare priori conditioni, quamvis erraverit. Nec error qualitatis, ut si quis ducat uxorem meretricem vel corruptam, quam putat esse castam vel virginem, non potest eam dimittere.

De conjugio Mariæ et Joseph.

2. Præmissis aliquid addendum est de modo illius consensûs qui inter Mariam et Joseph intercessit. Sanè credi potest non solùm Mariam, sed etiam Joseph apud se disposuisse virginitatem servare velle, nisi Deus aliter juberet, eosque sic consensisse in conjugalem societatem, ut uterque de altero, revelante Spiritu sancto, intelligeret quòd virginitatem servare vellet nisi Deus aliter inspiraret; sed illam voluntatem verbis non expresserant, postea verò expresserunt, et in virginitate permanserunt (Aug., lib. 24, contra Faustum Manichæum, c. 8 et 9). Consensit ergo Maria in maritalem societatem, sed non in carnalem copulam, nisi de eodem specialiter Deus præciperet, cujus etiam consilio in maritalem consensit copulam, quia virginitatem servare volebat; et ideò non aliter consensisset in conjugalem societatem, nisi familiare Dei consilium habuisset, de quâ Augustinus sic ait, in lib. de Nuptiis et Concup.: Beata Maria proposuit se servaturam votum virginitatis in corde, sed ipsum votum non expressit in ore. Subjecit se divinæ dispositioni; proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ei revelaret. Committens ergo virginitatem suam divinæ dispositioni, consensit in carnalem copulam, non illam appetendo, sed divinæ inspirationi in utroque obediendo; postea verò simul cum viro labiis expressit, et uterque in virginitate permansit.

Quòd perfectum inter eos fuit conjugium.

3. Inter quos, ut ait August., 27, q. 2, perfectum fuit conjugium; perfectum quidem non in significatione, sed in sanctitate. Sanctiora sunt enim conjugia pari voto continentium. Unde Aug.: Quod Deo pari voto et consensu voveratis, ambo perseveranter reddere debuistis; à quo proposito si lapsus est ille, tu saltem persevera. Non quia pariter temperabatis à commixtione carnali, ideò maritus tuus esse destiterat; imò verò tantò sanctiùs conjuges manebatis, quantò sanctiora concorditer placita servabatis. Perfectum ergo fuit Mariæ et Joseph conjugium in sanctitate. Perfectum etiam fuit secundùm triplex bonum conjugii, fidem, scilicet, prolem, et sacramentum. Omne etiam nuptiarum bonum, ut ait Augustinus, ibid., c. 11, impletum est in illis parentibus Christi: fides, proles, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium: solus ibi nuptialis concubitus non fuit, quia in carne peccati fieri non poterat sine pudendâ concupiscentiâ carnis, quæ accidit ex peccato; sine quâ concipi voluit, qui sine peccato futurus erat. Et licèt non intercesserit conjugalis concubitus, conjuges tamen verè fuerunt mente, non carne, sicut et parentes; quamvis Ambrosius dicat perfectum fieri conjugium per carnalem copulam. In omni matrimonio, inquit, in lib. de Patriarch., c. 11 et 12, conjunctio intelligitur spiritualis: quam confirmat et perficit conjunctorum commixtio corporalis. Sed intelligendum est conjugium perfici commixtione corporali non quantùm ad veritatem vel sanctitatem conjugii, sed quantùm ad significationem, quia perfectiùs unionem Christi et Ecclesiæ tunc figurat.

De causâ finali conjugii.

4. Exposito quæ sit efficiens causa matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium. Est igitur finalis causa matrimonii contrahendi principalis procreatio prolis, propter hoc enim instituit Deus conjugium inter primos parentes, quibus dixit, Gen. 1, *Crescite et multiplicamini*, etc. Secunda est, post peccatum Adæ, vitatio fornicationis, unde Apostolus, 1 Cor. 7: *Propter fornicationem unusquisque habeat uxorem suam, et unaquæque habeat virum suum.* Sunt et aliæ causæ honestæ, ut inimicorum reconciliatio, et pacis redintegratio. Sunt enim et aliæ causæ minùs honestæ, propter quas aliquando contrahitur, ut viri mulierisque pulchritudo, quæ animos amore inflammatos sæpè impellit inire conjugium, ut valeant suum explere desiderium. Quæstus quoque et divitiarum possessio frequenter est conjugii causa, et alia multa quæ cuique diligentiam adhibenti facile est discernere. Nec est assentiendum illis qui dicunt non esse conjugium quod propter has causas minùs honestas contrahitur. Constat enim ex præmissis conjugium fieri ex communi consensu verbis de præsenti expresso, quamvis amor ad hoc attraxerit. Cujus rei documentum præstat Jacob, qui Rachel decoram facie et venusto aspectu amavit, eamque multùm diligens ait: *Serviam tibi pro Rachel septem annis.* In Deuteronomio etiam legitur: *Si videris in medio captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam volueris que uxorem habere, introduces eam in domum tuam*, etc.

Quòd malus finis non contaminat sacramentum.

5. Et licèt fine non bono contrahatur conjugium, quando species contrahentis movet animum, conjugium tamen bonum est, quia vita mala vel intentio perversa alicujus sacramentum non contaminat. Habuit autem conjugium Mariæ et Joseph alias causas speciales, scilicet, ut virgo solatio viri sustentaretur, et ut diabolo partus celaretur; ut Joseph esset testis castitatis, defendens eam ab infamiâ suspicionis, ne ut adultera damnaretur.

DISTINCTIO XXXI.

DE TRIBUS BONIS CONJUGII.

1. Post hæc de bonis conjugii quæ sint, et qualiter coitum excusent dicendum est. Tria sunt principaliter bona conjugii, unde August., super Gen., lib. 9, c. 7: Nuptiale bonum tripartitum est, scilicet, fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne post vinculum conjugale cum alio vel aliâ coeatur; in prole, ut amanter suscipiatur, religiosè educetur; in sacramento, ut conjugium non separetur, et dimissus vel dimissa ne causâ prolis alteri conjungatur.

De duplici separatione

2. Separatio autem gemina est, corporalis, scilicet, et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causâ fornicationis, vel ex communi consensu causâ religionis, sive ad tempus sive usque in finem. Sacramentaliter verò separari non possunt dùm vivunt, si legitimæ personæ sint. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis à se discedentes adhæserint. Unde August., in lib. 1, de Nupt. et Conjug., c. 10.

Usque adeò manent inter viventes semel inita jura nuptiarum, ut potiùs sint inter se conjuges, etiam separati, quàm cum aliis quibus adhæserunt. Item: Manet inter viventes quoddam conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre; sicut apostata anima velut de conjugio Christi recedens, etiam fide perditâ, sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. Redderetur enim redeunti, si amisisset abscedens. Habet autem hoc qui recesserit ad cumulum supplicii, non ad meritum præmii (ibid., c. 11). Item : Quibus placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiæ in perpetuum continere, absit ut vinculum inter illos conjugale rumpatur, imò firmiùs hæret; quò magis ea pacta secum gerunt, quæ chariùs concordiùsque servanda sunt, non voluptariis corporum nexibus, sed voluntatis animorum affectibus (Hug., 4 Sentent., cap. 5). Et attende quod tertium bonum conjugii dicitur sacramentum, non quòd sit ipsum conjugium, sed quia ejusdem rei sacræ signum est, id est, spiritualis et inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiæ.

Hæc tria non adsunt omni conjugio

3. Et est sciendum ab aliquibus contrahi conjugium, ubi hæc tria bona non comitantur. Deest enim fides, ubi vir cum aliâ, vel mulier cum alio coit. Hoc ergo bonum ita conjugio adhæret, ut ex eo, si adsit, ampliùs commendetur conjugium, si non adsit, non inde annihiletur. Quæ enim adultera est, non ideò conjux non est; imò si conjux non esset, adultera non foret. Quod cùm fit, culpa committitur, sacramentum verò non cassatur. Bonum quoque prolis non omnibus adest conjugibus. Quidam enim pari voto continentiam servant. Alii pro ætatis defectu vel alterius rei causâ generare non valent. Nec omnes illi etiam qui prolem recipiunt, bonum prolis habent. Nam bonum prolis dicitur non ipsa proles, vel prolis spes quæ ad religionem non refertur, imò ad hæreditariam successionem (ut cùm quis hæredes terrenæ possessionis habere desiderat), sed spes ac desiderium quo proles ad hoc quæritur, ut religione informetur. Multi ergo prolem habent, qui tamen bono prolis carent, nec ideò tamen conjugium esse desinit. Sacramentum verò ita inseparabiliter conjugio hæret legitimarum personarum, ut sine illo conjugium non esse videatur, quia semper manet inter viventes vinculum conjugale, ut etiam interveniente divortio fornicationis causâ, conjugalis vinculi firmitas non solvatur (Hug., de Sacram., part. 11, c. 8). Ubi verò non inter legitimas personas contrahitur conjugium, non adest illud bonum quod dicitur sacramentum, quia potest solvi talium copula, de quibus post dicetur. Quòd verò conjugium sit inter eos qui conjugali affectu non tamen gratiâ prolis, sed explendæ libidinis causâ conveniunt, nec fornicarii, sed conjuges appellentur, ostendit Augustinus inquiens, in lib. de Bono conjugii, cap. 5: Solet quæri cùm masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed pro incontinentiâ, solius concubitûs causâ copulantur, eâ fide mediâ, ut nec illa cum altero, nec ille cum alterâ faciat id, utrùm nuptiæ sint vocandæ. Et potest fortassè non absurdè hoc appellari connubium, si usque ad mortem alicujus eorum id inter eos placuerit, et prolis generationem, quamvis non eâ causâ conjuncti sunt, non tamen vitaverint, ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere malo aliquo agant ne nascantur. Cæterùm si vel utrumque, vel unum horum desit, non invenio quomodò has nuptias appellare possimus. Etenim si aliquam sibi ad tempus adhibuerit, donec aliquam dignam honoribus aut suis facultatibus inveniat, quam in conjugio adducat, animo ipso adulter est; nec cum illâ quam cupit invenire, sed cum istâ cum quâ sic cubat, ut cum eâ non habeat maritale consortium. Ecce conjuges dicuntur, qui solius concubitûs causâ conveniunt, si tamen prolis generationem aliquo malo dolo non vitent.

De his qui procurant venena sterilitatis.

4. Qui verò venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt; unde Aug. de Nupt. et Concup. lib. 1, cap. 15: Aliquando eòusque pervenit hæc libidinosa crudelitas, vel libido crudelis, ut etiam venena sterilitatis procuret; et si nihil valuerint, conceptos fœtus inter viscera aliquo modo extinguat vel fundat, volendo prolem suam priùs interire quàm vivere, aut si in utero vivebat, occidi antequàm nasci. Prorsùs si ambo tales sint, conjuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed per stuprum potiùs convenerunt. Si verò ambo tales non sunt, audeo dicere : aut illa quoddammodò est mariti meretrix, aut ille adulter uxoris.

Quando sunt homicidæ qui procurant abortum.

5. Hìc quæri solet de his qui abortum procurant, quando judicentur homicidæ vel non. Tunc puerperium ad homicidium pertinet, quando formatum est, et animam habet, ut Augustinus super Exod. asserit, 32, q. 2, c. *Quod verò* : Informe autem puerperium, ubi non est anima viva, lex ad homicidium pertinere noluit. Dicit etiam Augustinus, in lib. Quæst. nov. et vet. Test., c. 32, quòd informe puerperium non habet animam ; ideòque mulctatur pecuniâ, non redditur anima pro animâ. Sed jam formato corpori anima datur, non in conceptu corporis nascitur cum semine derivata. Nam si cum semine et anima existit de animâ, tunc et multæ animæ quotidiè pereunt, cùm semen fluxu non proficit nativitati. Primùm oportet domum compaginari et sic habitatorem induci. Cùm ergo lineamenta compacta non fuerint, ubi erit anima? Item Hieron. ad Algasiam, epistolarum in quæstionibus, q. 4 : Semina paulatim formantur in utero; et tamdiù non reputatur homicidium, donec elementa confecta suas imagines membraque suscipiant. Hìc apparet tunc eos homicidas esse, qui abortum procurant cùm formatum est et animatum puerperium.

De excusatione coitûs, quæ fit per hæc bona.

6. Cùm ergo hæc tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitûs carnalis valent. Quando etiam servatâ fide thori causâ prolis conjuges conveniunt, sic excusatur coitus, ut culpam non habeat. Quando verò deficiente bono prolis, fide tamen servatâ, conveniunt causâ incontinentiæ, non sic excusatur ut non habeat culpam, sed venialem. Unde Augustinus, in libro de Bono conjugali, cap. 6 et 7 : Conjugalis concubitus generandi gratiâ, non habet culpam; concupiscentiæ verò satiandæ, sed tamen cum conjuge propter thori fidem, venialem habet culpam. Item hoc Hug., 4 Sentent., c. 4 : Quòd conjugati victi concupiscentiâ utuntur invicem ultra necessitatem liberos procreandi, pœnam in his pro quibus quotidiè dicimus : *Dimitte nobis debita nostra*, etc. Matth. 6. Ubi autem hæc bona desunt, fides, scilicet, et proles, non videtur coitus defendi à crimine. Unde in sententiolis Sexti Pythagorici, 32, q. 1, cap. *Origo quidem*, legitur : Omnis ardentior amator propriæ uxoris, adulter est. Item Hieron., ibid. : Sapiens judicio amat conjugem, non affectu; non regnat in eo impetus voluptatis, nec præceps fertur ad coitum. Nihil est fœdius quàm uxorem amare quasi adulteram. Qui dicunt se causâ humani generis uxoribus jungi, imitentur saltem pecudes, et postquàm venter uxoris intumuerit, non perdant filios, nec amatores se uxoribus exhibeant, sed maritos. Idem : In matrimonio opera liberorum concessa sunt, voluptates autem quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore sunt damnatæ.

De indulgentiâ Apostoli, quomodò sit accipienda.

7. Sed si concubitus qui fit causâ prolis, culpâ caret, quid Apostolus secundùm indulgentiam permittit. Ita enim ait, 1 Cor. 7 : *Hoc autem dico secundùm indulgentiam.* Cui enim præstatur venia, nisi culpæ? Per hoc etiam quidam probare volunt nuptias esse peccatum. Sed, ut prædictum est, indulgentia alia est concessionis, alia permissionis. Egerat Apostolus de nuptiis, et de carnali coitu; et ad utrumque retulit illud : *Hoc autem dico secundùm indulgentiam.* Indulgentur enim nuptiæ secundùm concessionem et con-

cubitus nuptialis qui sit tantùm causâ prolis. Concubitus verò qui est præter necessitatem generandi ob incontinentiam, indulgetur secundùm permissionem, quia ibi est aliqua culpa, sed levis. Ideòque non jubetur, nec conceditur, sed permittitur, quia non est laudabilis, sed venialis. De hoc August. sic ait de Verb. apost. : Fortè aliquis dicet : Si veniam concessit Apostolus; ergo peccatum sunt nuptiæ. Cui enim venia, nisi peccato conceditur? Planè quod infirmitati permisit secundùm veniam, audeo dicere peccatum esse, veniam namque concedens Apostolus, concubitum attendit conjugatorum, ubi est incontinentiæ malum. Incontinentiæ malum est, quòd vir cognoscit uxorem etiam ultra necessitatem procreandi liberos, sed et ibi est nuptiarum bonum. Non enim quia incontinentia malum est, ideò conjugium. Ubi est concubitus præter intentionem generationis, non est bonum; non propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed illud malum fit veniale propter bonum nuptiale; quod non reprehendit Apostolus, sed malum incontinentiæ. Idem Aug., in lib. de Bono conjugali, c. 10 : Concubitum qui non fit causâ prolis, nuptiæ non cogunt fieri, sed impetrant ignosci; si tamen non ita sit nimius, ut impediat tempora quæ orationi debentur, nec immutetur in eum usum qui est contra naturam. Concubitus enim necessarius causâ generandi inculpabilis, et solus ille nuptialis est. Ille verò qui ultra necessitatem progreditur, non rationi, sed libidini obsequitur; et hunc non exigere, sed reddere conjugi ne fornicetur, ad conjugem pertinet. Si verò ambo tali concupiscentiæ subjiguntur, rem faciunt quæ non est nuptiarum; cujus delicti non sunt nuptiæ hortatrices, sed deprecatrices. Decus quidem conjugale est castitas; procreandi et reddendi carnalis debiti fides, hoc est opus nuptiarum, quod ab omni peccato defendit Apostolus dicens, 1 Cor. 7; Aug., c. 4, de Nupt. et Concupis., 1, tom. 7 : *Non peccat virgo si nupserit.* Cùm ergo culpabilis non sit generandi intentione concubitus, qui propriè nuptiis imputandus est, quid secundùm veniam concedit Apostolus, nisi quòd conjuges debitum carnis exposcunt, non propagationis voluntate, sed libidinis voluptate? quæ tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam. Immoderata ergo progressio secundùm veniam conceditur. Quocirca et hinc laudabiles sunt nuptiæ, quia etiam illud quod non pertinet ad se, ignosci faciunt propter se. Non enim iste concubitus, quo servitur concupiscentiæ, agitur ut impleatur fœtus quem postulant nuptiæ. Omninò ergo in genere suo nuptiæ bonæ sunt, quia fidem thori servant, et prolis suscipiendæ causâ utrumque sexum commiscent et impietatem separationis horrent (Aug., contra Julianum hæreticum, c. 21 et 22). Sanctitati etiam conjugii nec conjux infidelis obesse potest, sed potiùs fidelis prodest infideli, ut Apostolus docet. Ex his ostenditur quòd conjuges qui causâ prolis tantùm conveniunt, vel qui exigentibus debitum reddunt, defendit à peccato sanctitas conjugii, bonumque nuptiale. Si enim absque peccato non posset fieri concubitus conjugalis, non præcepisset Dominus post diluvium eos copulari, dicens, Gen. 9 : *Crescite et multiplicamini*, cùm jam sine carnali concupiscentiâ non possint commisceri. (Hug., 4 Sent., c. 4.)

Quòd non omnis delectatio carnis peccatum est.

8. Sed fortè aliquis dicet omnem carnis concupiscentiam et delectationem, quæ est in coitu, malam esse et peccatum, quia ex peccato est et inordinata. Et nos dicimus illam concupiscentiam semper malam esse, quia fœda est, et pœna peccati; sed non semper peccatum est. Sæpè enim delectatur vir sanctus secundùm carnem in aliquâ re, ut requiescendo post laborem, edendo post esuriem; nec tamen talis delectatio est peccatum, nisi sit immoderata. Sic et delectatio quæ fit in coitu conjugali, cui adsunt illa tria bona, à peccato defenditur. (Hug., ibid.) Videtur tamen beatus Gregorius aliter sentire, scilicet, quòd sine peccato non possit fieri carnalis commixtio, dicens, 33, q. 4 : Vir cum propriâ conjuge dormiens, nisi lotus aquâ ecclesiam intrare non debet. Quamvis diversæ hominum nationes de hâc re diversa sentiant, et alia custodire videantur; Romanorum tamen semper ab antiquioribus usus fuit, post admixtionem propriæ conjugis, et lavacri purificationem quærere, et ab ingressu ecclesiæ paululùm temperare. Nec hoc dicentes culpam deputamus esse conjugium : sed quia ipsa licita admixtio conjugis sine voluptate carnis fieri non potest, à sacri loci ingressu est abstinendum, quia voluptas ipsa sine culpâ nullatenùs esse potest.

Determinat auctoritatem.

9. Hoc autem ne prædictis obviet, intelligendum est in illis qui non gratiâ prolis conveniunt, quorum voluptas non est sine peccato. Et vix aliqui reperiri possunt adhuc amplexus carnales experientes, qui non interdùm conveniant præter intentionem procreandæ prolis. Hoc autem quoties fit, ab ingressu ecclesiæ abstinendum est. Et quod ita intelligendum sit, Gregorius consequenter ostendit, ibidem : Si quis verò ita suâ conjuge, non cupidine voluptatis raptus, sed tantùm creandorum liberorum gratiâ, utitur, iste profectò, sive de ingressu ecclesiæ, sive de sumendo corporis dominici mysterio, suo est judicio relinquendus, quia prohiberi à nobis non debet accipere, qui in igne positus nescit ardere. Cùm verò non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis, habeant conjuges etiam de commixtione suâ quod defleant. Tunc autem vir qui post admixtionem conjugis lotus aquâ fuerit, etiam sacram communionem valeat accipere, cùm ei secundùm præfinitam sententiam ecclesiam licuerit intrare.

DISTINCTIO XXXII.

DE SOLUTIONE CARNALIS DEBITI.

1. Sciendum etiam est quia cùm in omnibus aliis vir præsit mulieri, ut caput corpori (*est enim vir caput mulieris*, 1 Cor. 11), in solvendo tamen carnis debito pares sunt. Ideò Apostolus utrique pariter præcipit in hâc causâ sibi invicem subjici, inquiens, 1 Cor. 7 : *Uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro; quia mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier*; quia nec mulier ad alium virum, nec vir ad aliam mulierem potestatem sui corporis habet; nec vir ad continendum, nec mulier potestatem habet sine mutuo consensu, sed alter alterius potestatem habet corporis, ut poscenti alteri non liceat alteri negare debitum. In hoc enim pares sunt, quia nec viro, nec mulieri corpus suum licet alii tradere; sed sibi invicem debitores sunt in hâc causâ, ne peccandi detur occasio. Per quod non dominium tollitur viro, sed vitium. Debent enim sibi conjugati non solùm ipsius sexûs sui commiscendi fidem liberorum procreandorum causâ, quæ prima est in istâ mortalitate societas; verùm etiam infirmitatis invicem excipiendæ ad illicitos concubitus devitandos, mutuam quodammodò servitutem, ut etsi alteri eorum continentia placeat, nisi ex alterius consensu non possit. Ad hoc enim neuter habet potestatem sui corporis; quod adeò verum est, ut etiam quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et continentiæ causâ expedit, vel ille de matrimonio, vel illa, non sibi alterutrum negent, ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas. Reddere enim debitum conjugale nullius est criminis; exigere autem ultra generandi necessitatem, culpæ est venialis. Fornicari verò vel mœchari, puniendi est criminis. (Aug., de Bono conjug., c. 6 et 7.)

Quòd neuter continere valeat, nisi ex communi consensu.

2. Quòd verò sine consensu uxoris vir continere non valeat, subditis probatur testimoniis. Ait enim Aug., super ps. 45 : Si dicat vir : Continere jam volo : Nolo autem uxor, non potest. Quod enim tu vis, illa non vult. Numquid per continentiam tuam illa debet fieri fornicaria? Si alii nupserit te vivo, adultera erit. Non vult tali lucro Deus tale damnum compensari.

Redde debitum; et si non exigis, redde. Pro sanctificatione perfectâ Deus tibi computabit, si non quod tibi debetur exigis, sed reddis quod debes uxori. Idem, secundùm verba apostolica : Etiamsi vir continere voluisset, et tu noluisses, debitum tibi reddere cogeretur; et illi Deus imputaret continentiam, si non suæ, sed tuæ concederetur infirmitati, ne in adulterium caderes. Quisquis ergo compatiens infirmitati uxori reddit, non exigit debitum; aut si propter propriam infirmitatem ducit uxorem, plangens potiùs quia sine uxore esse non potuit, quàm gaudens quia duxit, securus expectat diem novissimum. Idem, ad Armentarium, epistolâ 45 : Una sola causa esse potest, quâ te ad id quod vovisti, non modò non hortaremur, sed etiam prohiberemus implere, si fortè tua conjux hoc tecum suscipere, animi vel carnis infirmitate, recusaret. Nam vovenda talia non sunt à conjugatis, nisi ex consensu et voluntate communi; et si præproperè factum fuerit, magis est corrigenda temeritas quàm persolvenda promissio. Non enim exigit Deus si quis ex alieno aliquid voverit, sed potiùs usurpare vetat alienum. Idem Aug., in lib. de adulterinis Conjugiis, c. 14 : Apostolus nec ad tempus, ut vacent orationi, nisi ex consensu voluit conjugem carnali invicem fraudari debito. Idem, in quæstionibus Numerorum, lib. 4, 3, 59 : Manifestum est ita voluisse legem feminam sub viro esse, ut nulla ejus vota quæ abstinentiæ causâ voverit, reddantur ab eâ, nisi auctor fuerit vir permittendo. Nam cùm ad peccatum ejusdem viri pertinere voluerit lex, si priùs permiserit, et postea prohibuerit; non tamen dixit ut faciat mulier quod voverat, quia permissa jam priùs à viro fuerat. Viri dixit esse peccatum, quia abnuit quod priùs concesserat; non tamen mulieri ex hoc jussum dedit, ut cùm priùs vir ei concesserit, postea si prohibuerit contemnatur. Ex his apparet quòd vir vel mulier continentiam Deo offerre non potest sine communi consensu, nec alter alteri debitum negare debet. Si verò quilibet eorum alterum à suo jure absolverit, ad præteritam servitutem numquid revocare poterit? Hoc enim videtur Augustinus supra voluisse. Quibusdam videtur quòd mulier non discedens à domo viri, quæ viro permittente continentiam voverit vel promiserit, eodem prohibente solvere non valeat; et hoc propter dignitatem viri, qui est caput mulieris. Sed meliùs intelligitur in tali casu, ubi vir concedit mulieri vovere continentiam, et ante votum prohibet implere. Si verò habitum mutaverit, non potest revocari, secundùm illud : Qui uxorem suam velare permiserit, aliam non accipiat, sed similiter convertatur. (Ex conc. Remens. 23, q. 5.)

Quibus temporibus cessandum sit à coitu.

3. Et licèt debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen quâlibet die poscere. Unde August., in lib. de Quæst. novi et vet. Test., c. 127 : Christiano cum uxore suâ aliquando licet convenire, aliquando non. Propter processionis enim dies, et jejuniorum aliquando non licet convenire; quia etiam à licitis abstinendum est, ut faciliùs impetrari possit quod postulatur. Idem : Quoties enim vel dies Nativitatis, vel reliquæ festivitates advenerint, non solùm à concubinarum consortio, sed etiam à propriis uxoribus abstinete. Item Ambrosius : Si causâ procreandorum filiorum ducitur uxor, non multum tempus concessum, videtur ad ipsum usum, quia et dies festi, et dies processionis, et ipsa ratio conceptûs et partûs juxta legem cessare usum carnis debere temporibus demonstrant.

Hieronymus videtur dissentire à præmissis.

4. Illi autem quod dictum est, reddere debitum non esse peccatum, videtur obviare quod ait Hieron., in quodam sermone, 33, q. 4, *Sciatis :* Quicùmque uxori debitum reddit, vacare non potest orationi, nec carnes Agni edere. Item, si panes propositionis ab his qui uxores suas tetigerant, comedi non poterant; quantò magis panis qui de cœlo descendit, non potest ab his qui conjugalibus paulò ante hæsêre complexibus, violari atque contingi! non quòd nuptias condemnemus, sed quòd eo tempore quo carnes Agni manducaturi sumus, vacare à carnalibus operibus debeamus. Hoc capitulum maximè ad ministros Ecclesiæ pertinere videtur, quibus non licebat sacra officia celebrare atque mysteria tempore conjugalis amplexûs, quo etiam præsentia Spiritûs sancti non datur. Unde idem ait, sup. Matth. 32, q. 2 : Connubia legitima carent quidem peccato; nec tamen tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritûs sancti dabitur, etiamsi propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur.

Quibus temporibus non sunt celebrandæ nuptiæ.

5. Non solùm in opere carnali observanda sunt tempora, sed etiam in celebrandis nuptiis; secundùm illud, 38, q. 4, c. *Non oportet :* Non oportet à Septuagesimâ usque in octavam Paschæ, et tribus hebdomadis ante festum S. Joannis, et ab Adventu Domini usque post Epiphaniam celebrare nuptias. Quod si factum fuerit, separentur. Item Nicolaus papa, ad consultat. Bulgarorum, 33, q. 4, c. *Nec uxorem :* Nec uxorem ducere, nec conjugia facere quadragesimali tempore convenire posse ullo modo arbitror.

DISTINCTIO XXXIII.

DE DIVERSIS CONJUGII LEGIBUS.

1. Quæritur hìc de antiquis patribus, qui plures simul leguntur habuisse uxores vel concubinas, utrùm peccaverint. Ad quod dicimus, pro varietate temporum varia invenitur dispensatio Conditoris. Ab exordio enim temporis inter duos tantùm, Adam scilicet et Evam, inchoatum est conjugium, Deo per os Adæ dicente, Gen. 2 : « Homo adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne unâ, » et secundùm inchoationis modum inter duos tantùm per omnem successionem temporum contraheretur conjugium, si primi homines in obedientiâ perstitissent. Post eorum verò copulam filii et filiæ eorum matrimonio conjuncti sunt, sed unus uni tantùm. Ideò autem fratres sororibus tunc sunt copulati, quia non erant aliæ mulieres vel viri, quibus Adæ filii vel filiæ jungerentur. Primus omnium Lamech duas legitur simul habuisse uxores; et hoc in eo arguitur, quia pro expletione carnalis voluptatis id fecisse perhibetur. Postea verò cùm jam penè omnes homines falsis diis servirent, paucis in cultu Dei permanentibus, consultum est à Deo plures in matrimonio copulare sibi, ne illis paucis deficientibus, cultus et notitia Dei deficeret. Unde Abraham vivente uxore ad ancillam intravit, et ex eâ genuit. Jacob etiam liberis et ancillis se copulavit; et filiæ Loth patre ebrio usæ sunt. Cùm enim cæteris in idololatriâ relictis, Abraham et filios ejus in peculiarem populum sibi Dominus elegisset, ritè multarum fecunditate mulierum populi Dei multiplicatio quærebatur, quia in successione sanguinis erat successio religionis. Unde etiam in lege maledicta erat sterilis, quæ non relinquebat semen super terram. Hinc etiam sacerdotibus conjugia decreta sunt, quia in successione familiæ successio est officii. Non ergo Abraham vel Jacob deliquit, quia præter uxorem filios ex ancillâ quæsivit; nec tamen illorum exemplo præter conjugale debitum fecunditatem in aliquâ licet alicui quærere, cùm illorum conjugia nostrorum æquentur virginitati, et immoderatus usus conjugii nostri temporis, turpitudinem ferè imitetur fornicationis illius temporis. De hoc August. sic ait, in lib. de Bono conjugali, c. 15 : Antiquis justis non fuit peccatum, quòd pluribus feminis utebantur; nec contra naturam hoc faciebant, cùm non lasciviendi causâ, sed gignendi hoc facerent; nec contra morem, quia eo tempore ea fiebant; nec contra præceptum, quia nullâ lege erat prohibitum. Idem, 33, q. 4, c. *Objiciuntur Jacob :* Objiciuntur Jacob quatuor uxores; quod quando mos erat, crimen non erat. Sic patriarchæ conjugibus excipientibus semen suum miscebantur, non concupiscentiâ perficiendæ voluptatis, sed providentiâ propagandæ successionis; sicut Apostoli auditoribus suis admirantibus doctrinam suam condelectabantur, non aviditate consequendæ

laudis, sed charitate seminandæ veritatis. Idem alibi, de Bono conjugali, c. 14 : Antiquis temporibus cùm adhuc salutis nostræ mysterium velaretur, justi officio propagandi nuptias contrahebant, non victi libidine, sed ducti pietate; qui multò faciliùs continere possent et vellent. Utebantur tamen conjugibus, et plures uni viro habere licebat; quas castiùs habebat, quàm nunc unam quilibet istorum in quibus videmus quòd secundùm veniam concedit Apostolus. Habebant enim eas in opere generandi, non in morbo desiderii. Item Ambrosius, 32, q. 4, c. *Dixit Sara :* dixit Sara ad Abraham, Gen. 16 : *Ecce conclusit me Dominus ut non pariam. Intra ergo ad ancillam meam, ut filium facias ex eâ;* et ita factum est. Considera primùm quòd Abraham ante legem Moysi et ante Evangelium fuit. Non ergo in legem commisit Abraham, sed legem prævenit. Nondùm enim interdictum videbatur. Secundò considera quòd non ardore aliquo vagæ succensus libidinis, non petulantis formæ captus decore, ancillæ contubernio conjugalem posthabuit thorum; sed studio quærendæ posteritatis, et propagandæ sobolis. Adhuc post diluvium raritas erat humani generis; erat etiam religionis. Denique et Loth sancti filiæ hanc causam quærendæ posteritatis habuerunt, ne genus deficeret humanum; et ideò publici muneris gratia privatam culpam prætexit. Item August., in lib. de Bono conjugali, c. 15 : Justus quamvis cupiat dissolvi et esse cum Christo, tamen sumit alimentum, non cupiditate vivendi, sed officio consulendi, ut maneat quod necessarium est propter alios. Sic misceri feminis jure nuptiarum officiosum fuit sanctis viris, non libidinosum. Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis, et utrumque non est sine delectatione carnali; quæ tamen modificata, et refrenante temperantiâ in usum naturalem redactâ, libido esse non potest. Quod autem in sustentando vitam illicitus est cibus, hoc est in quærendâ proie fornicarius vel illicitus concubitus; et quod est in cibo licito immoderatior appetitus, hoc est in conjugibus venialis ille concubitus.

Non præfertur virginitas Joannis castitati Abrahæ.

2. Quòd verò castitas virginalis non præferatur in merito conjugali castitati Abrahæ, August. ostendit inquiens, in lib. de Bono conjug., c. 31 : Sicut non est impar meritum patientiæ in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est : sic non est impar meritum continentiæ in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios genuit. Nam illius cælibatus et istius connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Joannes in opere, Abraham in solo habebat habitu. Melior est autem castitas cælibum quàm nuptiarum; quarum unam Abraham habebat in usu, ambas in habitu. Castè enim et conjugaliter vixit. Esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. Item Hieron. 32, q. 4, c. *Quis ignoret :* Quis ignoret sub altâ dispensatione Dei omnes retrò sanctos ejusdem fuisse meriti, cujus nunc christiani sunt? Quomodò Abraham ante placuit in conjugio, sic nunc virgines placent in castitate. Servivit ille legi et tempori suo; serviamus et nos legi et tempori nostro, in quos fines seculorum devenerunt. Ex his apparet quòd sancti Patres ante legem sine peccato plures habuerunt uxores vel concubinas. Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. Rachel tamen et Lia ambæ uxores fuerunt, non concubinæ.

Oppositio.

3. Si quis opponat quòd fidem thori non servabant illi patres, dicimus in hoc servâsse fidem thori, quia non aliis, sed propriis uxoribus vel ancillis miscebantur. Ecce quæ fuerit consuetudo in hâc re ante legem. Legis verò tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre, cum novercâ, cum sorore, cum nepte, cum amitâ, cum materterâ, cum nuru, et aliis quibusdam. Permisit autem divortium fieri dato libello repudii in quo vir scribebat causas pro quibus uxorem repudiabat. Permisit autem aliam ducere dato priori libello; quod propter duritiam cordis eorum permissum Christus dicit, non ut concederetur dissidium, sed ut tolleretur homicidium. Permisit fieri mala, ne fierent pejora; et hoc permittendo non Dei justitiam demonstravit, sed in peccatore minuit culpam.

Cui licebat plures habere, vel non.

4. Sed numquid sub lege licebat habere plures uxores? Audi quid scriptum est in Deuteronomio, c. 17 : *Non habebit rex uxores plurimas quæ alliciant animam ejus.* Super quem locum ait August., lib. 5 in Deuter., c. 27 : Manifestum est Salomonem hoc præceptum transîsse. David autem plures habuit, nec præceptum præteriit. Permissum est enim regi plures habere, non plurimas, quæ alliciant animam, multiplicare? Cùm tamen additur : *Ut non elevetur cor ejus*, alienigenas prohibitum esse videtur. Verùmtamen multiplicatio uxorum generaliter prohibita est. Permissum est autem regi plures habere, sed non multiplicare. Veniente autem plenitudinis tempore, quo Christi gratia ubique est dilatata, reducta est lex nuptiarum ad priorem honestioremque institutionem, ut unus uni in figurâ Christi et Ecclesiæ conjungatur. Nec quæritur electio muneris in successione generis, sed in perfectione vitæ et sinceritate scientiæ, et virginitas fecunditati præfertur, et sacerdotibus continentia indicitur.

De virginitate mentis et carnis.

5. Melior est autem virginitas mentis quàm carnis. Unde Amb., in lib. 2 de Virginibus : Tolerabilius est mentem virginem quàm carnem habere; utrumque bonum est, si liceat; si non liceat, saltem non homini, sed Deo casti simus. Virgo prostitui potest, adulterari non potest; nec lupanaria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolet infamiam. Idem non potest caro corrumpi, nisi mens ante fuerit corrupta. Item Isidorus in Synonymis : Non potest corpus corrumpi, nisi priùs animus corruptus fuerit; mundatâ enim à contagione animâ, caro non peccat. In fine hujus capituli aperitur quomodò verum sit, nisi anima priùs fuerit corrupta, corpus non posse corrumpi, scilicet peccato. Illud etiam Augustini in lib. de Bono conjugali, c. 16, advertendum est : Sicut, inquit, sanctius est mori fame quàm idolothytis vesci; ita sanctius est defungi sine liberis, quàm ex illicito coitu stirpem quærere. Undecumque verò nascantur homines, si parentum vitia non sectantur, et Deum rectè colant, honesti et salvi erunt. Semen enim ex qualicumque homine, Dei creatura est, et eo malè utenti, malè erit; non ipsum aliquando malum erit.

DISTINCTIO XXXIV.

DE PERSONIS LEGITIMIS.

1. Nunc superest attendere quæ personæ sint legitimæ ad contrahendum matrimonium. Legitimæ judicantur personæ secundùm statuta Patrum, quæ diversa sunt. Aliæ namque fuerunt legitimæ ante legem, aliæ sub lege, aliæ in tempore gratiæ. Item in primitivâ Ecclesiâ quædam erant legitimæ, quæ modò non sunt. Earum verò quæ modò legitimæ sunt vel illegitimæ, quædam sunt plenè legitimæ, quædam omninò illegitimæ, quædam mediæ. Plenè legitimæ sunt, quibus non obviat votum continentiæ, vel ordo sacer, vel cognatio, vel dispar cultus, vel conditio, vel naturæ frigiditas, et si quid est aliud. Penitùs verò illegitimæ sunt per votum, per ordinem, per cognationem, per disparem cultum. Mediæ verò sunt, nec plenè legitimæ, nec omninò illegitimæ, per frigiditatem, per conditionem. Si enim tales junguntur ignoranter, commanere possunt quibusdam accedentibus causis, et iisdem deficientibus dividi.

De frigidis separandis.

2. De his enim qui causâ frigiditatis debitum reddere non possunt, consulit Greg. ut permaneant (33, q. 1, cap. *Quod autem interrogâsti*). Sed si mulier causatur dicens : Volo esse mater, et filios procreare, decrevit ut uterque eorum septimâ manu propinquorum juret, quòd nunquàm carnaliter convenerint, et tunc mulier secundas nuptias contrahat. Vir autem

qui frigidæ naturæ est, absque spe conjugii permaneat. Ait enim sic : Interrogâsti de his qui matrimonio juncti sunt, et nubere non possunt, si ille aliam, vel illa alium ducere possit, de quibus scriptum est : *Vir et mulier, si se conjunxerint, et post dixerit mulier de viro quòd coire non possit cum eâ, si potest probari quod dicit per justum judicium, alium accipiat, si verò ille acceperit aliam, separentur.* Item, ibid. : Requisîsti de his qui ob causam frigidæ naturæ dicunt se non posse invicem operam carni dantes, commisceri. Iste verò si non potest eâ uti pro uxore, habet eam quasi sororem. Quòd si retinaculum conjugale voluerit rescindere, maneant uterque innupti, nam si huic non potuit naturaliter concordare, quomodò alteri conveniet? Item : Si vir aliam uxorem vult accipere, manifestè patet ratio, quia suggerente diabolo odii fomitem exosam eam habuerit, et ideò eam dimittere mendacii falsitate molitur. Quòd si mulier causatur, et dicit : Volo esse mater, et filios procreare ; uterque eorum septimâ manu propinquorum tactis sacrosanctis reliquiis jurejurando dicat, ut nunquàm per commixtionem carnis conjuncti una caro effecti fuissent. Tunc videtur mulier secundas posse contrahere nuptias, *humanam dico propter infirmitatem carnis eorum* (Rom. 6). Vir autem qui frigidæ naturæ est, maneat sine conjuge. Quod si et ille aliam conjugem acceperit, tunc hi qui juraverant, perjurii crimine rei teneantur, et pœnitentiâ peractâ priora cogantur recipere connubia. Hoc servandum est, cùm uterque idem fatetur. Sed vir si asserit se debitum reddidisse uxori, et illa diffitetur, cui potiùs fides habenda sit meritò quæritur. De hoc ita statutum est : Si quis ita acceperit uxorem, et habuerit eam aliquo tempore, et ipsa femina dicit quòd nunquàm coîsset cum eo, et ille vir dicit quòd sic fecit, in veritate viri consistat, *quia vir est caput mulieris* (Ephes. 5). Hoc de naturali impossibilitate statutum est.

De his qui maleficiis impediti coire non possunt.

3. De maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur : quòd si per sortiarias et maleficas concubitus non sequitur, hortandi sunt quibus illa eveniunt, ut spiritu contrito et humiliato Deo et sacerdoti de omnibus peccatis confessionem faciant, et lacrymis, orationibus, et jejuniis Domino satisfaciant, et per exorcismos ac cætera ecclesiasticæ disciplinæ munimina ministri Ecclesiæ tales sanare procurent. Quòd si non potuerint, separari valebunt. Sed postquàm alias nuptias expetierint illis viventibus quibus post junctæ fuerint, prioribus quos reliquerant, etiam si possibilitas concumbendi eis reddita fuerit, reconciliari nequibunt (Hismari, Remensis archiep., 33, q. 3). Quod in fine hujus capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum est, quàm ex canonicâ æquitate. Vel intelligendum est non posse reconciliari prioribus, nisi judicio Ecclesiæ, quo divisio facta fuerat.

De furiosis addit.

4. Furiosi quoque, dùm in amentiâ sunt, matrimonium contrahere non valent. Unde Fabianus, 32, q. 7 : Neque furiosus neque furiosa matrimonium contrahere possunt ; sed si contractum fuerit, non separentur. Item Nicolaus papa, ibid. : Hi qui matrimonium sani contraxerunt, et uni ex duobus vel ambobus amentia, vel furor, vel aliqua infirmitas accesserit ; ob hanc infirmitatem talium conjugia solvi non possunt. Similiter est etiam sciendum de his qui ab adversariis excæcantur, vel membris truncantur, vel à barbaris exacti fuerint.

De his qui cum duabus sororibus dormiunt.

5. De his etiam qui cum duabus sororibus, vel quæ cum duobus fratribus dormiunt, videndum est quid censeant canones. Qui dormierit cum duabus sororibus, et una ex illis ante fuerit uxor, neutram ex ipsis habeat ; nec ipsi adulteri unquàm in conjugio copulentur (ex Aurelianensi concilio). Item : Nec propriæ uxori licet sibi reddere debitum, quam sibi reddidit illicitam, sororem ejus cognoscendo. Nec post mortem uxoris licet ei vel adulteræ copulari in conjugium. Item Zacharias papa, ibid. : Concubuisti cum sorore uxoris tuæ ; si fecisti, neutram habeas ; et uxor tua si non fuerit conscia sceleris, et continere non vult, nubat in Domino cui vult. Tu verò et adultera sine spe conjugii maneatis, et dùm vivitis pœnitentiam agite. Quod ait, *cui vult nubat*, intelligendum est post mortem viri. Unde Gregorius, ibid. : Qui uxores suas in adulterio deprehendunt, nec ille, nec illa aliam uxorem accipiat, vel alium virum, quamdiù ambo vivunt. Si verò adultera mortua fuerit, vir ejus, si vult, nubat ; adultera verò nunquàm, etsi mortuus fuerit vir ejus ; sed omnibus diebus pœnitentiæ lamenta persolvat. Hìc de illo adulterio agitur, quod cum cognato viri, vel cognatâ uxoris committitur.

Non est dimittenda uxor pro aliquâ maculâ seu deformitate corporis.

6. Illud etiam sciendum est, quod pro aliquâ infirmitate vel maculâ corporali, non licet viro uxorem dimittere, et è converso ; sed debet alter alteri subsidia providere. Unde Aug. : Si uxorem quis habeat sterilem, sive deformem corpore, vel debilem membris, vel cæcam, vel claudam, vel surdam, vel si quid aliud, sive morbis, vel laboribus doloribusque confectam, et quidquid, exceptâ fornicatione, excogitari potest vehementer horribile, pro societate fideque sustineat.

DISTINCTIO XXXV.

EODEM JURE UTITUR VIR ET MULIER.

1. Hoc etiam notandum est, quòd Dominus concedat uxorem dimitti causâ fornicationis viro, eadem licentia non tollitur feminis (Aug., in lib. de Sermone Domini in monte). Unde Hieron., de Morte Fabiolæ : Præcepit Dominus uxorem non dimitti, exceptâ causâ fornicationis ; et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris præcipitur, hoc consequenter redundat ad feminas. Non enim adultera uxor dimittenda est, et vir mœchus tenendus. Item : Apud nos quod non licet feminis, æquè non licet viris ; et eadem servitus pari conditione censetur. Ex his ostenditur, quòd mulier potest super fornicatione virum convenire, ut vir mulierem. Unde Innocentius papa, 32, q. 5 : Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat ; sed viros suos mulieres non facilè de adulterio accusant, viri autem liberiùs uxores suas adulteras apud sacerdotes deferre consueverunt. Et ideò mulieribus, prodito earum crimine, negatur communio ; virorum autem latente commisso, non facilè quisquam ex suspicionibus arcetur, qui tamen submovebitur, si ejus flagitium detegatur.

Quòd fornicariam nequit dimittere vir, nisi ipse expers fuerit, et è converso.

2. Si verò quæritur an adulter adulteram possit dimittere causâ fornicationis, dicimus quia nequit adultera uxor dimitti à viro, nisi et ipse expers fornicationis existat, et è converso. Unde August., in lib. 1, de Sermone Domini in monte : Nihil iniquius est quàm causâ fornicationis dimittere uxorem, si et ipse convincitur fornicari. Occurrit enim illud Rom. 2 : *In quo alterum judicas, teipsum condemnas.* Quapropter quisquis fornicationis causâ vult abjicere uxorem, prior debet esse fornicatione purgatus, quod similiter et de feminâ dixerim. Idem, in lib. 2, de adulterinis Conjugiis : Indignantur mariti si audiant adulteros viros pendere similes adulteris feminis pœnas, cùm tantò graviùs eos puniri oportuerit, quantò magis ad eos pertinet et virtute vincere, et exemplo regere feminas. Ex his apparet quòd adulter adulteram dimittere non valet, et è converso.

Quòd possunt reconciliari qui separantur causâ fornicationis.

3. Si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiserit, alii copulari non potest, sed continere oportet, vel ad dimissam redire, sic et de feminâ. Unde et Apostolus, 1 Cor. 7 : *His qui matrimonio juncti sunt, præcipio, non ego, sed Dominus, uxorem à viro non discedere; quòd si discesserit, maneat innupta, aut*

viro suo reconcilietur. Et de viro addit: *Et vir uxorem non dimittat.* Sed Ambrosius ait, super Epist. 1 ad Cor. 32, q. 7: Ideò non subdit de viro sicut de muliere, quia licet viro aliam ducere. Sed hoc à falsariis in Ambrosii libro positum creditur; supplendum enim esse in viro quod de uxore præmisit, apertè dicit August., de Serm. Domini in monte, sic: Quare non addit de muliere quod præmisit de viro, nisi quòd similem formam vult intelligi? ut si dimiserit (quod causâ fornicationis permittitur), maneat sine uxore, aut reconcilietur uxori. Idem: Si nec nubere illi conceditur, vivo viro à quo recessit, nec huic alteram ducere vivâ uxore quam dimisit, multò minùs fas est illicita cum quibuslibet stupra committere. Idem, ibid: Ut non facilè dimittatur uxor, Dominus solam fornicationis causam excepit; cæteras verò universas molestias, si quæ extiterint, jubet pro fide conjugali et pro castitate fortiter sustineri, et mœchum dixit, qui à viro solutam duxit. Ex his ostenditur quòd si causâ fornicationis fit separatio, non potest vir nec mulier in aliam transire copulam. Possunt autem reconciliari et cohabitare sicut priùs, si dimissam alter revocare voluerit.

Quæ prædictis videntur obviare.

4. Dicit tamen Joannes Chrysost. 32, q. 1: Sicut crudelis et iniquus est, qui castam dimittit, sic fatuus est et iniquus qui retinet meretricem. Patronus autem turpitudinis est, qui celat crimen uxoris. Item Hieron., ibid., c. *Dixit Dominus:* Cùm mulier unam carnem in aliam diviserit, et se fornicatione à marito separaverit, non debet teneri, ne virum quoque sub maledicto faciat, dicente Scripturâ, Prov. 18: *Qui tenet adulteram, stultus est et insipiens.* Idem, ad Amandum presbyterum scribens de quâdam, quæ viro suo vivente alii nupserat, sic ait, 34, q. 2: Rem novam loquor; imò non novam, sed veterem, quæ veteris Testamenti auctoritate confirmatur. Si reliquerit secundum virum mulier, et reconciliari voluerit priori, non potest.

Determinatio.

5. Sed hæc omnia intelligenda sunt de illâ quæ ab adulterio recedere noluit, nec per pœnitentiam peccatum delere. Quod si vir scienter patitur, consentire videtur (32, q. 1). Si enim in adulterio perseverare elegit, patronus turpitudinis, et lenocinii reus maritus habebitur, nisi eam adulterii ream facere voluerit. Si autem à peccato recesserit, et per pœnitentiam illud purgaverit, poterit viro reconciliari. Unde Aug., ad Pollentium, 32, q. 1: Quod tibi durum videtur, ut post adulterium reconcilietur conjux, si fides adsit, non erit durum. Cur enim adhuc deputamus adulteros, quos credimus pœnitentiâ esse sanatos? Idem, in lib. de adul. Conjug.: Non erit turpis nec difficilis, etiam post patrata et purgata adulteria reconciliatio conjugii, ubi per claves regni cœlorum non dubitatur fieri remissio peccatorum; non ut post viri divortium adultera revocetur, sed ut post Christi consortium adultera non vocetur. Item Greg., in lib. Qui dicitur Pastor.: Debet recipere peccatricem, quæ pœnitentiam egit, sed non sæpè. Item Hermes, in lib. de adulterinis Conjugiis: Si vir scierit uxorem suam deliquisse, et non egerit pœnitentiam mulier, sed permanet in fornicatione suâ, et vivit cum illâ, vir reus erit et particeps peccati ejus. Quòd si mulier dimissa egerit pœnitentiam et voluerit ad virum reverti, debet recipere peccatricem quæ pœnitentiam egit, sed non sæpè.

De illis qui se ante polluerunt per adulterium.

6. Solet etiam quæri an valeat duci in conjugium quæ priùs est polluta per adulterium. De hoc Leo papa ait, 31, q. 1, c. *Nullus:* Nullus ducat in matrimonium quam priùs polluit adulterio. Item, ex concilio Tiburiensi, ibid. c. *Relatum:* Relatum est auribus sanctorum sacerdotum, quemdam alterius uxorem stupro violâsse, et insuper mœchæ juramentum dedisse, quòd post legitimæ uxoris mortem, si superviveret, duceret eam in uxorem; quod et factum est. Tale ergo connubium prohibemus et anathematizamus. His aliisque auctoritatibus vetantur in conjugium copulari, qui se priùs adulterio maculaverunt. Sed contra August. ostendit dicens, in lib. de Nuptiis et Concup., c. *Denique:* Denique mortuo eo cum quo fuit verum conjugium, fieri potest conjugium cum quâ præcessit adulterium. Item: Posse fieri sanè licitas nuptias, ex personis illicitè conjunctis honesto placito subsequente manifestum est.

Determinatio.

7. Sed hæc ultima auctoritas de concubinis loquitur, perhibens concubinas posse transire ad honestum placitum nuptiarum, si castitatem et fidem servare velint. Prima verò auctoritas Augustini de illis agit qui de peccato pœnituerunt, et nihil in mortem viri machinatæ sunt, nec vivente viro fidem adulteræ dedit mœchus, quòd eam in conjugio duceret si superviveret. Qui verò hæc faciunt, aliis præmissis auctoritatibus prohibentur copulari.

DISTINCTIO XXXVI.

SI PRO EXTREMA CONDITIONE VALEAT UXOR SEPARARI A VIRO, ET È CONVERSO.

1. Nunc de conditione videamus an valeat conjugium dividere. Ad quod dicimus quia non negatur ingenua posse nubere servo; sed si nescitur esse servilis conditionis liberè potest dimitti cùm servitus ejus fuerit deprehensa secundùm illud, in concilio apud Vermeriam: Si quis ingenuus homo ancillam alterius uxorem acceperit, et æstimat quòd ingenua sit; si ipsa femina fuerit postea in servitutem dejecta, si eam à servitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit aliam accipiat. Si verò ancillam eam scierat et collaudaverat post, eam ut legitimam habeat. Item ex eodem: Si femina ingenua acceperit servum, sciens quòd servus esset, habeat eum; quia omnes unum Patrem habemus in cœlis, una lex erit viro et feminæ. Cùm dicitur sciens illum servum, datur intelligi quòd si nescierit illum servum esse, non cogitur manere cum ipso. Si enim conditionis dolum patitur, non cogitur adhærere ei cujus fraude decepta est. Si autem scierit vir conditionem mulieris, vel è converso, non valet eam dimittere. Unde Zacharias papa, 29, q. 2, c. *Si quis liber:* Si quis liber ancillam in matrimonio acceperit, non habet licentiam dimittendi eam, si consensu amborum conjuncti sunt, nisi ob fornicationem. De illis agit quibus alterutrius conditio nota est quando conjunguntur.

De copulâ servi et ancillæ diversorum dominorum.

2. Quæritur etiam si servus unius ancillam alterius acceperit, an sit inter eos conjugium. De hoc etiam ita statutum est, in concil. Cabilonensi: Dictum est nobis quòd quidam legitima servorum matrimonia potestativâ quâdam præsumptione dirimant, non attendentes illud Matth. 19: *Quod Deus conjunxit homo non separet.* Unde nobis visum est ut conjugia servorum non dirimantur, etiamsi diversos dominos habeant, sed in uno conjugio permanentes dominis serviant suis. Et hoc in illis observandum est ubi legalis conjunctio fuit, et per voluntatem dominorum. Attende finem hujus capituli, ubi videtur innui præter voluntatem dominorum inter servum et ancillam non posse contrahi conjugium, vel si contrahitur non esse ratum. Quibusdam tamen videtur inter eos posse fieri conjugium dominis ignorantibus.

De viro qui se facit servum ut dimittatur ab uxore.

3. Illud etiam notandum, quòd si mulier virum liberum acceperit, et ille ut causam præstet dissidii se alicujus servum fecerit, nec ille uxorem dimittere, nec illa ob vinculum conjugii in servitutem redigi poterit, unde illud, in Tiburiensi concilio: Perlatum est ad sanctam synodum quòd quidam ingenuus ingenuam acceperit uxorem, et post filiorum procreationem occasione divortii, cujusdam servum se fecerit. Utrùm et mulierem necessariò tenere debeat; et si tenuerit, an illa etiam servituti subjici debeat quæsitum est. Judicatum est uxorem minimè debere dimitti; non tamen ob Christi legem mulierem in

servitutem redigi, dùm ille non ex consensu conjugis se servum fecerit, quem liberum ipsa maritum acceperat.

De ætate contrahentium.

4. Hoc etiam sciendum est quòd pueri ante 14 annos et puellæ ante 12 annos secundùm leges matrimonium inire nequeunt. Quòd si ante prædicta tempora copulam inierint, separari possunt, quamvis voluntate et assensu parentum juncti fuerint. Qui verò in pueritiâ copulati post annos pubertatis nolunt se delinquere, sed in conjunctione permanere, jam ex hoc efficiuntur conjuges, et deinceps nequeunt separari. Item, 30, q. 2 parag. *Sponsalia :* Sponsalia ante septennium contrahi non possunt; solo enim consensu contrahuntur, qui intervenire non potest nisi ab alterutrâ parte intelligatur quod inter eos agitur. Duo illa executi sumus cum aliorum quorumdam adjectione quibus conjugium solvi potest, nec tamen solvi semper necesse est. Nunc de illis qui personas illegitimas penitùs faciunt, addendum est, et primùm de Ordine.

DISTINCTIO XXXVII.

IN QUO ORDINE NEQUEAT FIERI CONJUGIUM.

1. Sunt igitur quidam ordines in quibus nullatenùs potest contrahi Conjugium; et si intercesserit copula, fit divortium; ut sacerdotium, diaconatus, et subdiaconatus. In aliis verò permittitur sortiri conjugium, nisi religionis habitum sumpserint, vel continentiæ votum fecerint. Unde Leo papa, dist. 32, c. *Seriatim :* Clericos, lectores, ostiarios, exorcistas, acolytos, si extra votum et habitum inveniuntur, et continentiam profiteri nolunt, uxorem ducere virginem Ecclesia Romana permittit, non viduam, vel repudiatam : quia deinceps nec ad subdiaconatum provehi poterunt, nec laicus uxorem sortitus, nisi virginem, vel bigamus ad clericatum. Item ex Carthaginensi concilio : Placuit episcopos, presbyteros, diaconos, subdiaconos etiam ab uxoribus abstinere; quod si non fecerint, etiam ab ecclesiastico removeantur officio. Cæteros verò clericos ad hoc non cogit. Item Leo papa, dist. 31, cap. *Lex continentiæ :* Lex continentiæ eadem est ministris altaris, quæ episcopis et presbyteris; qui cùm essent laici vel lectores, licitè uxores ducere potuerunt; sed cùm ad prædictos pervenerunt gradus, cœpit eis non licere quod priùs licuit. Item in sextâ synodo, dist. 38, cap. *Si quis :* Si quis eorum qui ad clericatum accedunt, voluerit nuptiale lege mulieri copulari; hoc ante ordinem subdiaconatûs faciat. Item Calixtus papa, dist. 28, c. *Presbyteris :* Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus, monachis, concubinas habere, seu matrimonium contrahere penitùs interdicimus; contracta quoque matrimonia ab hujusmodi personis disjungi, et personas ad pœnitentiam debere redigi, juxta sanctorum canonum distinctionem judicamus. Item Gregor., dist. 28, c. *Nullum :* Nullum facere subdiaconum episcopi præsumant, nisi qui se castè victurum promiserit, quia nullus debet ad ministerium altaris accedere, nisi cujus castitas ante susceptum ministerium fuerit approbata.

De interfectoribus suarum conjugum.

2. His adjiciendum est de occisoribus suarum conjugum, de quibus Nicolaus papa scribit Radulpho Bituricensi archiepiscopo, 23, q. 2, c. *Interfectores :* Interfectores suarum conjugum sine judicio (cùm non addis adulterarum vel aliquid hujusmodi), quid aliud habendi sunt, quàm homicidæ? ac per hoc ad pœnitentiam redigendi; quibus penitùs denegatur Conjugium. Hìc videtur Nicolaus permittere maritis pro adulterio aut alio hujusmodi uxores suas interficere; sed ecclesiastica disciplina spirituali gladio, non materiali, criminosos ferire debet. Unde idem Nicolaus : Inter hæc vestra sanctitas addere studuit, si cujus uxor adulterium perpetraverit, utrùm marito ejus secundùm mundanam legem interficere liceat. Sed sancta Dei Ecclesia nunquàm mundanis constringitur legibus; gladium non habet nisi spiritualem. Item Pius papa, 33, q. 2, c. *Quicumque propriam :* Quicumque propriam uxorem absque lege et sine causâ interfecerit, aliamque duxerit, armis depositis publicam agat pœnitentiam; et si contumax extiterit, anathematizetur usquequò consentiat.

DISTINCTIO XXXVIII.

DE VOTO.

1. Nunc de voto inspiciamus. Votum est testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo, et de his quæ Dei sunt, propriè fieri debet. Sunt tamen et vota stultorum, quæ frangenda sunt.

De votorum differentiis.

2. Sciendum verò quòd votorum aliud est commune, aliud singulare. Commune, ut illud quod in Baptismo omnes faciunt, cùm spondent renuntiare diabolo, et pompis ejus; singulare, ut cùm aliquis spontè promittit servare virginitatem vel continentiam, vel aliquid hujusmodi. Idem singulare votum, aliud est privatum, aliud solemne. Privatum est, in abscondito factum; solemne verò, in conspectu Ecclesiæ factum. Item privatum votum si violetur, peccatum est mortale; solemne verò violare, peccatum et scandalum est. Qui privatum faciunt votum continentiæ, Matrimonium contrahere non debent; quia contrahendo mortaliter peccant. Si tamen contraxerint, non separentur, quia probari non potest quod occultè factum est. Qui verò solemniter vovent, nullatenùs Conjugium inire queunt; quibus non solùm nubere, sed et velle, damnabile est. Unde August., ad Julianum, de sanctâ Viduitate : In conjugali vinculo si pudicitia servatur, damnatio non timetur; sed in viduali continentiâ, et virginali excellentiâ virtus muneris amplioris expetitur; quâ expetitâ et electâ, et voto oblato jam non solùm capescere nuptias, sed etiam si non nubatur nubere velle damnabile est. Hieron., c. *Voventibus :* Voventibus enim virginitatem vel viduitatem, non solùm nubere, sed etiam velle damnabile est. Quod Apostolus ostendit. Timotheo scribens, Epist. 1, c. 5 : *Adolescentiores viduas devita ; cùm enim luxuriatæ fuerint, in Christo nubere volunt;* id est, cùm post votum continentiæ in deliciis egerint vitam, non dico nubunt, sed nubere volunt in Christo, quasi tunc non sit peccatum; sed quòd sit ostendit subdens, *habentes damnationem;* et quare, subdit, *quia primam fidem irritam fecerunt,* etsi non nubendo, tamen volendo, ut voluntatem quæ à proposito cecidit, appareat esse damnatam, sive sequantur nuptiæ, sive non. Damnatur enim propositi fraus; damnantur tales, quia continentiæ fidem primam irritam fecerunt, id est, votum vel in voto violato fidem quam in Baptismo professæ sunt. Si autem pro voluntate nubendi damnantur, constat si eam effectui mancipaverint, revocandum id esse in irritum, easque arcendas redire ad propositum. Unde Greg., ad Bonifacium : Viduas à proposito recedentes viduitatis, super quibus nos consuluisti, credo te nôsse à S. Paulo, nisi convertantur, olim esse damnatas; quas et nos apostolicâ auctoritate damnandas, et à communione fidelium atque à liminibus ecclesiæ arcendas censemus usquequò obediant episcopis suis, et ad bonum quod cœperunt, invitè aut voluntariè revertantur.

De virginibus non velatis.

3. De virginibus autem non velatis, si deviaverint, à prædecessore nostro Innocentio papâ tale decretum habemus, 27, q. 1, c. *Hæc verò.* Hæ quæ necdùm sacro velamine tectæ, tamen in proposito virginali semper se simulaverunt permanere, licèt velatæ non fuerint, tamen si nupserint aliquo tempore, his agenda pœnitentia est, quia sponsio earum à Domino tenebatur. Si enim inter homines solet bonæ fidei contractus nullâ ratione dissolvi, quantò magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigerunt, solvi sine vindictâ non poterit! Item : Si virgines nondùm velatæ taliter publicâ pœnitentiâ puniuntur, et à cœtu fidelium usque ad satisfactionem excluduntur, quantò magis viduæ, quæ perfectioris ætatis, et maturioris concilii existunt, et habitum religionis assumpserunt, et deinde apostataverunt, atque ad priorem vomitum

sunt reversæ, à nobis et ab omnibus fidelibus, à liminibus ecclesiæ, et à cœtu fidelium usque ad satisfactionem sunt eliminandæ, et carceribus tradendæ. Ex his apparet virgines vel viduas voto continentiæ astrictas, sive fuerint velatæ, sive non, nullatenùs conjugium sortiri posse. Quod itidem de omnibus intelligendum est, qui continentiam voverunt. Quod enim ante erat licitum, post votum fit illicitum. Non est igitur prætermittendum quod Innocentius papa, ibid., cap. *Quæ Christo*, de viduis et puellis decrevit, quæ Christo spiritualiter nubunt : Si postea publicè nupserint, non eas admittendas esse ad pœnitentiam, nisi hi quibus se junxerant, de mundo recesserint. Si enim de omnibus hæc ratio custoditur, ut quæcumque vivente viro alteri nupserit, adultera habeatur, nec ei agendæ pœnitentiæ licentia conceditur, nisi unus de illis fuerit defunctus, quantò magis de illâ tenendâ est, quæ ante se immortali sponso conjunxerat, et post hoc ad humanas nuptias transmigravit! Attendite quòd non solùm conjugium talibus negare videtur, sed etiam locum pœnitentiæ; sed non ita intelligendum est, ut aliquando excludantur à pœnitentiâ quæ dignè pœnitentiam agere volunt; sed illæ non sunt admittendæ ad pœnitentiam, quæ ab incestûs copulâ discedere noluerint, quia post religionis propositum non potest Deo reconciliari per pœnitentiam, quæ ad habitum suæ professionis redire neglexerit. Tunc ille qui se conjunxerat ei, defunctus erit, cùm ab ejus illicitis amplexibus hæc penitùs recesserit. Cùm ergo dicitur eas non esse admittendas ad pœnitentiam, nisi quibus se junxerant, de mundo recesserint, subaudiendum est eis. Tunc enim eis viri de mundo recedunt et defunguntur, cùm ab eorum concupiscentiâ istæ se alienant; quem sensum similitudo subdita declarat et confirmat.

Quòd grande malum sit adulterium.

4. Cùm vir et mulier legitimè conjuncti sunt, constat alterum altero vivente ad aliam non posse transire copulam; alioquin adulterium committitur : De quo Clemens papa ait, 32, q. 6, c. *Quid in omnibus* : Quid in omnibus peccatis adulterio est gravius? Secundum namque in pœnis tenet locum, quem primum illi habent qui aberrant à Deo. Gravissimè ergo peccant adulteri, graviter fornicarii, sed cunctis his graviùs incestuosi; quos omnes transcendunt contra naturam delinquentes. Unde Augustinus, de adult. Conjugiis : Adulterii malum vincit fornicationem, vincitur ab incestu. Pejus enim est cum matre, quàm cum alienâ uxore dormire; sed horum omnium pessimum est quod contra naturam fit; ut si vir membro mulieris non ad hoc concesso utatur; hoc execrabiliter fit in meretrice, sed execrabiliùs fit in uxore.

De illis qui post longam captivitatem redeunt.

5. Hìc quæritur de illis feminis quæ putantes viros suos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniquâ dominatione nunquàm liberandos, in aliorum conjugia transierunt : si illi qui putabantur periisse remeaverint, utrùm eis reddi debeant, et an secundi fornicati sint, et ipsæ reæ adulterii. De hoc Leo papa sic ait : Necesse est ut legitimarum fœdera nuptiarum redintegranda credamus; et remotis his quæ hostilitas intulit, cuique id legitimè reformetur quod intulit; procurandumque est ut recipiat quisque quod proprium est. Nec tamen culpabilis judicetur, et quasi alieni juris pervasor habeatur, qui personam ejus mariti qui jam non esse existimabatur, assumpsit. Sic enim multa quæ ad eos qui in captivitatem ducti sunt, pertinebant, in jus alienum transire potuerunt; et tamen plenæ justitiæ est ut eisdem reversis reformentur. Ideòque si viri post longam captivitatem reversi, ita in dilectione suarum conjugum perseverant, ut eas cupiunt in suum redire consortium, dimittendum est, et inculpabile judicandum quod necessitas intulit, et restituendum quod fides poscit. Sin autem aliquæ mulieres ita virorum posteriorum amore sint captæ, ut malint his cohærere quàm ad legitimum redire consortium, meritò sunt notandæ, ita ut ecclesiasticâ communione priventur, quæ de re excusabili contaminationem criminis elegerunt. Redeant ergo in suum conjugia statum, quia sicut mulieres quæ ad viros suos reverti noluerint, impiæ sunt habendæ, ita illæ quæ redeunt, meritò sunt laudandæ. Ex his ostenditur illos qui taliter junguntur, ut credant virum interemptum, per ignorantiam, aliquam excusationem habere de peccato, et tantùm primam copulam esse legitimam, non secundam; veniam tamen habere, si careat opprobrio malæ voluntatis. Sed si quis relictâ in patriâ suâ uxore in longinquam abiens regionem aliam ducat uxorem, deinde pœnitentiâ ductus eam dimittere velit, asserens se aliam habuisse quæ vivit, nec Ecclesia permittat, quæ quod ille asserit ignorat, quæritur an in hâc secundâ copulâ sit conjugium. Sanè dici potest non esse conjugium, et mulierem de crimine excusari per ignorantiam, virum autem adulterium admisisse. Sed ex quo ad primam redire volens nec valens cogitur Ecclesiæ disciplinâ hanc tenere, incipit excusari, per obedientiam et timorem, de hoc quòd poscenti mulieri debitum reddit, à quâ ipse nunquàm poscere debet; et sic de aliis hujusmodi sentiendum est.

DISTINCTIO XXXIX.

DE DISPARI CULTU.

1. Post hæc, de dispari cultu videndum est; hæc est enim una de causis quibus personæ illegitimæ fiunt ad contrahendum matrimonium. Non enim licet Christiano cum gentili vel Judæâ inire conjugium; quia etiam in veteri Testamento prohibitum est fideles viros infideles ducere uxores, Domino dicente, Exod. 34 : *Non accipias uxores de filiabus alienigenarum filiis tuis, ne traducant eos post deos suos.* Juxta hoc Domini præceptum Judæorum conjugia cum alienis inita Esdras separavit. Hoc idem etiam in novo Testamento servatur. Unde Aug., lib. de adul. Conjug., c. 21 : Ne nubat femina, nisi suæ religionis viro; vel ne vir talem ducat uxorem. Id enim, ut dicis, jubet Dominus, docet Apostolus, utrumque præcipit Testamentum. Item Ambr., in lib. de Patriarchis : Cave, Christiane, gentili vel Judæo filiam tuam tradere; cave ne gentilem vel Judæam vel alienigenam, id est, hæreticam, et omnem alienam à fide tuâ, uxorem accersas tibi. Item ex conc. Urbanensi : Si quis Judææ, sive Christiana Judæo, sive Judæa Christiano carnali consortio misceatur, quicumque tantum nefas admiserit, à christiano cœtu protinùs segregetur. Ex his aliisque pluribus testimoniis apparet non posse contrahi conjugium ab his qui sunt diversæ religionis et fidei.

De conjugio fidelis et infidelis et duorum infidelium.

2. Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait de imparibus conjugiis, 1 Cor. 7 : *Ego dico, non Dominus : Si quis frater habet uxorem infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam : et si qua mulier*, etc. Sed aliud hoc esse, aliud illud, evidenter ostendit Aug., lib. et cap. eisdem : Ibi agitur de illis conjugiis fidelium et infidelium quæ contrahuntur ab eis in dispari religione et fide manentibus. Apostolus verò agit de illis qui unius ejusdemque infidelitatis fuerunt, quando conjuncti sunt. Sed cùm venisset Evangelium, alter sine alterâ credidit. Intelligis ne quid dicam? Attende, ut rem ipsam diligentiùs explanem. Ecce conjuges duo unius infidelitatis fuerunt quando conjuncti sunt; nulla de his quæstio est quæ pertineat ad illud præceptum veteris et novi Testamenti, quo prohibetur fidelis cum infideli copulare conjugium. Jam sunt conjuges, et ambo adhuc sunt infideles. Tales sunt adhuc quales conjuncti sunt. Venitque Evangelii prædicator, credidit eorum unus vel una, sed ita ut infidelis cum fideli habitare consentiat, non jubet Dominus ut fidelis infidelem dimittat, taliter conjunctum. Nec Apostolus jubet ut non dimittat, sed consulit ut si quis aliter agat, non sit transgressor, sicut et de virginibus consulit. Monet autem quod est lucrandi occasio, cùm possit licitè relinquere, sed non expedit. Tunc enim non expedit quod licitum est, quando per-

mittitur quidem, sed ipsius usus aliis affert impedimentum salutis : sicut discessio fidelis ab infideli, quam non prohibet Dominus, quia coram illo non est injusta; sed Apostolus ne fiat, consilio charitatis suadet, ut nemo in eâ re jussionis necessitate teneatur, sed consilii voluntate liberè faciat. Ex his monstratur inter infideles conjugium esse, et consilium Apostoli non obviare præcepto Domini, quo jubet fidelem non jungi infideli, et si conjuncti fuerint separari. Legitur enim quòd Esdras propheta, imò Dominus per eum, jussit Israelitis uxores dimittere alienigenas, per quas ibant ad deos alienos; non illæ per maritos acquirebantur Deo. Rectè hoc præcipit, quia per Moysen jusserat Dominus ne quis uxorem alienigenam duceret. Meritò ergo quas duxerant Domino prohibente, Domino jubente dimiserunt; quia, ut ait Ambros. 28, q. 1, c. *Jussit :* Non est putandum matrimonium, quod extra decretum Dei factum est; sed cùm cognoscitur, emendandum, ut quando fidelis infideli copulatur. Sed, ut ait Aug., lib. et cap. iisd. : Cùm cœpisset gentibus Evangelium prædicari, jam conjunctos gentiles gentilibus comperit conjugibus; ex quibus si non ambo crederent, sed unus vel una, et infidelis cum fideli consentiret habitare, nec prohiberi à Domino debuit fidelis infidelem dimittere nec juberi. Ideò non prohiberi, quia justitia permittit à fornicanti discedere. Et infidelis hominis fornicatio est major in corde, nec vera ejus pudicitia cum conjuge dici potest; quia *omne quod non est ex fide, peccatum est*, quamvis veram fidelis habeat pudicitiam, etiam cum infideli conjuge, quæ non habet veram. Ideò autem nec juberi, quia nec contra jussionem Domini gentiles fuerunt ambo conjuncti. Licitum ergo erat per justitiam fideli infidelem dimittere; sed licitum non erat faciendum, propter liberam benevolentiam. Evidenter apparet et inter infideles conjugium esse, et Apostolum de illis agere qui in infidelitate conjuncti fuerunt, et post alter ad fidem conversus est, cum quo etiam infidelis habitare consentit; et hunc non dimittere fideli consulit Apostolus, quia fortè per fidelem salvabitur infidelis.

De fornicatione spirituali, ob quam potest dimitti conjux.

3. Potest tamen licitè dimittere, quia in infideli est fornicatio, si non corporis, tamen mentis. Causam enim fornicationis Dominus excepit. Fornicationem verò generalem et universalem intelligere cogimur, non modò scilicet corporalem, sed et spiritualem, de quâ Aug., in Glos. 1, ait : Idololatria et quælibet noxia superstitio, fornicatio est. Dominus autem permisit et causâ fornicationis uxorem dimitti, sed non jussit; et sic dedit Apostolo locum monendi, ut qui voluerit non dimittat : potest tamen licitè dimittere. Si enim fornicatio carnis detestanda est in conjuge, quantò magis fornicatio mentis, id est, infidelitas!

Pro quibus vitiis possit dimitti.

4. Si autem quæris an propter aliud vitium nisi propter infidelitatem vel idololatriam, possit dimitti, attende quod Augustinus ait, 27, q. 1 : Si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria, non est dubitandum et avaritiam fornicationem esse. Quis ergo quamlibet illicitam concupiscentiam potest à fornicationis genere separare si avaritia fornicatio est? Ex quo intelligitur quòd propter illicitas concupiscentias non tantùm quæ in stupris cum alienis viris vel feminis committuntur, sed ob quaslibet quæ animam à lege Dei aberrare faciunt et perniciosè corrumpi, possit sine crimine et vir uxorem suam dimittere, et uxor virum. Item rectissimè dimittitur, si viro suo dicat : Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges, vel nisi solita lenocinia exerceas, aut si quid aliud facinorosum vel flagitiosum à viro suo expetat. Tunc ille, si veraciter pœnitens est, habetque fidem per dilectionem operantem, membrum quod eum scandalizat amputabit. (Aug. de Fide et Oper.) Ex his apparet quòd non solùm infidelitas, sed etiam quælibet concupiscentia, quæ perniciosè turpiterque corrumpit, fornicatio spiritualis est, per quam vir uxorem, vel uxor virum dimittere potest. Consulit tamen Apostolus, ne fidelis dimittat infidelem volentem cohabitare, nec à Deo revocare.

Si fideli liceat aliam ducere infideli discedente vel dimissâ.

5. Hìc quæritur si fidelis dimittat infidelem, vel infidelis à fideli discedat, an liceat fideli aliam ducere. Videtur auctoritas testari quòd illâ vivente alteram ducere non valeat. Ambros. enim verba Apostoli exponens ait, 28, q. 5 : Alioquin si disceditis ab invicem, et volentes cohabitare dimittitis, et aliis vos copulatis, adulteri estis; et filii vestri qui de copulâ nascuntur, immundi, id est, spurii sunt. Item, 28, q. 2 : Si quis habuerit uxorem virginem ante Baptismum, vivente illâ post Baptismum alteram habere non potest. Crimina enim in Baptismo solvuntur, non conjugia.

Quæ præmissis contraria videntur.

6. Sed contra Ambrosi. testatur, ad Hil. : Si infidelis (dicit Apostolus) discedit, discedat. Non enim est servituti subjectus frater aut soror in hujusmodi, quia non debetur reverentia conjugii ei qui horret auctorem conjugii. Non est enim ratum matrimonium quod sine devotione Dei est : et ideò non est peccatum ei qui dimittitur propter Deum, si alii se copulaverit. Contumelia enim Creatoris solvit jus matrimonii circa eum qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus. Infidelis autem discedens, et in Deum peccat, et in matrimonium; nec est servanda ei fides conjugii, qui ideò recessit ne audiret Christum esse Deum christianorum conjugiorum. Si verò ambo crediderint, per cognitionem Dei confirmatur conjugium.

Determinatio.

7. Attende hæc prædictis contraria posse videri, ita ut sibi Ambros. contradicere videatur. Sed distinguendum est hìc aliud esse dimittere volentem cohabitare, aliud dimitti propter Deum ab illo qui horret nomen Christi. Ibi lex benevolentiæ non servatur, hìc veritas custoditur. Et ideò cùm liceat dimittere volentem cohabitare, non tamen eâ vivente aliam ducere licet. Discedentem verò sequi non oportet : et eâ vivente aliam ducere licet. Sed hoc non est intelligendum, nisi de his qui in infidelitate sibi copulati sunt. Sed si ad fidem uterque conversus est, vel si uterque fidelis matrimonio conjunctus est, et post alter eorum à fide discesserit, et odio fidei conjugem reliquerit; dimissus discedentem non comitabitur, nec tamen illâ vivente alteram ducere poterit, quia inter eos fuerat ratum conjugium, quod non potest dissolvi. (28, q. 2.)

Quidam dicunt conjugium non esse inter infideles, et quare.

8. Sunt tamen nonnulli qui inter infideles asserunt non esse conjugium, quia nec rata, nec legitima est eorum copula. Rata non est, quia solvi potest : nec legitima, quia Apostolus ait, Rom. 14 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Eorum autem conjunctio non est ex fide, et ideò peccatum est. Non est ergo conjugium, quia nullum conjugium peccatum est. August. etiam dicit quia non est vera pudicitia infidelis cum fideli. Sed vera negatur esse pudicitia, non quòd infidelium conjugium non sit verum, sed quia non habet illud triplex bonum, quod excusat coitum, et meritur præmium. Item illud Apostoli : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, non ita intelligendum est, ut quidquid fit ab infidelibus peccatum sit; sed omne quod fit contra fidem, id est, conscientiam, malè fit, et ad gehennam ædificat. Vel in omni eo quod infidelis facit, peccat, non quia illud facit, sed quia non eo modo illud facit quo debet, non referens ad debitum finem. (28, q. 1.)

Quòd legitimum sit conjugium infidelium, sed non ratum, et quare.

9. Copula ergo maritalis quæ est inter infideles, conjugium est legitimum, sed non ratum. Legitimum, quia est inter legitimas personas; sed non ratum, quia sine fide. Conjugium verò fidelium est legitimum et ratum, si tamen legitimæ sunt personæ. Quòd autem legitima sit infidelium conjunctio August. testatur dicens, in lib. de Fide et Oper. : Uxor legitimâ so-

cietate conjuncta, sine ullâ culpâ relinquitur, si cum viro christiano permanere noluerit. Ex hoc etiam probatur, quòd infideli ad fidem converso Apostolus consuluit infidelem non dimittere; quod non faceret, si non esset inter eos legitimum conjugium. Legitimum est quod legali institutione, vel provinciæ moribus, non contra jussionem Domini contrahitur (Hug. 4 Sent., c. 9).

DISTINCTIO XL.

DE COGNATIONE CARNALI ET SPIRITUALI ; ET PRIUS DE CARNALI.

1. Nunc superest de cognatione aliquid dicere. Est autem cognatio alia carnalis, alia spiritualis. Primùm de carnali cognatione et affinitate inspiciamus. Cognati ergo vel affines in septimo gradu, vel infra, copulari non debent ; unde Greg., 35, q. 3 : Progeniem suam unumquemque usque ad septimam observare decernimus generationem ; et quamdiù se cognoscunt affinitate propinquos vel cognatos, ad conjugalem copulam accedere denegamus : quod si fecerint, separentur. Item Nicolaus papa, ibid. : De consanguinitate suâ nullus uxorem ducat usque post generationem septimam, vel quòusque parentela cognosci potest. Item, ex conc. Lugdunens. : Nulli ex propinquitate sui sanguinis usque ad septimum gradum uxores ducant. His auctoritatibus aliisque pluribus, consanguineorum conjunctiones prohibentur usque ad septimum gradum.

De computatione graduum consanguinitatis.

2. Quomodò autem gradus consanguinitatis computandi sint, Isid. ostendit sic, lib. 9 Etym., c. 5 : Series consanguinitatis sex gradibus dirimitur, hoc modo : filius et filia, quod est frater et soror, sit ipse truncus. Illis seorsùm sejunctis, ex radice illius trunci egrediuntur isti ramusculi : nepos et neptis, primus ; pronepos et proneptis, secundus; abnepos et abneptis, tertius ; adnepos et adneptis, quartus ; trinepos et trineptis, quintus ; trinepotis nepos et trineptis neptis, sextus. Attende quòd sex gradus tantùm ponit Isidorus, quia truncum inter gradus non computat. Alii verò qui septem gradus ponunt, truncum inter gradus computant. Variè namque computantur gradus consanguinitatis. Alii enim patrem in primo gradu, filios in secundo ponunt; alii primum gradum filios appellant, negantes gradum cognationis in patrem et filium esse, cùm una caro sint pater et filius. Auctoritates ergo quæ consanguinitatis cautelam usque in septimum gradum prohibent, patrem ponunt in primo gradu. Illi verò qui usque ad sextum gradum prohibent, primum gradum filios appellant. Atque ita fit, ut eædem personæ secundùm hanc diversitatem inveniantur in sexto et septimo gradu. Patrem verò in primo gradu ponit, qui fratres dicit esse secundum gradum. Hoc modo computat Zacharias papa, inquiens, ibid. : Parentelæ gradus taliter computamus : Ego et frater meus una generatio sumus, primumque gradum efficimus. Rursùs, filius meus, et fratris mei filius secunda generatio sunt, et secundum gradum faciunt; atque ad hunc modum cæteræ successiones. Inter illos verò qui sex computant gradus, et illos qui septem computant gradus, nulla in sensu existit diversitas, quamvis in numero graduum varietas videatur. Ultima enim generatio si à fratribus sumat initium numerandi, septima invenitur.

Quare sex gradus computantur.

3. Quare verò sex gradus computet Isidorus, ipse aperit dicens, ibid., c. 6 : Consanguinitas dùm se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum protraxerit, et propinquitas esse desierit, tunc primùm lex in matrimonii vinculum eam recipiet, et quodammodò incipiet revocare fugientem. Ideò autem usque ad sextum generis gradum consanguinitas constituta est, ut sicut sex ætatibus mundi generatio et hominis status finitur, ita propinquitas generis tot gradibus terminetur. In his sex gradibus omnia propinquitatum nomina continentur, ultra quos nec affinitas inveniri, nec successio potest ampliùs prorogari. Secundùm alios, septem gradus ideò computantur, ita ut post septem gradus sponsus sponsæ jungatur, sicut post hanc vitam, quæ septem diebus agitur, Ecclesia Christo jungetur. His autem occurrit, illud quod Greg. Augustino, Anglorum episcopo, à quo requisitus fuerat quotâ generatione debeant copulari, rescribit sic, 35, q. 3 : Quædam lex Romana permittit, ut sive fratris, vel sororis, seu duorum fratrum germanorum, seu duarum sororum filius et filia misceantur. Sed experimento didicimus, ex tali conjugio sobolem non posse succrescere. Unde necesse est ut quarta vel quinta generatio fidelium licenter sibi conjungatur. Sed post multum temporis idem Gregor., à Felice, Messinæ Siciliæ præside, requisitus utrùm Augustino scripserit, ut Anglorum quartâ generatione contracta matrimonia non solverentur, inter cætera talem reddidit rationem, ibid. : Quod scripsi Augustino Anglorum episcopo, ipsi etiam Anglorum genti quæ nuper ad fidem venerat, ne à bono quod cœperat metuendo austeriora recederet, specialiter et non generaliter me agnoscas scripsisse. Nec ideò hæc eis scripsi, ut postquàm in fide fuerint solidati, si infra propriam consanguinitatem inventi fuerint, non separentur; aut infra affinitatis lineam, id est, usque ad septimam generationem jungantur.

DISTINCTIO XLI.

DE GRADIBUS AFFINITATIS.

1. Nunc de affinitate videndum est; de quâ Greg. ait, 35, q. 5 : Porrò, de affinitate, quam dicitis parentelam esse, quæ ad virum ex parte uxoris, seu quæ ex parte viri ad uxorem pertinet, manifesta ratio est : quia si secundùm divinam sententiam ego et uxor mea sumus una caro, profectò mihi et illi mea suaque parentela propinquitas una efficitur. Quocirca ego et soror uxoris meæ, in uno et primo gradu erimus ; filius verò ejus, secundo gradu erit à me ; neptis verò, in tertio. Idque utrinque in cæteris agendum est successionibus. Uxorem verò propinqui cujuscumque gradûs sit, ita me oportet attendere, quemadmodùm ipsius quoque gradûs aliqua femina propriæ propinquitatis sit. Quod nimirùm uxori meæ de propinquitate viri sui in cunctis cognationis gradibus convenit observare. Qui verò aliorsùm sentiunt, antichristi sunt. Item Julius papa, 35, q. 3, c. *Æqualiter :* Æqualiter vir conjugatur consanguineis propriis et consanguineis uxoris. Item Isidorus, Ibid., cap. *Sanè consanguinitas* : Sanè consanguinitas quæ in proprio viro conservanda est, etiam in uxoris parentelâ de lege nuptiarum custodienda est, quia constat eos duos fuisse in carne unâ. Ideòque communis est illis utraque parentela. Item Julius papa, ibid., cap. *Nullum :* Nullum in utroque sexu permittimus ex propinquitate sui sanguinis vel uxoris, usque in septimum generationis gradum, uxorem ducere, vel incesti maculâ copulari : quia sicut non licet cuiquam christiano de suâ consanguinitate, sic nec de consanguinitate uxoris conjugem ducere, propter carnis unitatem. Item Gregor., ibid., cap. *De affinitate :* De affinitate consanguinitatis per gradus cognationis placuit usque ad septimam generationem observare. Nam et hæreditas rerum per legales instrumentorum definitiones sancita, usque ad septimum gradum hæredum protendit successionem. Non enim eis succederent, nisi de propagine cognationis deberetur. His auctoritatibus insinuatur, et quæ sit affinitas, et usque ad quem gradum sit observanda, scilicet usque ad septimum.

Variæ traditiones de affinitate.

2. Sed alii videntur concedere in quintâ generatione inter affines contrahi conjugium, et in quartâ etiam, si contractum fuerit, non separari. Ait enim Fabianus papa, ibid., cap. *De propinquis :* De propinquis qui ad affinitatem per virum et uxorem veniunt, defunctâ uxore vel viro, in quintâ generatione jungantur; in quartâ si inventi fuerint, non separentur. In tertiâ verò propinquitate, non licet uxorem alterius accipere post obitum ejus. Æqualiter vir jungatur in

matrimonio eis qui sibi consanguinei sunt, et uxoris suæ consanguineis, post mortem uxoris. Ecce hìc conceditur in quintâ vel quartâ propinquitate, affinium fieri conjugium. Julius etiam papa ait, ibid., c. *Et hoc quoque :* Statutum est ut relictam patris uxoris suæ, relictam fratris uxoris suæ, relictam filii uxoris suæ, nemo sibi in matrimonium sumat; relictam uxorem consanguineorum uxoris suæ usque in tertiam progeniem nemo in uxorem sumat. In quartâ verò et quintâ si inventi fuerint, non separentur. Ecce quàm variè de affinitatis observatione loquuntur auctores. Alii enim usque ad septimum gradum eam observari sanciunt; alii verò in quinto vel quarto matrimonia contracta non dividunt. Sed illi veritatis rigorem, isti misericordiæ dispensationem videntur proponere. Potest enim Ecclesia dispensare in copulâ affinium usque ad tertium gradum; sicut Greg. dispensavit in quarto gradu consanguinitatis. Illud autem non est prætereundum, quod Greg. Venerio episcopo scripsit, 35, q. 10, c. *Fraternitatis :* Sedem Apostolicam consulere decrevisti, si mulier copulà nuptiali extraneo viro conjuncta, cognationi ejus pertineat, si eo defuncto cognatio maneat, vel sub alio viro cognationis vocabula dissolvantur; vel si susceptæ soboles possint legitimè ad prioris viri cognationis transire copulam. Si una caro fiunt, quomodò aliquis eorum potest propinquiùs uni pertinere, nisi pertineat alteri? Hoc minimè posse fieri credendum est. Porrò uno defuncto, in superstite affinitas non deletur, nec alia copula conjugalis affinitatem copulæ prioris solvere valet; sed nec alterius conjunctionis soboles placet ad affinitatis prioris viri consortium transire. Si quis ergo sacrilego et temerario ausu in defuncto quærit propinquitatem extinguere, vel sub altero affinitatis vocabula dissipare, vel si susceptas soboles alterius copulæ propinquitati prioris credit legitimè sociari; hic negat Dei verbum, et validum esse quod dixit, Genes. 2, Matth. 19: *Erunt duo in carne unâ.* Ecce hic prohibet, si mortuo primo viro uxor ejus alii nupserit, filios de secundo viro genitos ducere uxores de cognatione prioris viri, quia filii mediante matre, ad cognationem prioris viri pertinent, cum quo mater eorum una caro extiterat. Hoc idem etiam Innocentius papa ait, 25, q. 10, c. *Si qua mulier :* Si qua mulier ad secundas nuptias transierit, et ex eis sobolem genuerit, nullatenùs potest ad consortium cognationis prioris viri pertingere. Hoc autem observandum est usque ad septimum generis gradum; sed maximè usque ad tertium et quartum, sicut supra positum est.

Si conjugium sit inter eos qui notâ consanguinitate dividuntur.

3. Et est sciendum quòd Ecclesia infra prædictos gradus consanguinitatis conjunctos separat. Si autem ignoranter conjuncti fuerint in conspectu Ecclesiæ, et postmodùm probatâ consanguinitate ejusdem judicio separati, quæritur utrùm copula illa conjugium fuerit. Quibusdam videtur non fuisse conjugium, quia non erant legitimæ personæ; sed tamen de crimine excusantur per ignorantiam, et quasi conjugium reputatur, quia bonâ fide et per manum Ecclesiæ convenerunt. Unde et filii eorum legitimi habentur. Alii verò dicunt fuisse conjugium, licèt non essent legitimæ personæ, quia talium conjunctiones vocant canones conjugia, ubi de personis agitur, quarum testimonio consanguineorum sit dirimenda conjunctio. Unde Urbanus papa, 35, q. 6, c. *Si duo viri :* Si duo viri vel tres consanguinitatem jurejurando firmaverint, vel ipsi fortè confessi fuerint, conjugia dissolvantur. Si verò neutrum contigerit, episcopi eos per fidem Christi obtestentur, quatenùs palàm fateantur, si se recognoscunt consanguineos. Si se judicio episcoporum segregaverint, alia matrimonia non prohibeantur contrahere. Idem, Richardo Januen. episcop., ubi sup. c. *Notificamus :* Notificamus tibi ut cùm tres vel duo ex propinquioribus ejus qui accusatur, hanc propinquitatem juramento firmaverint; vel si duo vel tres ex antiquioribus Januensibus quibus hæc propinquitas est nota, qui bonæ famæ et veracis testimonii sunt, remoto amore, timore, pretio et omni malo studio, prædicta firmaverint, sine morâ conjugia dissolvantur. Consanguineos verò extraneorum nullus accuset, vel consanguinitatem in synodo computet; sed propinqui ad quorum notitiam pertinet. Si autem progenies tota defecerit, ab antiquioribus et veracioribus, quibus propinquitas tota nota sit, episcopus canonicè perquirat; et si inventa fuerit, separentur. Ecce quibus accusantibus vel testificantibus dirimenda sit consanguineorum conjunctio, quæ conjugium vocatur. (Fabianus papa, ibid., c. *Consanguinitatis.*)

Distinctio utilis, quid sit fornicatio, stuprum, adulterium, incestus et raptus.

4. Hìc dicendum est quòd aliud est fornicatio, aliud stuprum, aliud adulterium, aliud incestus, aliud raptus. Fornicatio, licèt sit genus omnis illiciti coitûs qui fit extra uxorem, tamen specialiter intelligitur in usu viduarum, vel meretricum, vel concubinarum. Stuprum propriè est virginum illicita defloratio. Adulterium est alieni thori violatio, unde adulterium dicitur, quasi alterius thori accessio. Incestus est consanguineorum, vel affinium abusus. Unde incestuosi dicuntur, qui consanguineis vel affinibus suis abutuntur. Raptus admittitur, cùm puella violenter à domo patris educitur, ut corrupta in uxorem habeatur. Sive puellæ, sive parentibus vis illata constiterit, hic morte mulctatur; sed si ad Ecclesiam cum raptâ confugerit, privilegio Ecclesiæ mortis impunitatem meretur. Addendum est etiam illud Alexandri, qui ait: Quòd frater sororve uxoris tuæ cognati dicuntur, æquivocationis jure fit, et necessitate vulgaris appellationis potiùs, quàm ullâ cognationis causâ. Uxor enim fratris, fratrissa potiùs quàm cognata vocatur. Mariti frater, levir dicitur. Duorum fratrum uxores, janitrices vocantur, quasi eamdem januam intrantes. Viri soror, glos appellatur. Sororis autem vir non habet speciale nomen, nec uxoris frater. (36, q. 1, c. *Lex præteritorum*, parag. *Sed non omnis.* 35, q. 5, c. *Quod autem frater.*)

DISTINCTIO XLII.

DE SPIRITUALI COGNATIONE.

1. De parentalium graduum famosâ quæstione, aliquid, licèt minùs sufficienter, diximus. Jam de spirituali cognatione addamus, quæ etiam personas impedit ut non sint legitimæ ad ineundas nuptias. Tria quidem sunt: consanguinitas, affinitas, et spiritualis germanitas. Consanguinitas est inter eos qui junguntur secundùm lineam generis; affinitas, inter eos qui genere quidem non sunt conjuncti, sed mediante genere sunt sociati, verbi gratiâ, uxor filii fratris mei quæ non est de genere meo, per ipsum qui est de genere meo, mihi affinis facta est, et ego illi. Spiritualis proximitas est inter compatrem et commatrem; et inter eos quorum unus alterum de sacro fonte levavit, vel in catechizatione aut Confirmatione tenuit. Est etiam inter filios ejusdem hominis carnales et spirituales. (Hugo, sent. 4, c. 13.)

Qui sint filii spirituales.

2. Spirituales filii sunt quos de sacro fonte levamus, vel in catechizatione seu Confirmatione tenemus. Filii etiam et filiæ spirituales eorum sunt, qui trinæ mersionis vocabulo eos sacro Baptismate tingunt. Dicitur etiam spiritualis filia sacerdotis, quæ ei peccata sua confitetur. Unde Symmachus papa, 30, q. 1, c. *Omnes quos :* Omnes quos in pœnitentiâ suscipimus, ita nostri spirituales sunt filii, ut et ipsi quos vel nobis suscipientibus, vel sub trinæ mersionis vocabulo mergentibus, unda Baptismi regeneravit. Sylvester etiam admonet ut ad suam filiam pœnitentialem nullus sacerdos accedat, quia scriptum est: Omnes quos in pœnitentiâ accipimus, ita nostri filii sunt, ut in Baptismo suscepti; quorum omnium flagitiosa est commixtio. Quòd autem compater et commater sibi jungi nequeant, nec pater spiritualis nec mater filiæ, vel

filio spirituali, ex concilio Maguntinensi, 30, q. 7, c. *De eo*, docetur : De eo quod interrogâsti, si aliquis filiolam suam duxerit in uxorem, et de eo qui concubuit cum matre spirituali, et de eo qui filium suum baptizavit, et uxor ejus eum de fonte suscepit, hâc causâ ut dissidium fieret conjugii, si post in tali copulâ non possunt permanere; sic respondendum est : Si filiolam aut commatrem suam aliquis in conjugium duxerit separandos esse judicamus, et gravi pœnitentiâ plectendos. Si verò conjuges legitimi, vel unus, vel ambo ex industriâ hoc fecerint, ut filium suum de fonte susceperint, si innupti manere voluerint, bonum est; sin autem, gravis pœnitentia insidiatori injungatur, et simul maneant; et si prævaricator conjugii supervixerit, acerrimâ pœnitentiâ mulctetur, et sine spe conjugii maneat. Ex his apparet quòd aliquis filiolam suam vel commatrem non potest sibi copulare nuptialiter; et si præsumptum fuerit, separandi sunt. Qui autem legitimè conjuncti sunt, non ideò separandi sunt, quia alter eorum insidiosè filium de fonte levavit. Quod etiam Nicolaus confirmat dicens, 30, q. 7, c. *Nôsse* : Nôsse desideras utrùm mulier quæ viri filium ex aliâ feminâ genitum de sacro fonte levaverit, postmodùm possit cum eodem viro copulari. Quos ideò conjungi posse decernimus, quia secundùm canones sacros, nisi amborum consensu, nullius religionis obtentu debet conjux dimittere conjugem, cùm Apostolus præcipiat, 1 Cor. 7 : *Nolite fraudare invicem, nisi fortè ex consensu ad tempus*, etc. Ideò ex concilio Cabilonensi dictum est nobis quasdam feminas desidiosè, quasdam verò fraudulenter, ut à viris suis separentur, proprios filios coram episcopis ad confirmandum tenuisse. Unde nos dignum duximus ut si qua mulier filium desidiâ aut aliquâ fraude coram episcopo tenuerit ad confirmandum, propter fallaciam vel fraudem, quamdiù vivat, pœnitentiam agat; tamen à viro suo non separetur. Item Joan. papa, 30, q. 7, c. *Ad limina* : Ad limina sancti Petri homo nomine Stephanus veniens, nostro præsulatui innotuit, quòd filium suum in extremo vitæ positum, needùm Baptismi undâ lotum, absentiâ sacerdotum cogente, baptizavit, cumque propriis manibus suscepit. Atque pro hujusmodi negotio, reverentia tua præfatum hominem à suâ conjuge judicavit esse separandum. Quod fieri nullatenùs debet, dicente Scripturâ, Matth. 5 et 19 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Et Dominus non dimittere uxorem, nisi causâ fornicationis, jubet. Et nos tantâ auctoritate freti dicimus non dimittendum esse, et inculpabile judicandum quod necessitas intulit. Nam baptizandi opus laicis fidelibus, si tamen necesse fuerit, liberè conceditur. Unde si supradictus homo filium morientem aspiciens, ne animam perpetuò perire dimitteret, undâ Baptismi lavit, ut eum de potestate mortis eriperet, benè fecisse laudatur. Ideòque suæ uxori, sibi jam olim legitimè sociatæ, impunè dùm vixerit judicamus manere conjunctum, nec ob hoc separari debere. His aliisque pluribus auctoritatibus edocetur conjuges non esse separandos, si post legitimam copulam alter alterius filium de fonte levârit, vel in Confirmatione tenuerit.

Quid præmissis obviat.

3. His autem obviare videtur quod idem papa ait, ibid. : Pervenit ad nos diaconus sanctitatis vestræ epistolam deferens, quòd quidam viri et mulieres præterito sabbato paschali, pro magno populi incursu nescientes filios suos suscepissent de lavacro. Cupis ergo scire an propter hoc debeant viri ac mulieres ad proprium usum thori redire, vel non. Nos verò hâc re mœsti, priorum inquisivimus dicta; et invenimus in archivis id est, in armariis Apostolicæ Sedis, jam talia contigisse in pluribus ecclesiis; quarum episcopis ab hâc Apostolicâ Sede volentibus scire utrùm viri ac mulieres redirent ad proprium thorum, beatæ memoriæ sancti patres Julius papa, Innoc. et Cœlestinus cum episcoporum plurimorum consensu in Apostolorum principis Ecclesiâ præsidentes, talia rescripserunt et confirmaverunt : ut nullo modo se in conjugio reciperent viri ac mulieres, quicumque hâc ratione susceperunt natos, sed separarent se, ne suadente diabolo tale vitium invalescat. Item : Si quis filiastrum vel filiastram suam ante episcopum tenuerit ad Confirmationem, separetur ab uxore suâ, et aliam nunquàm accipiat. Hæc autem vel ad terrorem dicta sunt, non quòd ita esset faciendum, sed ne illud fieret summoperè cavendum; vel de illis est intelligendum, qui prius filios suos vicissim de fonte susceperunt quàm fierent conjuges. Præmissis autem auctoritatibus omninò consentiendum est; ut sive proprium, sive tantùm viri filium mulier de fonte susceperit, non ideò à viro separetur, quod et de viro similiter oportet intelligi.

De copulâ spiritualium, vel adoptivorum, vel naturalium filiorum.

4. Quòd autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus papa testatur ita inquiens, ad consulta Bulgarorum 35, q. 5 : Ita diligere debet homo eum qui se suscepit de sacro fonte, sicut patrem. Inter fratres et filios spirituales gratuita et sancta communio est, quæ dicenda non est consanguinitas, sed habenda spiritualis proximitas. Unde inter eos arbitror non posse fieri legale conjugium, quia nec inter eos qui naturâ et eos qui adoptione filii sunt venerandæ leges matrimonia contrahi permittunt. Item : Si inter eos non contrahitur matrimonium quos adoptio jungit, quantò potiùs à carnali inter se contubernio cessare oportet, quos per cœleste sacramentum regeneratio sancti Spiritûs vincit!

Si filii ante compaternitatem vel post nati, valent conjungi.

5. Hoc autem quidam volunt intelligere tantùm de illis filiis quibus compatres facti sunt. De aliis verò qui ante compaternitatem vel post geniti sunt, concedunt quod legitimè et licitè jungi possunt. Quibus videtur consentire Urbanus II dicens : Super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur respondendum : ut Baptismus sit, si instante necessitate femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit; et quòd spiritualium parentum filii vel filiæ ante vel post compaternitatem genitæ, possunt legitimè conjungi, præter illam personam quâ compatres effecti sunt.

Paschalis papa.

6. Paschalis verò II, ibid., post compaternitatem genitos copulari prohibet, scribens Regino episcopo : Post susceptum filium de fonte vel filiam spiritualem, qui ex compatre vel ex commatre fuerint nati, matrimonio jungi non possunt. Illud etiam notandum est, quod in Tiburiensi concilio legitur, ibid. : Si quis suæ spiritualis commatris filiam fortuito et ita contingente rerum casu in conjugium duxerit, maturiori servato consilio habeat, atque legitimo connubio honestè operam det.

Si quis ducere possit duas commatres unam post alteram.

7. Solet etiam quæri si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. De hoc Nicolaus papa sic scribit, Constant. episc., 30, q. 4 : Sciscitatur à nobis sanctitas vestra si quis duas commatres habere valeat, unam post alteram. In quo meminisse debes scriptum esse : *Erunt duo in carne unâ.* Cùm ergo constet quòd vir et mulier una caro efficiuntur, restat virum compatrem constitui mulieris, cujus assumpta uxor commater erat; et ideò virum illi feminæ non posse conjungi, quæ commater ejus erat, cum quâ idem fuerat una caro effectus. Huic autem illud ex Tiburien. conc. contrarium videtur : Qui spiritualem habet compatrem cujus filium de lavacro susceperit, et uxor ejus commater non est, licet ei defuncto compatre suo ejus viduam ducere in uxorem, quos nulla generatio spiritualis secernit. Item ex epistolâ Paschalis papæ, ibid. : Post uxoris obitum, cum commatre uxoris conjugio copulari, nulla ratio vel auctoritas videtur prohibere. Non enim per carnis unionem, ad unionem spiritûs transitur. Sed sciendum quòd auctoritas Nicolai de illo agit, qui uxori suæ debitum reddidit postquàm commater illius extitit. Aliæ verò auctoritates de illo agunt cujus uxor postquàm à viro suo

derelinquitur, illius commater efficitur, nec post compaternitatem à viro suo cognoscitur; vel de illo potiùs agunt cujus uxor ante defungitur quàm ab eo cognoscatur.

Si vir et uxor possint simul tenere puerum.

8. Solet etiam quæri si uxor cum viro simul debeat in Baptismo suscipere puerum. De hoc Urbanus ait, ibid.: Quòd uxor cum marito in Baptismo simul non debeat suscipere puerum, nullâ auctoritate videtur vel reperitur prohibitum; sed ut ipsa puritas spiritualis paternitatis ab omni labe et infamiâ conservetur immunis, decrevimus ut utrique simul ad hoc aspirare non præsumant. Quia verò piaculare flagitium commisit, qui duabus commatribus vel sororibus nupsit, magna pœnitentia debet ei injungi.

De secundis et tertiis nuptiis, et deinceps.

9. Sciendum est etiam quòd non solùm primæ vel secundæ nuptiæ sunt licitæ, sed etiam tertiæ et quartæ non sunt damnandæ. Unde August., 31, q. 1, c. *Deus masculum* et c. sequenti: Secundas nuptias omninò licitas, Apostolus concedit. De tertiis autem et quartis, et de ultra pluribus nuptiis, solent homines movere quæstionem. Sed quis audeat definire quod nec Apostolum video definisse? Ait enim: Si dormierit vir ejus, cui vult nubat. Non dicit, primus, vel secundus, vel tertius, vel quotuslibet; nec à nobis definiendum est quod non definit Apostolus. Unde, ut breviter respondeam, nec illas nuptias debeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre; nec contra humanæ verecundiæ sensum audeo dicere ut quoties voluerint nubant; nec ex meo corde, præter Scripturæ auctoritatem, quotaslibet nuptias damnare. Idem testatur Hieron., ibid., cap. *Aperiant, quæso*: Ego nunc liberâ voce exclamo, nec damnari in Ecclesiâ bigamam, imò nec trigamam; et ita licere quinto et sexto, quemadmodùm secundo, marito nubere. Apostolus tamen bigamos à sacerdotali honore excludit; sed hoc non facit pro vitio bigamiæ, imò pro sacramenti virtute, ut sit una unius, sicut unica unici. Illud tamen Cæsarien. concilii videtur innuere, bigamiam esse peccatum. Presbyterum, inquit, ibid., c. *De his qui*, in nuptiis bigami prandere non convenit; quia cùm pœnitentiâ bigamus indigeat, quis erit presbyter qui talibus nuptiis possit præbere consensum? Sed hoc de illo intelligi potest qui primæ uxori insidiatus putatur desiderio secundæ; vel pro signaculo sacramenti illud dicitur, quod in bigamo non servatur. Ambros. etiam, super Epist. ad Cor., dicit quòd primæ nuptiæ tantùm à Domino sunt institutæ, secundæ verò sunt permissæ. Et primæ nuptiæ sub benedictione Dei celebrantur sublimiter, secundæ verò etiam in præsenti carent gloriâ.

DISTINCTIO XLIII.

DE RESURRECTIONIS ET JUDICII CONDITIONE.

1. Postremò de conditione resurrectionis et modo resurgentium, necnon et de die judicii et misericordiæ qualitate breviter disserendum est. Omnibus quæstionibus quæ de hâc re moveri solent satisfacere non valeo: resurrecturam tamen carnem omnium quicumque nati sunt atque nascentur, et mortui sunt et morientur, nullatenùs ambigere debet Christianus (August. in Ench.). Ait enim Isaias, c. 26: *Resurgent mortui, et resurgent qui erunt in sepulcris.* Et Apostolus, 1 Thes. 4: *Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et cæteri qui spem non habent*, scilicet, resurrectionis. *Si enim credimus quòd Jesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos qui dormierunt per Jesum adducet cum eo. Hoc enim vobis dicimus in verbo Domini, quia nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non præveniemus eos qui dormierunt. Quoniam ipse Dominus in jussu et in voce Archangeli, et in tubâ Dei, descendet de cœlo; et mortui qui in Christo sunt resurgent primi. Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviàm Christo in aera, et sic semper cum Domino erimus.* His verbis et veritas resurrectionis et causa atque ordo resurgentium præclarissimè insinuatur.

De voce tubæ.

2. Causa enim resurrectionis mortuorum erit vox tubæ, quæ in adventu judicis ab omnibus audietur; et cujus virtute excitabuntur mortui, et de monumentis resurgent. Unde Propheta, psal. 67: *Dabit voci suæ vocem virtutis*, id est, effectum resuscitandi mortuos. Et Joan. evangelista ait, c. 5: *Venit hora in quâ omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitæ; qui verò mala egerunt, in resurrectionem judicii.* Si verò quæritur cujus vel qualis erit vox illa, Apostolus dixit quòd erit Archangeli, id est, ipsius Christi, qui est princeps archangelorum. Vel vox erit alicujus, vel plurium angelorum. Eademque dicitur tuba, quia erit manifesta et novissima, quia post eam non erit alia. Hæc tuba, ut ait August., de Gratiâ novi et veteris Testam., est clamor de quo dicitur in Evangelio, Matth. 25: *Mediâ nocte clamor factus est, ecce sponsus venit, exite obviàm ei.* Tubæ nomine aliquod evidens et præclarum signum intelligitur. Quod vox Archangeli et tuba Dei ab Apostolo dicitur, in Evangelio vox Filii Dei et clamor appellatur; quod signum mortui audient, et resurgent.

De mediâ nocte.

3. Mediâ autem nocte dicitur venturus, ut August. ait, ubi supra, non pro horâ temporis, sed quia tunc veniet cùm non speratur. Mediâ ergo nocte, scilicet, cùm valdè obscurum erit, id est, occultum, veniet. Dies enim Domini, sicut fur in nocte, ita veniet. Potest tamen non incongruè intelligi mediæ noctis tempore venturus; quia, ut ait Cassiod., super Octonarium, hoc tempore primogenita Ægypti percussa sunt, quando etiam sponsus venturus est. Pluribus etiam locis contestantur auctores quòd adventus Christi dies dicitur Domini, non pro qualitate temporis, sed rerum, quia tunc cogitationes et consilia singulorum patebunt. Unde in Daniele, *Vetustus dierum sedit, et libri aperti sunt* coram eo. Libri sunt conscientiæ singulorum, quæ tunc aperientur aliis. Et tunc implebitur: *Nihil occultum quod non reveletur.* Adveniente autem summo Judice, non solùm aeris tenebræ illuminabuntur, sed abscondita corda manifestabuntur. Virtute ergo divinâ fiet ut cuique opera sua bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mirâ celeritate cernantur; vel accuset vel excuset hominem conscientia, eâque teste damnetur vel salvetur.

De memoriâ electorum, si tunc præcedentia mala teneat.

4. Hìc quæritur utrùm electis tunc adsit memoria præcedentium malorum, sicut bonorum. Quædam auctoritates videntur tradere bonos non habituros tunc memoriam præcedentium malorum, id est, peccatorum vel tormentorum. Ait enim Isaias, c. 65: *Ego creo cœlos novos, et terram novam; et non erunt in memoriâ priora, et non ascendent super cor, sed gaudebitis in æternum.* Item, ibidem: *Oblivioni traditæ sunt angustiæ priores, et absconditæ ab oculis nostris.* Quæ de futuro exponens Hieron. ait: Oblivioni tradentur priora mala, quia forsitan in futuro pristinæ conversationis memoria omninò delebitur, succedentibus bonis æternis, ne sit pars malorum, prioris angustiæ memorari. Sed hæc et his similia possunt accipi sic, ut non excludant memoriam præcedentium malorum, sed ex eâ molestiam et læsionem amoveant. Non enim eorum memoria sanctos contristabit, vel eorum beatitudinem obfuscabit, sed gratiores Deo reddet. Unde super psalmum 88 ait Greg.: Quomodò in æternum misericordias Domini canit, qui miseriæ non meminit? Quomodò autem plena beatitudo, si memoria reatûs mentem tangit? Sed sæpè læti tristium meminimus, et sani dolorum meminimus sine dolore; et inde ampliùs læti et grati sumus. Ex his apparet quòd si priorum malorum memoriam sancti habebunt in futuro, non eis tamen erit ad pœnam vel gloriæ derogationem, sed ad gratiarum actionem. Si verò quæritur utrùm peccata quæ fecerunt electi, prodeant tunc in notitiam omnium, sicut mala damnandorum omnibus erunt nota, non legi hoc

expressum in Scripturâ. Unde non irrationabiliter putari potest peccata hìc per pœnitentiam tecta et deleta, illìc etiam tegi aliis, alia verò cunctis propalari.

De his qui vivi reperientur.

5. Quæri solet utrùm illi quos vivos inveniet Christus, nunquàm omninò morituri sint, an ipso temporis puncto quo rapientur obviàm Christo, ad immortalitatem mirâ celeritate sint transituri. Non enim dicendum est fieri non posse ut dùm per aera in sublime portentur, in illo spatio et moriantur et reviviscant. Ad hunc autem sensum, quo existimemus illos in parvo spatio et passuros mortem, et accepturos immortalitatem, Apostolus nos urgere videtur, ubi dicit, 1 Cor. 15 : *Omnes in Christo vivificabimur.* Et alibi (ibidem) : *Quod seminas non vivificatur, nisi priùs moriatur.* Cur autem nobis incredibile videatur illam multitudinem corporum in aere quodammodò seminari, atque ibi protinùs immortaliter et incorruptibiliter reviviscere, cùm credamus in ictu oculi futuram resurrectionem, et in membra sine fine victura tantâ velocitate rediturum antiquissimorum cadaverum pulverem? Sed vellem de his potiùs audire doctores. Si ergo sanctos qui reperientur Christo veniente viventes, eique obviàm rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros et ad eadem mox immortalia redituros; nullas in verbis Apostoli patiemur angustias, generaliter accipientes illud quod dictum est, 1 Cor. 15 : *Omnes quidem resurgemus*, scilicet, tam boni quàm mali; *sed non omnes immutabimur*, scilicet, in solemnitatem resurrectionis. De hoc etiam Ambrosius ait, super illud : *Quoniam ipse Dominus :* In ipso raptu eorum qui vivi reperientur, mors erit et resurrectio, ut anima quasi per soporem egressa de corpore, eidem in momento reddatur. Contra verò, scribens ad Marcellam, Hieron. testari videtur, dicens, Epist. c. 4, quosdam in fine seculi adveniente Christo non esse morituros, sed vivos repertos in immortalitatem repentè mutandos; horum autem quid verius sit, non est humani judicii definire.

Quomodò intelligitur Christus judex vivorum et mortuorum.

6. His autem adjiciendum est dupliciter intelligi quòd dicitur Christus judicaturus vivos et mortuos. Aut enim vivi accipiuntur, qui in adventu ejus vivi reperientur, licèt in raptu moriantur; et mortui, qui ante decesserant; vel vivi et mortui accipiuntur, justi et injusti. (Aug. in Enchirid., c. 55.)

Quomodò omnes incorrupti.

7. Cùmque ex prædictis sanè credi valeat omnes resurrecturos, credendum est etiam quòd omnes resurgent incorrupti; non utique impassibiles, quia reprobi mortem patientur æternam, sed sine diminutione membrorum, omnia humani corporis habituri membra, nec tamen gloriâ ac spe impassibilitatis induentur.

DISTINCTIO XLIV.

DE ÆTATE ET STATURA RESURGENTIUM.

1. Solent autem nonnulli percontari et quærere an in eâdem ætate et staturâ corporis omnes resurrecturi sint. Quidam putaverunt omnes resurrecturos secundùm mensuram ætatis et staturæ Christi, ideò quia Apostolus ait, Ephes. 4 : *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis et plenitudinis Christi.* Sed his verbis non eadem resurgentibus assignatur statura, sed ætas. Omnes enim in eâdem ætate resurgent, in quâ Christus mortuus est et resurrexit, cujuscumque ætatis mortui fuerint. Virum autem posuit, non ut distingueret sexum, sed ut significaret perfectionem virium quam tunc habebunt; sed non omnes eamdem staturam corporis obtinebunt. Unde Aug., in lib. 22 de Civit. Dei, c. 14 : Non ait in mensuram corporis vel staturæ, sed ætatis, quia unusquisque suam recipiet mensuram corporis, quam vel habuit in juventute, etiam si senex obiit, vel fuerat habiturus si ante est defunctus. Ætas verò erit illa ad quam pervenit Christus, scilicet juvenilis, ut circa 30 annos. Triginta enim duorum annorum et trium mensium erat ætas Christi, in quâ mortuus est, et resurrexit. Non est autem fas dicere quòd in resurrectione accedat corpori magnitudo, quam nec habuit hìc, nec erat habiturus diù vivendo ; nec majora corpora redigenda sunt ad modum dominici corporis. Periret enim multùm de illis corporibus, cùm nec periturus sit capillus, ut ait Dominus, Lucæ 21 : *Capillus de capite vestro non peribit.*

Quòd resurget quidquid fuit de substantiâ et naturâ corporis, et in eâdem parte corporis.

2. Non enim perit Deo terrena materies, de quâ mortalium creatur caro ; sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, et in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur; in quorumcumque etiam animalium vel hominum cibum carnemque mutetur, illi animæ in puncto temporis redibit, quæ illam carnem primitùs ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit. Ipsa ergo terrena materies quæ discedente animâ fit cadaver, non ita in resurrectione reparabitur, ut ea quæ dilabuntur et in alias atque alias rerum species vertuntur, quamvis ad corpus redeant unde dilapsa sunt, ad easdem quoque corporis partes ubi fuerunt, redire necesse sit. Alioquin si capillus redit, quem tam crebra tonsura detraxit; si unguibus, quos toties depressit exsectio, immoderata et indecens cogitantibus resurrectionem carnis, et ideò non credentibus, occurrit infirmitas. Sed quemadmodùm si statua cujuslibet solubilis metalli igne liquesceret, vel contereretur in pulverem, vel confunderetur in massam, et eam vellet artifex rursùm ex illius materiâ et quantitate reparare, nihil interesset ad ejus integritatem, quæ particula materiæ cui membro statuæ redderetur; dùm tamen totum ex quo constituta fuerat, restituta resumeret; ita Deus, mirabiliter atque ineffabiliter artifex, de toto quo caro nostra extiterat eam mirabili celeritate restituet, nec aliquid attinebit ad ejus redintegrationem, utrùm capilli ad capillos redeant, et ungues ad ungues; an quidquid eorum perierat, mutetur in carnem, et in partes alias corporis revocetur; curante artificis providentiâ ne quid indecens fiat. Indecorum quippe aliquid ibi non erit; sed quidquid ibi futurum est, hoc decebit, quia nec futurum est, si non decebit. (Aug., in Enchir., cap. 88. Hugo, lib. 2 de Sacramentis, parte 1, cap. 19. Idem Aug., in Ench. c. 90.)

Quòd sancti sine omni deformitate resurgent.

3. Hoc autem in corporibus sanctorum intelligendum est, de quibus consequenter adjungit Aug., in eodem, cap. 91 : Resurgent ergo sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ullâ deformitate, sicut sine ullâ corruptione, onere, difficultate ; in quibus tanta facilitas, quanta felicitas erit ; propter quod et spiritualia dicta sunt, cùm procul dubio corpora sint futura, non spiritus. Ex his apparet quòd una erit ætas omnium resurgentium, scilicet, juvenilis ; statura verò, diversa, scilicet, quam quisque habuerat in juvenili ætate, vel erat habiturus, si ante est defunctus. Nec de substantiâ de quâ hominis caro creatur, aliquid peribit ; sed omnium particularum ante dispersarum collectione redintegrabitur naturalis substantia corporis. Sanctorum quoque corpora sine omni vitio fulgida sicut sol, resurgent, præcisis cunctis deformitatibus quas hìc habuerunt.

Si mali tunc habeant quas hìc habuerunt deformitates.

4. De reprobis autem quæri solet an cum deformitatibus hìc habitis resurgant. Hoc autem August. non asserit, sed dubium relinquit, ita inquiens, in Ench. c. 2 : Quicumque ab illâ perditionis massâ quæ per Adam facta est, non liberantur per Christum, resurgent quidem etiam ipsi, unusquisque cum suâ carne, sed ut cum diabolo ejusque angelis puniantur. Utrùm verò ipsi cum vitiis et deformitatibus suorum corporum resurgant, quæcumque in eis gestârunt, inquirendo laborare quid opus est? Non enim fatigare nos debet incerta eorum habitudo vel pulchritudo, quorum erit certa et sempiterna damnatio. Ecce non defi-

nit, an tunc habeant deformitates quas hìc habuerunt reproborum corpora.

Quòd non consumentur corpora quæ tunc ardebunt.

5. Si verò quæritur de corporibus malorum, quomodò in igne ardeant et non consumantur, August., de Civit. Dei, lib. 21, cap. 1 et 3, variis exemplis astruit, et sempiternis ignibus ea ardere, et non consumi illâ combustione, sicut anima cujus præsentiâ corpus vivit, et dolorem pati potest, mori autem non potest. Hoc enim erit tunc in corporibus damnatorum, quod tunc esse scimus in animis omnium.

Si dæmones corporali igne cremantur.

6. Quæri etiam solet an dæmones corporali igne ardeant. Ad quod August. respondens ait, super Gen. et de Civ. Dei, lib. 21 : Cur non dicamus (quamvis miris, veris tamen, modis) etiam spiritus incorporeos posse pœnâ corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Gehenna illa quæ stagnum ignis et sulphuris dicta est, corporeus ignis erit, et cruciabit damnatorum corpora vel hominum, vel dæmonum ; sed solida hominum, aerea dæmonum. Unus enim utrisque ignis erit, ut Veritas ait. De quo igne si quæritur qualis vel ubi sit, Augustinus sic respondet, de Civit. Dei, lib. 20, cap. 16 : Ignis æternus cujusmodi sit, et in quâ mundi vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi fortè cui Spiritus divinus ostendit.

Si animæ sine corporibus sentiunt ignem corporalem.

7. Cùm autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quæri solet an interim ante resurrectionem corporum animæ defunctorum reproborum materiali igne crementur. De hoc Julianus, Toletanæ ecclesiæ episcopus, Greg. dicta secutus, dialogo 4, cap. 18, ita scripsit : Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur non post mortem etiam corpore igneo teneatur? Teneri autem per ignem spiritum dicimus, ut in tormento ignis videndo atque sentiendo puniatur. Quòd autem non solùm videndo, sed etiam experiendo anima ignis tormentum patiatur, ex Evangelio colligitur, Luc. 16, ubi Veritatis voce dives mortuus dicitur in inferno sepultus ; cujus anima, quòd in igne teneatur, insinuat, cùm Abraham deprecatur dicens : *Mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hâc flammâ.* Dùm ergo peccatorem divitem damnatum in ignibus Veritas perhibet, quis sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? Præcipuè, cùm humanam animam corporis similitudinem habere doceat August., ita inquiens, super Gen., lib. 12, c. 33 : Profiteri animam habere posse similitudinem corporis et corporalium omninò membrorum quisquis renuit, potest negare animam esse quæ in somnis videt vel ambulare se, vel sedere, vel hùc atque illùc gressu vel etiam volatu ferri; hoc sine quâdam similitudine corporis non fit. Proinde si hanc similitudinem etiam apud inferos gerit, non corporalem, sed corpori similem, ita etiam in locis videtur esse non corporalibus, sed corporalium similibus sive in requie, sive in doloribus. In Cassiani etiam voluminibus legitur quòd non sint otiosæ, neque nihil sentiant, cùm dives ille in inferno se flammâ cruciari clamet. Unde probatur animas defunctorum non solùm suis sensibus non privari, sed nec istis affectibus, scilicet, spe, tristitiâ, gaudio ac metu carere ; et ex his quæ sibi in illo generali examine reservantur, eas quædam jam incipere prægustare.

De abortivis fœtibus et monstris.

8. Illud etiam investigari oportet si abortivi fœtus et monstra resurgent, et qualia. De quo August. ita ait, in Enchir., cap. 85 : Occurrit de abortivis fœtibus quæstio, qui jam nati sunt in uteris matrum, sed non ita ut jam possint renasci. Si enim resurrecturos eos dixerimus, de his qui jam formati sunt tolerari potest utcumque quod dicitur. Informes verò quis non procliviùs perire arbitretur, sicut semina quæ concepta non fuerunt? Scrupulosè quidem inter doctores quæri ac disputari potest, quando incipit homo in utero vivere, an sit quædam vita occulta quæ nondùm motibus viventis appareat. Negari enim vixisse puerperia, quæ ideò membratim exsecantur, ut ejiciantur ex uteris prægnantium, ne matres etiam, si mortua ibi relinquantur, occidant, impudentia nimia videtur. Ex quo autem incipit homo vivere, ex illo utique jam mori potest ; mortuus verò, ubicumque illi potuit mors evenire, quomodò ad resurrectionem non pertineat reperire nequeo. Neque enim et monstra quæ nascuntur et vivunt, quantùmlibet citò moriantur, aut resurrectura negabuntur, aut ita resurrectura credenda sunt, sed potiùs correctâ eorum emendatâque naturâ. Absit enim ut illum bimembrem, quem nuper natum in Oriente fratres fidelissimi qui eum viderunt retulerunt, et sanctus Hieron. scriptum reliquit, ut unum hominem duplicem, ac non potiùs duos, quod futurum erat, si gemini nascerentur, resurrecturos existimemus. Ita et cætera quæ nimiâ deformitate monstra dicuntur, ad humanæ naturæ figuram in resurrectione revocabuntur (ibid., c. 87).

DISTINCTIO XLV.

DE DIVERSIS ANIMARUM RECEPTACULIS.

1. Præterea sciendum est quòd omnes animæ, ut ait August., super Joan., tract. 49, cùm de hoc seculo exierint, diversas habent receptiones : bonæ habent gaudium, malæ verò tormenta. Sed cùm facta fuerit resurrectio, et bonorum gaudium amplius erit, et malorum tormenta graviora, quando cum corpore torquebuntur. Ex his ostenditur quòd majus erit gaudium sanctorum in resurrectione et post, quàm fuerit ante ; et quòd diversa receptacula habebunt animæ sanctorum. De quibus idem August. ait, de Verb. Apost. : Tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est vel requie, vel ærumnâ, pro eo quod sortita est in carne dùm viveret.

De suffragiis defunctorum.

2. Neque negandum est, ut ait August., in Enchir. c. 19, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cùm pro illis sacrificium Mediatoris offertur vel eleemosynæ fiunt in Ecclesiâ. Sed hæc eis tantùm prosunt, qui, cùm viverent, hæc sibi ut postea possent prodesse meruerunt. Est enim quidam vivendi modus nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut ei non prosint ista quidquam. Est verò talis in bono, ut ista non requirat ; et est rursùs talis in malo, ut nec his valeat, dùm ex hâc vitâ transierit, adjuvari. Quocirca hìc omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam quispiam gravari vel relevari. Nemo autem speret quod hìc neglexit, cùm obierit, apud Deum promereri. Non ergo ista quæ pro defunctis commendandis frequentat Ecclesia, illi Apostolicæ sunt adversa sententiæ quâ dictum est, Rom. 14 : *Omnes stabimus ante tribunal Christi*, ut referat unusquisque secundùm ea quæ per corpus gessit, scilicet, bona vel mala ; quia etiam hoc meritum sibi quisque, cùm in corpore viveret, comparavit, ut possint ei ista prodesse, non enim omnibus prosunt. Et quare? Non nisi propter differentiam vitæ, quam quisque gessit in corpore. Cùm ergo sacrificia, sive altaris, sive quarumcumque aliarum eleemosynarum, pro baptizatis omnibus offeruntur, pro valdè bonis, gratiarum actiones sunt ; pro non valdè malis, sunt propitiationes. Sed pro valdè malis etsi nulla sunt adjumenta mortuorum, tamen qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus verò prosunt, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel certè ut tolerabilior sit ipsa damnatio. Orationibus ergo sanctæ Ecclesiæ, et sacrificio salutari, et eleemosynis quæ pro eorum spiritibus offeruntur, non est dubium mortuos adjuvari, ut cum eis misericordiùs agatur à Domino, quàm eorum peccata meruerunt. Hoc enim à Patribus traditum tota observat Ecclesia, ut pro eis qui in communione

corporis et sanguinis Domini defuncti sunt, cùm ad ipsum sacrificium loco suo commemorentur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Non est ergo ambigendum ista prodesse defunctis, sed talibus qui ita vixerunt ante mortem, ut possint eis hæc utilia esse post mortem. Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustrà illis à suis hujusmodi pietatis officia impenduntur; cujus, dùm hìc essent, pignore, caruerunt, non misericordiam sibi thesaurizantes, sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cùm pro eis aliquid boni operantur sui, sed eorum præcedentibus consequentia ista redduntur. Nam istam quisque finiens vitam, nisi quod in eâ meruerit, non poterit habere post eam. Ecce quibus et qualiter prosunt illa quæ pro defunctis frequentat Ecclesia. Mediocriter malis suffragantur ad pœnæ mitigationem; mediocriter bonis ad plenam absolutionem; qui non habent tantæ perfectionis merita, ut non indigeant juvari per pauperes quorum est regnum cœlorum, quos sibi fecerunt amicos de mammonâ iniquitatis; quorum tanta est perfectio, ut his adjutoriis non indigeant: quales sunt apostoli et martyres. Ut enim ait August.: Injuria est pro martyre orare in Ecclesiâ, cujus nos debemus orationibus commendari; pro aliis autem defunctis oratur. (August., in sermone de Verbis Apostoli, et in Glos. super illud 1 Thess. 4, c. *Nolumus vos.*)

De officiis sepulturæ.

3. De pompis verò exequiarum, idem August. ita dicit: Pompa funeris, agmina exequiarum, sumptuosa diligentia sepulturæ, vivorum sunt qualiacumque solatia, non adjutoria mortuorum. Quia si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio vilis, vel nulla. Præclaras exequias in conspectu hominum purpurato illi diviti exhibuit turba famulorum; sed multò clariores in conspectu Domini, ulceroso illi pauperi ministerium exhibuit angelorum, qui eum extulerunt non in marmoreum tumulum, sed in Abrahæ gremium. Sit tamen cura mortuos sepeliendi, et sepulcra construendi, quia hæc in Scripturis sanctis inter bona opera deputata sunt; nec solùm in corporibus patriarcharum aliorumque sanctorum, sed etiam in ipsius Domini corpore qui ista fecerunt, laudati sunt. Impleant igitur homines erga suos officia postremi muneris, et sui humani lenimenta mœroris. Verùm illa quæ adjuvant spiritus defunctorum, scilicet, oblationes, orationes, multò observantiùs procurent. (In sermone de Verbis Apost., et de Civ. Dei, lib. 1, c. 12; et in lib. de Curâ pro mort. gerendâ, cap. 2.)

De duobus æquè bonis, quorum alter plura post mortem habet auxilia.

4. Solet moveri quæstio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter sed mediocriter bonis, qui prædictis suffragiis indigent, et meruerunt pariter post mortem juvari; pro altero verò, id est, pro divite, speciales et communes fiunt orationes, multæque eleemosynarum largitiones; pro paupere verò non fiunt nisi communes largitiones et orationes. Quæritur ergo an tantùm juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantùm dives amplioribus. Si non pariter juvatur, non ei redditur secundùm merita. Meruit enim pariter juvari, quia pariter boni extiterunt. Si verò tantùm suffragii consequitur pauper, quantùm dives, quid contulerunt diviti illa specialiter pro eo facta? Sanè dici potest, non ei magis valuisse generalia et specialia, quàm pauperi sola generalia suffragia. Et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud vel majus aliquid, sed ad idem ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. Potest tamen dici aliter, illa plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem. (In serm. de Verbis Apost., lib. 1.)

Quibus suffragiis juvabuntur mediocriter boni, qui in fine invenientur.

5. Sed iterùm quæritur de aliquo mediocriter bono, qui talibus indigens suffragiis in ipso consummationis articulo cum reliquis migrabit, si salvus fuerit: pro eo non offertur ulteriùs sacrificium, vel oratio, vel eleemosyna; nec habebat tantæ perfectionis merita, quæ his suffragiis non egerent, numquid ergo salvabitur? Existimo eum quasi per ignem transeuntem, salvari meritis et intercessionibus cœlestis Ecclesiæ, quæ pro fidelibus semper intercedit voto et merito, donec impleatur Christus.

Quomodò sancti glorificati audiunt preces supplicantium; et quomodò intercedunt pro nobis ad Dominum.

6. Sed fortè quæris numquid preces supplicantium sancti audiunt, et vota postulantium in eorum notitiam perveniunt. Non est incredibile animas sanctorum, quæ in abscondito faciei Dei veri luminis illustratione lætantur, in ipsius contemplatione ea quæ foris aguntur intelligere, quantùm vel illis ad gaudium, vel nobis ad auxilium pertinet. Sicut enim angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostræ innotescunt in Verbo Dei, quod contemplantur. Unde et dicuntur angeli orationes et vota nostra offerre Deo; non quia eum doceant, sed quia ejus voluntatem super eis consulunt. (Hug., de Sacram., lib. 2, part. 16, c. ult.) Unde Aug., in lib. de Orando ad Deum; Angelis, qui sunt apud Deum, innotescunt petitiones nostræ, ut quodammodò offerant Deo, et de his consulant; et quod Deo jubente implendum esse cognoverint, hoc nobis evidenter vel latenter reportent. Unde et angelus hominibus ait, Tobiæ 12: *Cùm oraretis, orationem vestram obtuli Deo.* Ad omnia quidem scienda sufficit Deo sua perfectio; habet tamen nuntios, id est, angelos, non qui ei quæ nescit annuntient (non enim sunt ulla quæ nesciat), sed bonum eorum est de operibus suis ejus consulere veritatem; et hoc est quod ei dicuntur nonnulla nuntiare, non ut ipse ab eis discat, sed ut ab eo ipsi per Verbum ejus sine corporali sono nuntient etiam quod voluerit, ab eo missi ad quos voluerit, totum ab illo per illud Verbum ejus audientes, id est, in ejus veritate invenientes, quid sibi faciendum, quibus et quando nuntiandum sit (in lib. 15 de Trin., c. 13). Nam et nos orantes eum, non eum docemus, quia novit (ut ait Verbum ejus) Pater vester quid vobis necessarium sit priusquàm petatis ab eo. Nec ista ex parte cognovit; sed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus; et quos et de quibus rebus vel exauditurus, vel non exauditurus esset, sine initio ante præscivit. Non ergo dicitur angelus orationes nostras offerre Deo, quasi Deus tunc noverit quid velimus et quo indigeamus; quæ omnia antequàm fiant, sicut et postquàm facta sunt, novit; sed quia necesse habet rationalis creatura temporales causas ad æternam Veritatem referre, sive petendo quid erga se fiat, sive consulendo quid faciat. (Aug., ibid. continuè, et in lib. de Gratiâ novi et veteris Test., et super illud. Phil. c. *Gaudete.*)

Quod dictum est de angelis attribuit sanctis animabus.

7. Si autem angeli à Deo per Verbum ejus discunt petitiones nostras, et quid de his implendum sit, et quid non, cur non credamus et animas sanctorum Dei faciem contemplantium, in ejus veritate intelligere preces hominum, et quæ implendæ sint vel non? Indè est quòd Deus dicitur exaudire preces quorumdam, non solùm quando effectui mancipat, sed etiam quando innotescit curiæ angelorum et sanctarum animarum quid inde futurum sit vel non; et quod cognoscunt in Dei voluntate esse, volunt et ipsi. Adeò enim supernæ voluntati addicti sunt, ut nihil præter ejus voluntatem queant velle. Intercedunt ergo ad Deum pro nobis sancti, et merito, dùm illorum merita suffragantur nobis, et affectu, dùm vota nostra cupiunt impleri; quod tamen non faciunt, nisi in voluntate Dei implendâ didicerint. Oramus ergo ut intercedant pro nobis, id est, ut merita eorum nobis suffragentur, et ut ipsi velint bonum nostrum, quia eis volentibus Deus vult, et ita fiet. Ex præmissis constat quòd cum quibusdam misericordiùs agit Deus quàm eorum peccata meruerint,

scilicet, cum mediocriter malis, qui suffragiis Ecclesiæ juvantur.

DISTINCTIO XLVI.

SI VALDÈ MALIS DETUR MITIGATIO POENÆ.

1. Sed quæritur hìc de valdè malis, utrùm et ipsi in aliquâ pœnarum mitigatione Dei misericordiam sentiant, ut minùs quàm meruerint puniantur. Quidam autumant eos nullam relevationem pœnæ habituros; quod confirmant Jacobi auctoritate dicentis, c. 2 : *Judicium sine misericordiâ fiet illi qui non fecit misericordiam.* Aug. etiam, super octonarium, 19 Matth. 5, ait : Misericordia hìc, judicium in futuro. Idem distinguens quomodò omnes viæ Domini sint misericordia et veritas, ait : Erga sanctos, omnes viæ Dei misericordia; erga iniquos, omnes veritas : quia et in judicando subvenit, et ita non deest misericordia ; et in miserando id exhibet quod promisit, ne desit veritas. Erga omnes autem quos liberat et condemnat, omnes viæ sunt misericordia et veritas; quia ubi non miseretur, vindictæ veritas datur. Dicens ubi non miseretur, dat intelligi aliquid à Deo fieri, ubi ipse non miseretur. Sed his occurrit quod ait Cassiod. super psal. 50, loquens de misericordiâ et pietate Dei : Hæ duæ, inquit, res judicio Dei semper adjunctæ sunt. Ergo et in punitione malorum non est justitia sine misericordiâ. Idem, super psal. 100, de judicio et misericordiâ ait : Hæc duo mutuâ societate sibi junguntur. In his breviter omnia opera Dei includit. August. quoque, in Ench., respondens illis qui reproborum supplicia finem habitura contendunt, ita illorum repellit opinionem, asserens reprobos perpetuò puniendos, ut eorum supplicia mitigari aliquatenùs non neget. Frustra, inquit, nonnulli æternam damnandorum pœnam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt; non quidem Scripturis adversando divinis, sed pro suo motu dura quæque molliendo, et leviorem flectendo sententiam; quæ putant in eis terribiliùs esse dicta quàm veriùs. Non enim (inquiunt) *obliviscetur misereri Deus, aut continebit in irâ suâ misericordias suas*, psal. 76. Hoc quidem in psalmo legitur; sed de his intelligitur qui sunt *vasa misericordiæ*, Rom. 9, quia et ipsi non pro meritis suis, sed Deo miserante de miseriâ liberantur. Aut si hoc ad omnes existimant pertinere, non ideò necesse est ut damnationem opinentur finiri posse eorum de quibus dictum est, Matth. 25 : *Ibunt hi in supplicium æternum;* ne hoc modo putetur habitura finem felicitas eorum de quibus è contrario dictum est : *Justi autem in vitam æternam.* Sed pœnas damnatorum certis temporibus existiment (si hoc his placet) aliquatenùs mitigari. Et sic quippe intelligi potest manere ira Dei in illis, id est, ipsa damnatio. Hæc enim vocatur ira Dei, non divini animi perturbatio, ut in irâ suâ, id est, manente irâ suâ, non contineat miserationes suas, non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus; quia nec psalmus ait ad finiendam iram suam, vel post iram suam, sed in irâ suâ. Quæ si sola esset, alienari à regno Dei, et carere magnâ multitudine dulcedinis Dei, tam grandis tamen est pœna, ut ei possint nulla tormenta quæ novimus comparari ; si illa sit æterna, ista autem sit quàmlibet multis seculis longa. Manebit ergo sine fine mors perpetua damnatorum ; et ipsa omnibus erit communis, sicut manebit communiter omnium vita æterna sanctorum. Ecce ita asserit hìc pœnas reproborum non esse finiendas, quod non improbat, si dicatur eorum supplicio aliquod levamen adhiberi. Unde non incongruè dici potest Deum, etsi justè id possit, non omninò tantùm punire malos in futurum quantùm meruerunt ; sed eis aliquid, quantùmcumque mali sint, de pœnâ relaxare.

Determinat præmissas auctoritates.

2. Quod ergo dictum est judicium sine misericordiâ fieri illi qui non fecit misericordiam, ita intelligi potest, quòd judicium damnationis fiet illi qui non fecit misericordiam, pro eo quod fuit sine misericordiâ. Vel fiet judicium ei sine misericordiâ liberante et salvante, qui tamen in aliquâ pœnæ alleviatione misericordiam Dei sentiet. Ita, cùm dicitur misericordia hìc, judicium in futuro, non negatur quin in futuro sit misericordiæ effectus, et in electis, qui per misericordiam ab omni miseriâ liberabuntur, et in reprobis, qui minùs quàm meruerint cruciabuntur. Sed hìc non sine causâ dicitur fieri Dei misericordia, et judicium in futuro, quia et hìc multis modis miseretur Deus, quibus non miserebitur tunc. Vocat enim Deus nunc peccatores et justificat, quod tunc non faciet; et tunc reddens singulis secundùm merita sua, manifestè judicabit, qui nunc occultè judicat. Cujus occultum judicium (ut ait Aug.) intelligitur pœna quâ quisque vel exercetur ad purgationem, vel admonetur ad conversionem ; vel, si contemnit, excæcatur ad damnationem. Occultum ergo judicium Dei pœna dicitur, quâ judicat purgando, convertendo, vel excæcando. Judicia quoque Dei interdùm appellantur dispensationes ejus de omnibus rebus. Unde, Rom. 11 : *Quàm incomprehensibilia sunt judicia ejus !* Et, psalm. 35 : *Judicia ejus abyssus multa.* Judicium autem quo in futuro judicabit, intelligitur sententia judicis, quâ ventilabitur area, id est, dividentur localiter boni à malis ministerio angelorum, et isti in vitam ducentur, illi in supplicium mittentur, qui nunc simul mixti sunt.

De justitiâ et misericordiâ Dei.

3. Sed quomodò justitiam Dei et pietatem, id est, misericordiam, supra Cassiodorus duas esse res dixit, quæ semper adjunctæ sunt judicio Dei? Justitia enim Dei et misericordia non duæ res sunt, sed una res, id est, una divina essentia est, sicut supra pluribus auctoritatibus ostensum est; quia non est Deo aliud esse misericordem quàm misericordiam; nec justum quàm justitiam ; sed idem prorsùs. Nec aliud est ei esse misericordem quàm justum, vel misericordiam quàm justitiam ; sed omninò idem, quia non denominativè, sed essentialiter hæc de Deo dicuntur. Cur ergo dicit Scriptura de operibus Dei, quædam esse misericordiæ, quædam justitiæ? Si enim justitia Dei, misericordia est, quæcumque sunt opera misericordiæ, esse videntur justitiæ, et è converso. His responderi potest sic : illis locutionibus quibus hujusmodi operum fiunt distinctiones, ut alia misericordiæ, alia justitiæ, alia bonitati attribuantur, non diversitas subjacentis, id est, rei, his vocabulis significatè exprimitur, sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur. Cùm enim dicitur Deus justus vel justitia, essentia divina prædicatur; et etiam quòd ipse sit distributor et judex meritorum intelligi datur. Ita et cùm dicitur misericors, essentia divina prædicatur, et insuper quòd ipse sit miserorum liberator intelligi datur. Similiter cùm dicitur bonus, essentia divina prædicatur. Et cùm dicitur Deus, et insuper auctor omnium bonorum ostenditur. Ita et cùm dicitur Deus, essentia divina prædicatur, et ipse timendus ostenditur. Inde ergo quædam opera misericordiæ, quædam justitiæ dicuntur, non quin divina essentia hæc et illa operetur, et quin hæc et illa sint opera divinæ essentiæ, quæ dicitur misericordia et justitia ; sed quia quædam sunt quibus ostenditur judex et æquus distributor, quædam quibus ostenditur miserator. Misericors enim dicitur in naturâ, miserator in exhibitione. Et in quibusdam operibus dicitur effectus esse misericordiæ, in quibusdam effectus justitiæ ; non quòd aliud efficiat justitia, aliud misericordia Dei, si ad essentiam referas ; sed quia ex quibusdam effectibus intelligitur judex, ex quibusdam miserator, vel, ut quibusdam placet, justus et misericors. Sed secundùm hoc occurrit quæstio, quomodò ex aliis ostendatur justus, et ex aliis misericors, cùm sit idem ei esse justum et esse misericordem? Si enim secundùm eamdem rationem dicitur justus et misericors, ex eo opere quo intelligitur justus, intelligitur misericors, et è converso. Sed dixi supra quia, cùm dicitur Deus justus et misericors, ita eadem divina essentia significatur, et secundùm eam idem prædicatur, ut etiam quædam diversa intelligantur. Intel-

ligimus enim per hoc eum esse miseratorem et justum judicem. Quod evidenter Orig. ostendit dicens: Omnia quæ Dei sunt, Christus est; ipse sapientia ejus, ipse fortitudo, justitia, sanctitas, ipse prudentia, ipse veritas. Sed cùm unum sit in subjacenti, pro varietate sensuum diversis nuncupatur vocabulis. Aliud enim significat sapientia, aliud justitia. Quando enim sapientia dicitur, disciplinis te divinarum humanarumque rerum instruere intelligitur; quando justitia, distributor vel judex meritorum insinuatur. Ita et prudentia cùm dicitur, doctor et demonstrator bonarum vel malarum rerum, vel neutrarum intelligitur.

Auctoritatibus probat quædam justitiæ, alia misericordiæ, alia bonitati attribui.

4. Quòd autem quædam opera misericordiæ, quædam justitiæ, quædam bonitati attribuantur, in Scripturis facile est reperire. Et de misericordiâ quidem et justitiâ manifestum est; de bonitate verò et misericordiâ ampliùs latet. Sed August. docet, super psalm. 135, illa opera propriè ad misericordiam pertinere, quibus aliqui à miseriâ liberantur. Ad bonitatem verò non solùm illa, sed facturam et gubernationem naturalium, ita dicens: Ad misericordiam pertinet, quòd à peccatis mundat, et de miseriâ liberat; ad bonitatem verò, quòd cœlum et terram, et omnia valdè bona creavit ut essent. Idem, super psalm. 32: Cœli non indigent misericordiâ, ubi nulla est miseria; et in terrâ hominis abundat miseria, et superabundat Dei misericordia. Miseriâ ergo hominis et misericordiâ Dei plena est terra, non cœli, qui non indigent misericordiâ, indigent tamen regente Domino. Omnia enim indigent Domino, et misera, et felicia, quia sine illo miser non sublevatur, felix non regitur. Item alibi, super illud: *Secundùm misericordiam tuam memento meî tu:* Misericordia est erga miseros, bonitas erga quoslibet. Interdùm tamen misericordia largè accipitur ut bonitas.

Quomodò universæ viæ Domini dicuntur misericordia et veritas.

5. Post hæc considerari oportet ex quo sensu universæ viæ Domini dicuntur misericordia et veritas. Hoc multiplicem recipit expositionem. Universæ enim viæ Domini misericordia et veritas quibus ad nos venit, ut ait August. super psal. 24, intelliguntur duo adventus: primus in quo manifestam et multiplicem misericordiam nobis exhibuit; et secundus, in quo requirendo merita justitiam exhibebit. Universæ etiam viæ Domini, id est, quibus ad Dominum ascendimus, sunt justitia, quâ à malo declinamus; et misericordia, quâ bonum facimus. In his enim duobus omne bonum meritum includitur. Sed cùm superiùs Cassiod., ad psal. 100, dixerit in his duobus omnia opera Dei includi, meritò quæri potest an in omni opere Domini hæc duo mutuò sibi jungantur. Quibusdam placuit non in omni opere Domini hæc duo concurrere, secundùm effectum dico; nam secundùm essentiam non dividitur misericordia à justitiâ, sed unum est. Verùm secundùm effectum non in omni opere Domini dicunt esse misericordiam et justitiam, sed in quibusdam fatentur tantùm misericordiam, in aliis justitiam, atque in aliis misericordiam et justitiam. Fatentur tamen Dominum omnia quæ fecit misericorditer agere et justè; referentes rationem dicti ad Dei voluntatem quæ justitia est, et misericordia, non ad effectus misericordiæ et justitiæ, qui sunt in rebus. Aliis autem videtur quòd sicut dicitur Deus omnia opera sua justè facere et misericorditer, ita concedendum sit in omni opere Dei justitiam esse et misericordiam, id est, clementiam, secundùm effectum vel signum, quia nullum opus Dei est in quo non sit effectus vel signum æquitatis et clementiæ, sive occultæ, sive apertæ. Aliquando enim manifesta est clementia sive benignitas, et occulta æquitas, aliquando è converso.

DISTINCTIO XLVII.

DE SENTENTIA JUDICII.

1. Solet etiam quæri: Qualiter dabitur judicii sententia? Sed non est perspicuum id explicare. Non enim Scriptura apertè definit an voce illâ proferatur, Matth. 25: *Venite, benedicti,* et: *Ite, maledicti;* an virtute judicis ita fiet, conscientiis singulorum attestantibus, ut modò dicitur futurum ut judicis potentiæ effectus ipsius dictione significetur. Illa etiam, ibid.: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare,* et hujusmodi, magis conscientiis exprimenda plurimi putant quàm verbis, quia Apostolus in momento et in ictu oculi mysterium consummandum tradit. Sed illud ad resurrectionis statum tantùm referunt, non ad judicium, qui alii judicii sententiam, et malorum increpationes, et bonorum præmia verbis exprimenda asserunt.

Quòd judicabunt sancti, et quomodò.

2. Non autem solus Christus judicabit, sed et sancti cum eo judicabunt nationes. Ipse enim apostolis ait, Matth. 19: *Sedebitis et vos super duodecim sedes, judicantes duodecim tribus Israel.* Nec est putandum quòd duodecim apostolis tantùm hoc promiserit Christus. Ubi enim sedebit Paulus, qui plus omnibus laboravit, si non ibi sedebunt nisi duodecim? Per duodecim ergo sedes perfectio tribunalis, id est, universitas judicantium intelligitur, scilicet, omnes perfecti, qui relictis omnibus secuti sunt Christum. Per duodecim tribus, universitas judicandorum. Judicabunt verò eos sancti, non modò cooperatione, sed etiam auctoritate et potestate. Unde, psal. 149: *Gladii ancipites in manibus eorum,* id est, sententia de bonis et malis in potestate eorum. Si verò quæritur, quæ erit eorum potestas vel auctoritas in judicando, puto non ante posse sciri quàm videatur, nisi divinâ revelatione quis didicerit.

De ordinibus eorum qui judicandi erunt.

3. Erunt autem quatuor ordines in judicio. Duæ quippe sunt partes: electorum, scilicet, et reproborum, ut Greg. in Moralibus ait, super Job., lib. 26, c. 24. Sed bini ordines eisdem singulis partibus continentur. Alii enim judicantur, et pereunt; alii non judicantur, et pereunt; alii judicantur, et regnant; alii non judicantur et regnant. Judicantur et pereunt quibus dominicâ inclamatione dicetur, Matth. 25: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare,* etc. Non judicantur, et pereunt, quibus Dominus ait, Joan. 3: *Qui non credit, jam judicatus est.* Eorum enim damnatio toti Ecclesiæ nota est, et certa; et ideò dicuntur tunc non judicari, quia ad conspectum districti judicis cum apertâ damnatione suæ infidelitatis accedent. Qui verò professionem fidei sine operibus habent, judicabuntur, et peribunt, id est, redarguentur ut pereant. Qui verò nec fidei sacramenta tenuerunt, increpationem judicis in se fieri non audient, quia infidelitatis suæ tenebris præjudicati, ejus quem despexerant invectione redargui non merentur. Illi autem saltem verba judicis audient, qui ejus fidem saltem verbo tenuerunt. Illi autem in damnatione suâ æterni judicis nec verba percipient, qui ejus reverentiam nec verbo tenùs servare voluerunt; et ideò illi judicandi, sed isti non judicandi dicuntur. Ex electorum verò parte alii judicantur, et regnant, scilicet, qui vitæ maculas lacrymis tergunt, et eleemosynarum superinductione operiunt; quibus judex veniens in dextrâ consistentibus dicet: *Esurivi, et dedistis mihi manducare.* Alii autem non judicantur, et regnant, qui etiam præcepta legis perfectionis virtute transcendunt, quia non hoc solùm quod lex præcipit, implere contenti sunt, sed et quod ad perfectionem consulitur, implere student. De quibus Propheta ait (Isai., c. 3): *Dominus ad judicium veniet cum senatoribus populi sui.* Et Salomon de Ecclesiæ sponso loquens ait, Prov. ult.: *Nobilis in portis vir ejus, quando sederit cum senatoribus terræ.* Et Job ait, c. 36: *Non salvat impios, et pauperibus judicium tribuit.* Hi ergo rectè sub generali judicio non tenentur, sed judices veniunt, quia et præcepta generalia vivendo vicerunt, et omnibus relictis Christum secuti sunt. Rectè pauperibus judicium tribuit, qui quantò huic mundo magnâ humilitate despecti sunt, tantò tunc majori culmine potestatis excrescent. De talibus dicitur, Apoc. 3: *Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo; sicut*

et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus. Vincens Dominus, cum Patre in throno sedit, quia post passionis certamen et resurrectionis palmam, quòd Patri esset æqualis omnibus claruit. Nobis verò in throno Filii sedere, est ex ejusdem Filii potestate judicare. Quia enim judicandi principatum ex ejus virtute percipimus, quasi in throno ejus residemus. Ex his apparet quòd etiam perfectiores sancti cum Christo judicabunt potestate; et quare quidam dicuntur judicandi, alii non judicandi.

De ordine judicii, et ministerio angelorum.

4. Cùm autem in Evangelio legatur quòd Dominus mittet angelos suos qui colligent de regno ejus omnia scandala, et mittent iniquos in caminum ignis; et item, Matth., 13 : *Exibunt angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis;* et item, Matth., 24 : *Mittet angelos suos cum tubâ, et congregabunt electos à quatuor ventis;* et Propheta dicit, ps. 49 : *Congregate illi sanctos ejus;* ministerio angelorum illa impleri dubitandum non est. Domino enim veniente ad judicium, præcedet ante eum ignis, quo comburetur facies mundi hujus; et peribit cœlum et terra, non secundùm substantiam, sed secundùm speciem quæ immutabitur; cœlum quidem aereum, non æthereum. Tantùm enim ascendet ignis in judicio, quantùm ascenderunt aquæ in diluvio. Ille autem ignis malis qui reperti fuerint vivi erit consumptio, bonis verò non, ut ait Augustinus, de Civ. Dei lib. 20, cap. 18. Hoc erit incendium mundi sanctis, quod fuit caminus tribus pueris. In quibus si aliquid purgandum fuerit, per illum ignem purgabitur. Aliis verò nullam ingeret molestiam. Purgato verò per ignem mundo, et ad judicium veniente Domino, emittetur vox illa magna quâ resurgent omnes mortui; et tunc ministerio angelorum ventilabitur area, quia boni congregabuntur ibi de quatuor partibus mundi angelico ministerio; quo *et rapientur obviàm Christo in aera*, 1 Thess. 4, reprobis in terrâ quam dilexerunt, remanentibus. Et tunc præconia illa bonorum : *Esurivi, et dedistis mihi manducare*, et increpationes illæ malorum : *Esurivi, et non dedistis mihi manducare*, Matth., 25, etc., proferentur vel sono vocali, vel alio modo. Denique proferetur sententia super utrosque, ibid. : *Venite, benidicti;* et : *Ite, maledicti*, etc.; et ministerio angelorum virtute Dei cooperante mittentur mali in caminum ignis, hoc est, infernum.

Si post judicium dæmones præerunt hominibus ad puniendum.

5. Et solet quæri utrùm in inferno malis ad puniendum præsint dæmones post judicium, quos carnifices tortoresque animarum Scriptura appellat. Apostolus dicit, 1 Cor. 15, quòd Christus tunc *evacuabit omnem principatum, et potestatem, et virtutem.* Dùm enim durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsunt. Sed omnibus collectis, jam omnis prælatio cessabit. Hinc quidam putant post judicium dæmones non habere potestatem cruciandi homines, sicut modò. Sed ut dæmones virtute Dei cruciari sine creaturæ ministerio asserunt, sic reprobos homines ibi non per operationem dæmonum, sed virtute divinâ tantùm æternis subjici cruciatibus. Præmissa tamen auctoritas non id cogit sentire; quæ etsi asserat tunc nec dæmones dæmonibus, nec homines hominibus præesse, non definit tamen an dæmones præsint hominibus ad torquendum. Unde quibusdam videtur, eos sic extare hominibus tortores in pœnâ, sicut extiterunt incentores in culpâ.

DISTINCTIO XLVIII.

DE FORMA JUDICIS.

1. Solet etiam quæri in quâ formâ Christus judicabit. In formâ utique servi judicabit; quæ omnibus in judicio apparebit, ut videant mali in quem pupugerunt. Divinitatem verò ejus mali non videbunt. Unde Isaias, c. 16 : *Tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Humanitatem videbunt, ut timeant; divinitatem verò non, ne gaudeant. Divinitas enim sine gaudio videri non potest.

Qualis apparebit tunc in formâ servi.

2. Sed cùm in formâ humanâ constet eum appariturum, quæritur an in formâ illâ gloriosâ appareat, sicut verè est, an in formâ qualis in passione extitit. Quidam putant à malis talem videri, qualem crucifixerunt, id est, infirmum; quia dicit Scriptura, ut videant in quem pupugerunt. Sed apertè Augustinus, super Joan., et tract. de Trin., lib. 1, cap. 16 et 17, dicit formam servi glorificatam, à bonis et malis tunc videri; sic : Cùm in formâ servi glorificatâ judicantem viderint boni et mali, tolletur impius, ut non videat claritatem Dei quâ Deus est; quam soli mundo corde videbunt, quod erit eis vita æterna. Forma ergo humana in Christo glorificata videbitur à cunctis; unde et Christus dicitur judicaturus, quia filius hominis est. Ita enim legitur in Evangelio Joannis, c. 5 : *Et potestatem dedit ei judicium facere; quia filius hominis est.* Non quòd ipse ex virtute hominis sit judicaturus, vel quòd ipse solus sine Patre et Spiritu sancto judicium sit facturus, sed quia ipse solus in formâ servi judicans, bonis et malis videbitur. Cùm ergo Pater non judicat quemquam sed omnem potestatem dedit Filio, non ita est intelligendum, quasi Filius solus judicet, et non Pater, sed quia forma Filii humana cunctis in judicio apparebit, non in formâ infirmâ, sed gloriosâ. Judicabit autem ex virtute divinitatis, non sine Patre et Spiritu sancto; et apparebit terribilis impiis, et mitis justis. Erit enim terror malis, et lumen justis.

Quare secundùm formam servi dicitur Christus suscitaturus corpora.

3. Et sicut dicitur Christus secundùm formam servi judicaturus, propter causam præmissam, ita etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum, secundùm humanitatem, cùm tamen virtute divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis. Sed hâc ratione illud dicitur, quia in humanitate suscepit quod est causa nostræ resurrectionis, id est, passionem et resurrectionem. Ideò ei ascribitur secundùm hominem suscitatio mortuorum. Unde Augustinus : Per Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio. Per Verbum factum in carne filium hominis, fit corporum resurrectio. Item : Judicat et suscitat corpora non Pater, sed Filius secundùm dispensationem humanitatis, in quâ minor Patre est Christus. In eo quòd est Filius Dei, est vita quæ vivificat animas : in eo quòd est filius hominis, judex. Ecce secundùm formam humanitatis dicitur suscitaturus corpora, et judicaturus. Judicaturus autem, quia illa forma cunctis in judicio apparebit; et suscitaturus, quia in eâdem formâ meritum et causam resurrectionis nostræ suscepit; et quia secundùm eamdem formam vocem dabit, quâ mortui de monumentis resurgent et procedent. Secundùm quòd Deus est, vivificat animas, et non Pater tantùm; quia non tantùm Pater vita est, sed et Filius cum eo, et Spiritus sanctus eadem vita est, quæ pertinet ad animam, non ad corpus. Corpus enim non sentit vitam sapientiæ, sed anima quæ illuminatur à lumine æterno. Licèt ergo Christus potentiâ divinitatis vivificet animas, et suscitet corpora, et judicet, non otiosè tamen et præter rationem ei secundùm formam Dei tribuitur vivificatio animarum, et secundùm formam servi judicium et resuscitatio corporum.

De loco judicii.

4. Putant quidam Dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio, eo quòd ipse per Joelem prophetam sic loquitur, c. 2 : *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis.* In cujus capituli expositione ita reperi : Hoc quidam pueriliter intelligunt, quòd in valle quæ est in latere montis Oliveti descensurus sit Dominus ad judicium, quod frivolum est, quia non in terrâ, sed in spatio hujus aeris sedebit contra locum montis Oliveti, ex quo ascendit. Et sicut Joannes Chrysostomus dicit : Angeli deferent ante eum signum crucis; unde in Evangelio Veritas dicit, Matth. 21 : *Et tunc apparebit signum Filii hominis*, etc. Josaphat autem interpretatur judicium Domini. In vallem ergo Josaphat, id est, ju-

dicii Domini, congregabuntur omnes impii. Justi verò non descendent in vallem judicii, id est, damnationem, sed in nubibus elevabuntur obviàm Christo.

De qualitate luminarium, et temporis, post judicium.

5. Veniente autem ad judicium Domino in fortitudine et potestate magnâ, sol et luna dicuntur obscurari, non sui luminis privatione, sed superveniente majoris luminis claritate. Virtutes quoque cœlorum, id est, angeli, dicuntur moveri, non metu damnationis, vel aliquâ perturbatione pavoris, sed quâdam admiratione eorum quæ viderint. Unde Job, c. 16 : *Columnæ cœli pavent ad adventum ejus.* Ante diem verò judicii sol et luna eclipsim patientur, sicut Joel testatur dicens, c. 2 : *Sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequàm veniat dies Domini magnus et horribilis.* Magnus verò dicitur, propter magna quæ ibi fient. Cùm autem factum fuerit cœlum novum, et terra nova, tunc erit lux lunæ sicut lux solis, testante Isaiâ, c. 30 : *Et lux solis septempliciter*, id est, sicut lux septem dierum ; quia quantùm luxit sol in primâ conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantùm lucebit post judicium. Minorata enim fuit lux solis et lunæ, aliorumque siderum, per peccatum primi hominis ; sed tunc recipiet sol mercedem sui laboris, quia septempliciter lucebit ; et tunc non erit vicissitudo diei et noctis, sed tantùm dies. Unde Zacharias, c. 14 : *Et erit dies una quæ nota est Domino, non dies neque nox ; et in tempore vesperæ erit lux*, quia tunc non erit varietas diei et noctis quæ modò est, sed continua dies et lux. Isaias tamen videtur dicere quòd tunc non luceat sol vel luna, loquens congregationi sanctorum : *Non erit ibi*, inquit, c. 60, *ampliùs sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te ; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam.* Sed his verbis non negat solem et lunam tunc lucere, sed significat his qui tunc erunt in æternâ beatitudine, nullum lucis usum præstare. Quia, ut ait Hieron., lib. 10, super eumdem locum, cœli et terræ, solis atque lunæ nobis cessabit officium, et erit ipse Dominus lumen suis in perpetuum. Potest etiam intelligi illud Isaiæ eâ ratione dictum, quia sol et luna tunc non habebunt ortum et occasum sicut nunc. Unde Isidor., illud Isaiæ quasi exponens, ait, 1, c. 5 : Post judicium sol laboris sui mercedem suscipiet. Unde Propheta : *Lucebit septempliciter*, et non veniet ad occasum nec sol nec luna, sed in ordine quo creati sunt stabunt, ne impii in tormentis sub terrâ positi fruantur luce eorum. Unde Abacuc, c. 3 : *Sol et luna steterunt in ordine suo.* Ecce apertè dicit solem et lunam tunc lucere, sed stabiliter permanere ; ubi etiam significat infernum esse sub terrâ. Si verò quæritur quis usus lucis solis et lunæ tunc, fateor me ignorare, quia in Scripturis non memini me legisse.

DISTINCTIO XLIX.

DE DIFFERENTIA MANSIONUM IN CŒLO ET IN INFERNO.

1. Post resurrectionem verò facto universo impletoque judicio, suos fines habebunt civitates duæ : una Christi, alia diaboli ; una bonorum, altera malorum, utraque tamen angelorum et hominum. Istis voluntas, illis facultas non poterit esse peccandi, vel ulla conditio moriendi. Istis in æternâ vitâ feliciter viventibus, illis infeliciter in æternâ morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utrique sine fine. Sed in beatitudine isti, alius alio præstabiliùs ; in miseriâ verò illi, alius alio tolerabiliùs permanebunt (Aug., in Enchirid., c. 111). Ex his apparet quòd sicut boni differenter glorificabuntur, alii magis, alii minùs, ita et mali differenter in inferno punientur. Sicut enim in domo Patris, id est, in regno cœlorum mansiones multæ sunt, id est, præmiorum differentiæ ; ita et in gehennâ diversæ sunt mansiones, id est, suppliciorum differentiæ. Omnes tamen æternam pœnam patientur, sicut omnes electi eumdem habebunt denarium, quem paterfamiliâs dedit omnibus qui operati sunt in vineâ. Nomine denarii aliquid omnibus electis commune intelligitur, scilicet, vita æterna, Deus ipse quo omnes fruentur, sed impariter. Nam sicut erit differens clarificatio corporum, ita differens gloria erit animarum. *Stella enim à stellâ*, id est, electus ab electo, *differt in claritate*, mentis et corporis. Alii enim aliis viciniùs clariùsque Dei speciem contemplabuntur ; et ipsa contemplandi differentia diversitas mansionum vocatur. Domus ergo est una, id est, denarius est unus ; sed diversitas est ibi mansionum, id est, differentia claritatis ; quia unum est et summum bonum beatitudo et vita omnium, id est, Deus ipse. Hoc bono omnes electi perfruentur, sed alii aliis pleniùs. Perfruentur autem videndo per speciem, non per speculum in ænigmate. Habere ergo vitam, est videre vitam, id est, cognoscere Deum in specie. Unde Veritas ait in Evangelio, Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum esse unum et solum verum Deum ;* hoc est habere vitam, id est : Cognoscere te non est ipsa cognitio quæ tu es, sed per cognitionem habere bonum quod tu es, id est, vita.

Si omnes homines volunt esse beati.

2. Solet etiam quæri de beatitudine, utrùm eam omnes velint, et sciant quæ sit vera beatitudo. De hoc August. in lib. 13 de Trin., cap. 4, ita disserit : Mirum est cùm capessendæ retinendæque beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsâ beatitudine rursùs diversitas voluntatum ; non quòd eam aliquis nolit, sed quòd non omnes eam nôrint. Si enim eam omnes noscerent, non ab aliis putaretur esse in virtute animi, ab aliis in voluptate corporis, ab aliis atque aliis alibi atque alibi. Quomodò ergo omnes amant quod non omnes sciunt ? Quis potest amare quod nescit, sicut supra disputavi ? Cur ergo beatitudo amatur ab omnibus, nec tamen scitur ab omnibus ? An fortè sciunt omnes quæ ipsa sit, sed non omnes sciunt ubi sit, et inde contentio est ? An fortè falsum est quod pro vero posuimus, beatè vivere omnes homines velle ? Si enim beatè vivere est, verbi gratiâ, secundùm animi virtutem vivere, quomodò beatè vivere vult, qui hoc non vult ? Nonne veriùs diximus : Homo ille non vult beatè vivere, quia non vult secundùm virtutem vivere, quod solum est beatè vivere ? Non ergo omnes beatè vivere volunt, imò pauci hoc volunt, si non est beatè vivere, nisi secundùm virtutem animi vivere, quod multi nolunt. Itane falsum erit, unde nec ipse Cicero dubitavit ? Ait enim in Hortensio : Beati certè omnes esse volumus. Absit ut hoc falsum esse dicamus. Quid ergo ? An dicendum est, etiamsi nihil aliud sit beatè vivere quàm secundùm virtutem animi vivere, tamen et qui hoc non vult, beatè vivere vult ? Nimis quidem hoc videtur absurdum. Tale enim est ac si dicamus : Qui non vult beatè vivere, vult beatè vivere. Istam repugnantiam quis audiat ? quis ferat ? et tamen ad hanc contrudit necessitas, si et omnes beatè vivere velle verum est, et non omnes volunt sic vivere quomodò solùm vivitur beatè. An illud ab his angustiis poterit nos eruere, si dicamus nihil esse beatè vivere, nisi vivere secundùm delectationem suam ; et ideò falsum non esse quòd omnes beatè vivere velint, quia omnes ita volunt ut quemque delectat ? Sed id quidem falsum est. Velle enim quod non deceat, est esse miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quàm adipisci velle quod non oporteat. Quis ita cæcus sit, ut dicat aliquem ideò beatum, quia vivit ut vult ? cùm profectò etsi miser esset, minùs tamen esset, si nihil eorum quæ perperàm voluisset, habere potuisset. Malâ enim voluntate sed solâ miser quisque efficitur ; sed miserior, cùm desiderium malæ voluntatis impletur. Quapropter, quoniam verum est quòd omnes homines esse beati velint, idque ardentissimo amore appetant, et propter hoc cætera quæcumque appetant ; nec quisquam potest amare quod omninò quid vel quale sit nescit, nec potest nescire quid sit, quod se velle scit, sequitur ut omnes beatam vitam sciant. Omnes autem beati habent quod volunt, quamvis non omnes qui habent quod volunt continuò sint beati. Continuò autem miseri sunt, qui vel non habent quod volunt,

vel id habent quod non rectè volunt. Beatus ergo non est nisi qui et habet omnia quæ vult, et nihil vult malè. Ille quippe beatè vivit, qui vivit ut vult, nec malè aliquid vult. Cùm ergo ex his duobus constet beata vita, licèt in malis sit aliquis bonus, non tamen nisi finitis omnibus malis est beatus. Cùm ergo ex hâc vitâ, qui in his miseriis fidelis et bonus est, venerit ad beatam vitam, tunc erit verè quod nunc nullo modo esse potest, ut sic homo vivat quomodò vult. Non enim ibi volet malè vivere, aut volet aliquid quod deerit, aut deerit aliquid quod voluerit. Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit. Et omne quod ibi erit, bonum erit, et summus Deus summum bonum erit : et quod est omninò beatissimum, ita semper fore certum erit. Beatos autem esse se velle, omnium hominum est. Beatos se esse velle, omnes in corde suo vident, nec tamen omnium est fides, quâ ad beatitudinem pervenitur. (Ibid., c. 3 et 7.)

Si quid de Deo cognoscit aliquis, quod ibi non intelligant omnes.

3. Solet etiam quæri utrùm aliquid de Deo cognoscat aliquis magis meritus, ut Petrus, quod non cognoscat aliquis minùs meritus, ut Linus. Pluribus videtur quòd omnia de Deo ad beatitudinem spectantia omnes communiter electi cognoscant, sed differenter. Nihil enim in Deo noscibile majus dignìusque videtur, quàm eum intelligere trinum et unum. Hoc autem omnes tunc per speciem cognoscent. Unde sequitur ut non sit aliquid beatitudini pertinens incognitum alicui beatorum. Omnes ergo cuncta illa videbunt, quorum cognitio servit beatitudini ; sed in modo videndi different. Alius enim alio magis, alius alio minùs fulgebit.

De paritate gaudii.

4. Solet etiam quæri an in gaudio dispares sint, sicut in claritate cognitionis differunt. De hoc August. ait, in lib. de Civ. Dei : Multæ mansiones in unâ domo erunt, scilicet, variæ præmiorum dignitates : sed ubi Deus erit omnia in omnibus, erit etiam in dispari claritate par gaudium ; ut quod habebunt singuli, commune sit omnibus, quia etiam gloria capitis omnium erit per vinculum charitatis. Ex his datur intelligi quòd par gaudium omnes habebunt, etsi disparem cognitionis claritatem, quia per charitatem quæ in singulis erit perfecta, tantùm quisque gaudebit de bono alterius, quantùm gauderet si in seipso haberet. Sed si par erit cunctorum gaudium, videtur quòd par sit omnium beatitudo ; quod constat omninò non esse. Ad quod dici potest quòd beatitudo par esset si ita esset par gaudium, ut etiam par esset cognitio : sed quia hoc non erit, non faciet paritas gaudii paritatem beatitudinis. Potest etiam sic accipi par gaudium, ut non referatur paritas ad intensionem affectionis gaudentium, sed ad universitatem rerum de quibus lætabitur ; quia de omni re unde gaudebit unus, gaudebunt omnes. (In lib. de Virg., c. 26.)

Si major sit beatitudo sanctorum post judicium.

5. Post hoc quæri solet si beatitudo sanctorum major sit futura post judicium quàm interim. Sine omni scrupulo credendum est eos habituros majorem gloriam post judicium quàm ante ; quia et majus erit gaudium eorum, ut supra testatus est August., super Osee 6, et amplior erit eorum cognitio. Unde Hieron., super Gen., ad lib. 12, cap. 35 : Peracto judicio, ampliorem gloriam suæ claritatis Deus demonstrabit electis. Si quem movet quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si eis potest sine corporibus summa beatitudo præberi, difficilis quæstio est, nec potest à nobis perfectè definiri. Sed tamen dubium non est, et raptam à carnis sensibus hominis mentem, et post mortem ipsâ carne depositâ non sic videre posse incommutabilem substantiam, id est, Deum, sicut sancti angeli vident, sive aliâ latentiori causâ, sive ideò, quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodammodò, nec totâ intentione pergat in illud summum cœlum, donec ille appetitus conquiescat. Porrò si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut hæc caro quæ corrumpitur, multò magis avertitur mens ab illâ visione summi cœli. Proinde cùm hoc corpus jam non animale, sed spirituale receperit æquata angelis, habebit perfectum naturæ suæ modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriæ, quod fuit sarcinæ.

DISTINCTIO L.

SI MALI IN INFERNO PECCABUNT.

1. Hìc oritur quæstio ex præmissis ducens originem. Supra enim August., Ench. c. 111, loquens de malis in inferno damnatis, et bonis in cœlo glorificatis, dixit quòd nec bonis voluntas, nec malis facultas esse peccandi poterit. Et de bonis quidem constat, sed de malis à quibus voluntatem malam non removet, quæritur quomodò sit verum eos non posse peccare ; imò, quomodò verum sit eos non peccare, cùm malam habeant voluntatem. Quidam autumant illam voluntatem non esse peccatum, sed supplicium tantùm. Alii verò peccatum esse fatentur, sed per illud eos non mereri aliquam pœnam, quia non est ibi locus merendi. Illud ergo peccatum dicunt non esse meritum supplicii, sed supplicium mali meriti, quod in hâc vitâ præcessit. De hoc autem Augustinus ita dicit, in lib. de Fide ad Petrum, c. 3, 26 : Tempus acquirendi vitam æternam in hâc tantùm vitâ Deus hominibus dedit, ubi voluit etiam pœnitentiam esse fructuosam. Ideò hìc pœnitentia fructuosa est, quia potest hìc homo depositâ nequitiâ benè vivere, et mutatâ voluntate merita simul operaque mutare, et ea gerere quæ Deo placeant. Quod qui in hâc vitâ non fecerit, habebit quidem pœnitentiam in futuro seculo de malis suis, sed indulgentiam in conspectu Domini non inveniet ; quia etsi erit stimulus pœnitudinis, tamen nulla erit ibi correctio voluntatis. A talibus enim ita culpabitur iniquitas sua, ut nullatenùs ab eis possit vel diligi, vel desiderari justitia. Voluntas enim eorum talis erit, ut habeat semper in se malignitatis suæ supplicium, nunquàm tamen recipere possit bonitatis affectum. Quia sicut illi qui cum Christo regnabunt, nullas in se malæ voluntatis reliquias habebunt, ita illi qui erunt in supplicio æterni ignis cum diabolo et angelis ejus deputati, sicut nullam habebunt ulteriùs requiem, sic bonam nullatenùs poterunt habere voluntatem. Et sicut cohæredibus Christi dabitur perfectio gratiæ ad æternam gloriam, ita consortibus diaboli cumulabit ipsa malignitas pœnam, quando exterioribus deputati tenebris, nullo illustrabuntur interiori lumine veritatis (Ench., c. 111). Ex his apparet reprobos in inferno pœnitentiam sic gesturos, ut per eam pravam voluntatem non deserant ; et illa maligna voluntas erit eis ad cumulum pœnæ, per quam tamen non merebuntur, quia nullus meretur nisi in hâc vitâ.

Quare dicuntur tenebræ exteriores.

2. Hìc quæri potest quare illæ tenebræ quibus involventur mali in gehennâ, dicuntur tenebræ exteriores. Quia tunc mali penitùs extra lucem corporalem et spiritualem, scilicet, Deum, erunt. Nunc enim etsi patiantur tenebras in cæcitate mentis, non tamen penitùs extra lucem Dei sunt, nec corporali luce privantur. De hoc August. sic ait, super psalm. 6 : Ira Dei et in judicio erit, et hìc est in cæcitate mentis, cùm dantur mali in reprobum sensum. Ibi exteriores tenebræ erunt, quia tunc peccatores penitùs erunt extra Deum. Quid est enim penitùs esse extra Deum, nisi esse in summâ cæcitate, siquidem habitat Deus lucem inaccessibilem ? Hæ autem tenebræ hìc jam incipiunt in peccante, cùm ab interiori Dei luce secluditur, sed non penitùs dùm in hâc vitâ est. Ecce quare ibi peccator dicitur pati exteriores tenebras, et non hìc, quia ibi secludetur penitùs à luce Dei, quod non hìc. Sed quomodò intelligenda est illa seclusio ? An quia non videbunt Deum per speciem ? sed nec aliquis videt hìc

Deum per speciem. An per dissimilitudinem quam facit peccatum inter Deum et hominem? sed et hìc multi per gravia peccata elongantur à Deo. An quia Deum odiunt, ita ut velint Deum non esse? sed et hìc multi Deum oderunt; de quibus scriptum est, psal. 73 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*. Quæ est ergo illa elongatio? Sanè exteriores tenebræ intelligi possunt, quædam malignitas odii et voluntatis, quæ tunc excrescet in mentibus reproborum, et quædam oblivio Dei, quia tormentorum interiorum et exteriorum doloribus adeò afficientur et turbabuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo vix, vel rarò, vel nunquàm mentem revocent. Ut qui nimio premuntur pondere, adeò stupescunt et turbantur, ut interim in aliam cogitationem non se extendant; sed illùc tendit impetus cogitationis, ubi sentitur vis doloris. Sed in hâc vitâ nullus adeò malus est, ut penitùs secludatur à cogitatione Dei, quia nec perdit appetitum beatitudinis, et quemdam boni amorem quem naturaliter habet rationalis creatura. Illas autem exteriores et profundissimas tenebras reprobos perpessuros post judicium dicit Aug., opponens de illo divite qui in inferno positus, elevans oculos, vidit Abraham, et in sinu ejus Lazarum, cujus comparatione coactus est confiteri mala sua, usque adeò ut fratres roget ab his præmoneri; quod ante judicium factum legitur. Sed post judicium in profundioribus tenebris erunt impii, ubi nullam Dei lucem videbunt cui confiteantur.

De animabus damnatorum, si quam habent notitiam eorum quæ hìc fiunt.

3. Præterea quæri solet si reproborum animæ quæ nunc in inferno cruciantur, notitiam habeant eorum quæ circa suos in hâc vitâ geruntur, et si aliquo modo doleant super infortuniis suorum charorum. Hanc quæstionem August. commemorat, super psal. 108, ex parte eam explicans, ex parte verò insolutam relinquens, ait enim : Quæret aliquis an ullus dolor tangat mortuos de his quæ in suis post mortem contingunt, vel quomodò ea quæ circa nos aguntur noverint spiritus defunctorum. Cui respondeo magnam esse quæstionem, nec in præsenti disserendam. Verùmtamen breviter dici potest quòd est cura mortuis de suis charis, ut de divite legitur, qui dùm tormenta apud inferos pateretur, levavit oculos ad Abraham, et inter alia dixit, Luc. 16 : *Habeo enim quinque fratres; mitte aliquem ex mortuis, ut testetur illis ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Habent enim mortui curam de vivis, quos sciunt vivere, quia nec in locis pœnarum vident eos, ubi dives sine fratribus erat; nec in requie beatorum, ubi Lazarum et Abraham, quamvis longè, agnoscebat. Non tamen ideò consequens est eos scire quæ circa charos suos aguntur hìc, vel læta, vel tristia.

Quomodò accipienda sunt quæ de Lazaro et divite leguntur.

4. Si quis autem quærat quomodò intelligatur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum dicentis, super Gen., ad lib. 8, cap. 5 : Si quis putat animas corpore exutas locis corporalibus contineri, cùm sint sine corpore, non deerunt qui faveant, et divitem sitientem in loco corporali fuisse contendant, ipsamque animam corpoream præparâsse linguam, et stillam de Lazari digito cupîsse. Sed melius est dubitare de occultis, quàm litigare de incertis. Divitem in supplicio, pauperem in refrigerio esse non dubito. Sed quomodò intelligatur divitis lingua, digitus Lazari, flamma inferni, sinus Abrahæ, et hujusmodi, vix à mansuetis et contentiosis nunquàm invenitur.

Si se vident boni et mali.

5. Solet etiam quæri utrùm vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloriâ. Sicut sancti tradunt, et boni malos, et mali bonos vident usque ad judicium. Post judicium verò boni videbunt malos, sed non mali bonos. Unde Greg., super illud : *Factum est autem*, homil. 40 : Infideles in imo positi ante diem judicii fideles super se in requie attendunt, quorum gaudia post contemplari non possunt.

De chaos inter bonos et malos.

6. Sed cùm sancti malos in tormentis videant, nonne aliquâ compassione erga eos moventur? nonne eos de tormentis liberari cupiunt? Recole illud evangelicum quod Abraham diviti respondit, Luc. 16 : *Inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos non possint, neque inde hùc transmeare.* Quid est illud chaos inter bonos et malos, nisi hinc justitia, inde iniquitas, quæ nullatenùs sociari valent? Adeò enim sancti Dei justitiæ addicti sunt, ut nullâ compassione ad reprobos transire valeant, nulla pro eis inter sanctos fiat intercessio. Quomodò ergo inde volunt aliqui transire ad illos, sed non possunt? Quia si Dei justitia admitteret, non fieret eis molesta liberatio eorum. Vel ita dicuntur velle et non posse, non quia velint et non possint, sed quia etsi vellent, non possent eos juvare. De hoc ita Gregor. ait, super Lucam : Sicut reprobi à pœnis ad gloriam sanctorum transire volunt, et non possunt, et ita justi per misericordiam mente ire volunt ad positos in tormentis, ut eos liberent, sed non possunt; quia justorum animæ etsi in naturæ suæ bonitate misericordiam habent, jam nunc auctoris sui justitiæ conjunctæ tantâ rectitudine constringuntur, ut nullâ ad reprobos compassione moveantur.

Quòd visa impiorum pœna non minuit beatorum gloriam.

7. Postremò quæritur an pœna reproborum visa decoloret gloriam beatorum, an eorum beatitudini proficiat. De hoc ita Greg. ait, super Luc. 16, hom. 40 : Apud animum justorum non offuscat beatitudinem aspecta pœna reproborum, quia ubi jam compassio miseriæ non erit, minuere beatorum lætitiam non valebit. Et licèt justis sua gaudia sufficiant, ad majorem tamen gloriam vident pœnas malorum, quas per gratiam evaserunt, quia qui Dei claritatem vident, nil in creaturâ agitur quod videre non possint. Non est autem mirandum si sancti jam immortales reprobos videant mentis intelligentiâ, cùm prophetæ mortales adhuc videre hæc omnia meruerunt. Egredientur ergo electi, non loco, sed intelligentiâ vel visione manifestâ, ad videndum impiorum cruciatus; quod videntes non dolore afficientur, sed lætitiâ satiabuntur, agentes gratias de suâ liberatione, visâ impiorum ineffabili calamitate (Hier., lib. 8, c. 66, super Isaiam). Unde Isaias impiorum tormenta describens, et ex eorum visione lætitiam bonorum exprimens, ait c. ult. : *Egredientur*, electi scilicet, *et videbunt cadavera virorum, qui prævaricati sunt in me. Vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur, et erunt usque ad satietatem visionis omni carni*, id est, electis. *Lætabitur enim justus, cùm viderit vindictam*, psal. 57.

Hæc de pedibus sedentis super solium excelsum, quos seraphin duabus alis velabant, scriptori, etsi non auditori, commemorâsse sufficiat; qui à facie exorsus sedentis per media ad pedes usque viâ duce pervenit.

ARTICULI

IN QUIBUS MAGISTER SENTENTIARUM NON TENETUR COMMUNITER AB OMNIBUS.

IN PRIMO LIBRO.

Primò, quòd charitas quâ diligimus Deum et proximum est Spiritus sanctus, *Dist. XVII, cap. II*, vel quòd charitas quæ est amor Dei et proximi non est aliquid creatum.

Secundò, quòd nomina numeralia dicta de Deo di-

cuntur solùm relativè. *Dist. XXIV, cap.* Et si diligenter. Vel hæc nomina numeralia trinus et Trinitas non dicunt positionem sed privationem tantùm.

Tertiò, quòd simile et æquale similiter dicuntur de Deo privativè. *Dist. XXI, cap.* Et hoc idem.

Quartò, quòd Deus semper potest quidquid aliquando potuit, et vult quicquid voluit, et scit quicquid scivit. *Dist. XLIV, cap.* Præterea quæri solet.

IN SECUNDO LIBRO.

Primò, quòd angeli non meruerunt beatitudinem per gratiam sibi datam; sed quòd præmium præcessit meritum et postea meruerunt per obsequia fidelibus exhibita. *Dist. V, cap.* Hìc quæri solet. Vel quòd angelis præmium præcessit, et meritum respectu præmii substantialis habet subsequi.

Secundò, quòd angeli in merito respectu essentialis præmii et in ipso præmio proficiunt usque ad judicium. *Dist. XI, cap.* Præterea illud.

Tertiò, quòd charitas est Spiritus sanctus, scilicet illa quæ animæ qualitates informat atque sanctificat. *Dist. XXVII, cap.* Cùm igitur.

Quartò, quòd in veritate humanæ naturæ nihil transit extrinsecum, sed quod ab Adam descendit per propagationem auctum et multiplicatum resurget in judicio. *Dist. XXX, cap. penult.*

Quibus respondetur vel quòd nihil de cibis transit in veritatem humanæ naturæ nec per generationem nec per nutritionem.

IN TERTIO LIBRO.

Primò, quòd anima à corpore exuta sit persona. *Dist. II, cap.* Hìc opponitur à quibusdam.

Secundò, quòd Christus convenienter mortuus et non mortuus dicitur, passus et non passus. *Dist. XXI, cap. ult.*

Tertiò, quòd Christus in triduo mortuus fuit homo. *Dist. XXII, cap. 1.*

IN QUARTO LIBRO.

Primò, quòd sacramenta legalia non justificabant etiamsi cum fide et devotione fierent. *Dist. I, cap.* Non igitur.

Secundò, quòd homo sine medio videbat Deum ante peccatum. *Eàdem dist., cap.* Triplici.

Tertiò, quòd circumcisio non conferebat gratiam ad benè operandum, nec virtutes ad augmentum; sed solùm ad peccata dimittenda valebat. *Eàdem dist., cap.* Duo igitur.

Quartò, quòd parvuli ante octavum diem morientes incircumcisi peribant, et quòd causâ necessitatis poterant ante circumcidi. *Eàdem dist., cap.* Si verò.

Quintò, quòd quædam sacramenta novæ legis instituta sunt in remedium tantùm, ut matrimonium. *Dist. II, cap. I* Jam ad sacramenta

Sextò, quòd baptizati baptismo Joannis non ponentes spem in illo, non erant baptizandi Baptismo Christi. *Dist. II, cap. ult.* Hìc considerandum. Vel aliter: Baptismus Joannis cum impositione manuum æquipollebat Baptismo Christi; ita quòd baptizatus baptismo Joannis non erat baptizandus.

Septimò, quòd Deus potuit dare potentiam creaturæ creandi et interiùs abluendi, id est, peccata dimittendi. *Dist. V, cap. ult.* Hìc quæritur quæ sit. Vel sic quòd Deus poterat dare potestatem aliis baptizandi interiùs, et quòd creatura potuerit suscipere, et similiter quòd Deus potest potestatem creandi creaturæ communicare, et creare per creaturam tanquàm per ministrum. *Dist. V.*

Octavò, quòd schismatici degradati, præcisi ab Ecclesiâ hæretici, excommunicati, non habent potestatem consecrandi corpus Christi. *Dist. XIII, cap.* Illi verò.

Nonò, quòd brutum non sumit verum corpus Christi etsi videatur. *Dist. XIII, cap.* Illud etiam sanè.

Decimò, quòd scientia discernendi ut notat habitum scientiæ sit clavis. *Dist. XIX, cap. I.*

Undecimò, quòd episcopi simoniaci degradati non possunt conferre ordines. *Dist. XXV, cap.* De simoniacis.

Duodecimò, quòd secundus maritus alicujus mulieris incognitæ carnaliter à primo sit bigamus per cognitionem illius et prohibetur ab ordinibus. *Dist. XXVII, cap. ult.*

Decimò tertiò, quòd cognoscens sororem uxoris suæ non tenetur uxori petenti debitum reddere. *Dist. XXXIII, cap.* De his.

Decimò quartò, quòd ille qui uxore vivente duxit aliam in alienâ patriâ qui rediens ad conscientiam vult eam dimittere et non potest, si cogitur ab Ecclesiâ remanere et debitum reddere quia sibi non creditur: dicit Magister quòd incipit excusari per obedientiam et timorem, et tenetur reddere debitum si petatur. *Dist. XXXVIII, cap. ult.*

Decimò quintò, quòd peccata deleta non patefiant aliis in judicio. *Dist. LXIV, cap.* Hìc quæritur utrùm electis.

Prædictis erroribus sequentem adjungemus propositionem, quæ defuncto auctore ab Alexandro III papâ damnata est, nempe: *Christus, secundùm quòd est homo, non est aliquid;* quâ voce illud sanè significare intendebat inclytus auctor, scilicet quòd *Christus... non est aliquid* ABSOLUTUM, QUOD PERSONAM CONSTITUAT; mens verò ipsius verbis supra enuntiatis non sat clarè patefiebat.

D. THOMÆ AQUINATIS VITA.

THOMAS AQUINAS (Sanctus) in oppidulo Campaniæ Aquinii nomine dicto, in regno Neapolitano, natus est anno 1227, è nobili ortus familiâ. Quinquennem puerum pater ejus Landulphus ad Montem Cassinum misit, indeque Neapolim, ubi grammaticam philosophiamque edoctus est. Hic primùm emicuit inclyti juvenis ingenium, cùm FF. Prædicatorum ordinem in monasterio S. Dominici Neapolitano ingressus est anno 1243. Thomæ verò parentibus pio ejus consilio obsistentibus, eum, ut paternas molestias effugeret, Lutetiam miserunt ipsius superiores. Suscepto itaque itinere, cùm fortè ad fontem quiesceret, eum fratres rapuerunt, inclusumque in patris castello per unum et ampliùs annum captivum detinuêre. Tum nihil à cognatis intentatum, ut eum terrenis mundi illecebris irretirent, adeò ut quamdam lenocinio specieque insignem puellam in ejus cubiculum intromiserint. Hanc verò pius adolescens, spretis ejus blanditiis, arreptâque face ardente prosecutus est. Cùm ergo Thomam à priori consilio revocandi spes omnis evanuisset, apertâ cubiculi fenestrâ, eum aufugere permiserunt. Partum sibi tantæ virtutis virum gloriatus Prædicatorum generalis, cum secum Lutetiam, nec multò post Coloniam Agrippinam abduxit, ut Alberto Magno præceptore uteretur, qui sacram doctrinam, magnâ nominis laude tunc temporis ibi profitebatur. Hìc Thomas, cùm totus in contemplatione defixus esset, sodalium commercio parcè utebatur: quam ob causam illi juvenem mentis hebetudine laborantem existimantes, eum *mutum bovem* per jocum appellabant. Albertus autem, perspecto statim Aquinatis ingenio, illos increpans prædixisse

fertur, *hujusce boris mugitibus totum quà patet orbem aliquando circumsoniturum.*

Anno 1246, Lutetiam accersito Thomæ magistro ut Sententias explicaret, huic ille se comitem adjunxit, atque in Universitate Parisiensi duobus abhinc annis studuit, quo quidem tempore cùm theologicam lauream consecutus Albertus Coloniam reverteretur, rursùs eum secutus est Thomas, ac philosophiam Scripturasque divinas simul et Sententias edocuit, nec ullâ ex parte magistro suo impar omnibus apparuit; non tamen eo temporis puncto propter exorta in Universitate seculares inter et regulares dissidia doctoris gradum potuit assequi. Tum in Italiam redux, ad papam Ananiæ commorantem se contulit, quò eum uno jam anno præiverat Albertus unà cum D. Bonaventurâ. Tres itaque summi viri in id invicem collatis operis studioque incubuerunt, ut suum ordinem adversùs Guillelmum de Sancto Amore defenderent, ejusque libro de *Periculis posteriorum temporum* damnationis notam inurerent. Posthæc Lutetiam reversus Aquinas anno 1253, doctorque nominatus an. 1257, tum docendo tum concionando tantam sibi famam comparavit, ut Clemens papa XI Neapolitanæ urbis archiepiscopatum illi proposuerit. Hanc verò amplissimam dignitatem, tanti oneris imparem se causatus, doctor modestissimus recusavit.

Nec minori eum quàm pontifex Romanus existimatione prosecutus est D. Ludovicus, Galliæ rex, quippe qui celeberrimum hominem sæpiùs ad se accersivit. Noster verò Thomas, inter aulæ divitias et humanarum dignitatum fastigia, summâ semper humilitate usus, animum solitis studiis præoccupatum circumferebat. Hinc evenit ut quâdam die cùm fortè novorum Manichæorum argumentis capite referto, regiæ mensæ accumberet, totâque mentis acie intentus in hanc rem hæreret, servato sat diutino silentio, mensam subitò manu percutiens in hæc verba eruperit : *Ergo conclusum est adversùs Manichæos.* Tum qui ei assidebat Dominicanorum prior, loci in quo aderat virum admonuit, qui protinùs hancce mentis aberrationem sibi condonari Ludovicum supplex oravit. Rex verò, casum hujusmodi miratus, remque sibi gratam asserens, ab amanuensi regio jussit exarari argumentum, in quo ad probandum vis non exigua deprehensa est.

D. Thomas apud summos pontifices magno semper in pretio fuit, eumque Lugdunum accersivit Gregorius X, concilium hùc convocare intendens, anno nempe 1274. Jam ante sedem fixerat Neapoli, quò missus anno 1272 fuerat, post habitum Florentiæ totius ordinis generale capitulum, ad quod litteras deprecatorias deferri jussit Universitas Parisiensis, enixè rogans ut ad se doctorem eximium remitteret. At Carolus, D. Ludovici frater, et Siciliæ rex, cæteris omnibus prævaluit, obtinuitque ut sacram scientiam profiteretur Thomas in urbe suâ principe, cujus archiepiscopatum olim præ innatâ animi modestiâ recusaverat, eumque unciâ aureâ pro annuâ pensione donavit. Inclytus verò doctor Neapolitanæ civitati se subduxit, ut Lugdunum, juxta summi pontificis mandatum, pergeret; at morbo in Campaniâ correptus est, cùmque nullum S. Dominici monasterium in propinquo occurreret, in celeberrimâ Fossæ Novæ abbatiâ ordinis Cisterciensis in Terracinæ diœcesi pedem figere coactus est. Ibi animam Deo efflavit die 7 martii an. 1274, octo tantùm et quadraginta annos natus, brevissimo quidem vitæ cursu peracto, si ad ejus operum multitudinem et excellentiam respiciatur. Hunc sanctorum in numerum ascripsit Joannes XXII anno 1313.

Omnes inter ævi sui scholasticos auctores qui caliginosis hisce mediæ ætatis temporibus scripserunt, primum certè locum, tum ob ratiocinii soliditatem, tum ob judicii rectitudinem necnon styli munditiam obtinet Thomas, quem jure sanè merito ipsius coætanei *Scholæ Angelum, Doctorem Angelicum ac theologorum Aquilam* appellaverunt. Scilicet in ejus operibus summa se prodit ingenii altitudo, singularis quoque judicandi vis, necnon mira sermonis concinnitas. Sive enim divinas fidei veritates astruat, sive adversariorum placita refellat, ejus verbis addendum aliquid aut detrahendum nunquàm aut rarò reperias. Quòd si addas eum in tempore quo rude informeque scientiæ solum culturâ ferè omni carebat vitam exegisse, hinc procul dubio concludas virum ingenio plus quàm humano polluisse, ac divino permissu cœlitùs immissum ut scholæ tenebras præclarâ luce discuteret. Tanta in eo erat dicendi facilitas, ut verba ejus variis de rebus eodem tempore disserentis exciperent scriptoque consignarent tres simul aut quatuor etiam amanuenses.

Omnia D. Thomæ opera typis sæpiùs recusa sunt. Commendatur potissimùm Romana editio anni 1570, 17 vol. in-fol. At quædam in eâ extant ab illo non exarata, quædam verò omissa, quæ seorsùm impressa passim reperiuntur. Duæ sunt insuper ejus operum editiones aliæ : prior Antuerpiensis, duodecim complectens volumina; Parisiensis altera, 19 vol., accurante P. Nicolaï elaborata. Sub ementito Thomæ nomine prodiit opus inscriptum : *Secreta alchymiæ magnalia*, Colon. Agripp., 1579, in-4°, tanto certè auctore nec digna lucubratio, nec ab ipso exarata. Illi præterea tribuuntur *Commentaria in Genesim* et *in libros Machabæorum*, quæ D. Antoninus ab Angelico Doctore conscripta firmissimè negat. Cætera inter opera quæ sub Aquinatis nomine, nullo contradicente, circumferuntur, eminet ejus *Summa*, quæ omnium applausu existimationeque primùm excepta, ad hanc usque nostram ætatem omnium ore prædicatur, omnium usu commendatur, omnium teritur manu (1).

In *Opusculis* quæ circa morales quæstiones exaravit Thomas, eadem elucet mentis perspicacitas, necnon christiana sanctissimi viri prudentia. Nec suî se disparem præstitit in *Commentariis in Psalmos, in Epistolas D. Pauli ad Romanos, ad Hebræos, et primam ad Corinthios;*

(1) Quid de stupendo hoc D. Thomæ opere sentiamus, supra, col. 9-10, pro datâ occasione prolixiùs enuntiavimus.

idemque dicendum de *Catenâ aureâ in Evangelia*. Quantùm ad *Commentaria in* cæteras *Pauli Epistolas, in Isaiam, Jeremiam, Matthæum et Joannem*, ex ejus tantùm doctrinâ illa excerpta sunt, et ab ipsius discipulis concinnata. Nec aliud asserendum de D. Thomæ *Sermonibus*, quos ipso concionante exceperunt scriptoque mandârunt auditores. Ejus de *sanctissimo Sacramento* Officium inter celebratissimas Breviarii Romani preces annumeratur. Mirantur omnes et ex intimis præcordiis modulantur ejus cantica, *Sacris solemniis, Verbum supernum, Pange, lingua*, ac præsertim hymnum verè angelicum, *Lauda, Sion*, in quibus tenerrimi pietatis sensus simul et castigatissimæ theologiæ vocabula nexu mirabili conjunguntur. Hìc singularis vocum exquisitissimarum delectus; hìc verba naturam nullo quasi conatu sequuntur; hìc carminum amœna quædam series, et ad numeros suavissimos accommodata structura; adeò ut jure merito sacra hæc cantica divini tanquàm ingenii fœtus habeantur, quibus immortalis ille vir cœlesti Numinis instinctu afflatus, sanctissimum christianæ religionis mysterium condignè celebravit. Ferunt Santolium poetam dixisse omnes à se versus elucubratos cum sequenti tantùm D. Thomæ strophe libenti se animo permutaturum :

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in præmium.

D. Thomæ Aquinatis Vita à P. Tournon conscripta est, ac Parisiis impressa anno 1737, in-4°.

SUMMÆ THEOLOGICÆ
PARS PRIMA.



Prologus.

Quia catholicæ veritatis doctor non solùm provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundùm illud Apostoli 1 ad Corinth. 3, 1 : *Tanquàm parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*), propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundùm quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ à diversis scripta sunt, plurimùm impediri; partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundùm ordinem disciplinæ, sed secundùm quod requirebat librorum expositio, vel secundùm quòd se præbebat occasio disputandi; partim quidem quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur, et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentiâ divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucidè prosequi, secundùm quod materia patietur.

QUÆSTIO PRIMA.

De sacra doctrina, qualis sit et ad quæ se extendat. — (*In decem articulos divisa.*)

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primò investigare de ipsâ sacrâ doctrinâ, qualis sit, et ad quæ se extendat.

Circa quæ quærenda sunt decem : 1° De necessitate hujus doctrinæ; 2° utrùm sit scientia; 3° utrùm sit una, vel plures; 4° utrùm sit speculativa, vel practica; 5° de comparatione ejus ad alias scientias; 6° utrùm sit sapientia; 7° quid sit subjectum ejus; 8° utrùm sit argumentativa; 9° utrùm uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus; 10° utrùm Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundùm plures sensus exponenda.

Articulus primus. — *Utrùm sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.*—(*2-2, quæst. 2, art. 3 et 4, et 1 prol. art. 2, et 1 contra Gent., cap. 4 et 6, et Ver. quæst. 14, art. 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundùm illud Eccli. 22 : *Altiora te ne quæsieris*. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, et etiam de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in 6 Metaph. (com. 11). Non fuit igitur necessarium præter phi-

losophicas (1) disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur 2 ad Timoth. 3, 16 : *Omnis scriptura divinitùs inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad justitiam.* Scriptura autem divinitùs inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundùm rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitùs inspiratam.

Respondeo dicendum quòd necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundùm revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humanâ investigantur. Primò quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundùm illud Isai. 64, 4 : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparâsti diligentibus* (2) *te.* Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quòd ei nota fierent quædam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humanâ investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divinâ; quia veritas de Deo per rationem investigata, à paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; à cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientiùs et certiùs proveniat, necessarium fuit quòd de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quòd, licèt ea quæ sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen à Deo revelata, suscipienda per fidem : unde et ibidem (Eccli. 3, 25) subditur : *Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in hujusmodi sacrâ doctrinâ consistit.

Ad secundum dicendum quòd diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus, et naturalis, puta quòd terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est, à materiâ abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundùm quòd sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundùm quòd cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt, secundùm genus, ab illâ theologiâ quæ pars philosophiæ ponitur.

(1) Ita edit. Rom. et Paris. Nicolai. Patav., *physicas*; sic etiam infra sæpiùs. — (2) Vulgata, *expectantibus*.

Articulus ii. — *Utrùm sacra doctrina sit scientia.* — (3, *dist.* 33, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 4, *et* 1 *Sentent.*, *prol. art.* 3, *quæst.* 2, *et Verit. quæst.* 14, *artic.* 9, *ad* 4, *et Boet. tract.* 1, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cùm non ab omnibus concedantur; *non* enim *omnium est fides,* ut dicitur 2 Thessal. 3, 2. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahæ, Isaac, et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Augustinus dicit 14 de Trin. (cap. 1, à med.) « Huic scientiæ attribuitur illud tantummodò quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. » Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam; ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quòd duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectûs, sicut arithmetica, geometria, et hujusmodi; quædam verò sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Undè sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi à Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ; et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd singularia traduntur in sacrâ doctrinâ, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Sriptura, seu doctrina.

Articulus iii. — *Utrùm sacra doctrina sit una scientia.* — (*Inf. art.* 4, *et* 1 *pr., art.* 2, 3 *et* 4, *c., et* 5, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit una scientia, quia secundùm Philosophum in 1 Posteriorum (tex. 43) : *Una scientia est quæ est unius generis subjecti.* Creator autem, et creatura, de quibus in sacrâ doctrinâ tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacrâ doctrinâ tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Hujusmodi autem ad diversas

scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est quòd sacra Scriptura de eâ loquitur sicut de unâ scientiâ; dicitur enim Sap. 10, 10 : *Dedit illi scientiam sanctorum.*

Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitûs consideranda secundùm objectum, non quidem materialiter, sed secundùm rationem formalem objecti; puta, homo, asinus, et lapis conveniunt in unâ formali ratione colorati, quod est objectum visûs. Quia igitur sacra Scriptura, seu doctrina (1), considerat aliqua secundùm quòd sunt divinitùs revelata, secundùm quod dictum est art. præc., omnia quæcumque sunt divinitùs revelabilia, communicant in unâ ratione formali objecti hujus scientiæ; et ideò comprehenduntur sub sacrâ doctrinâ sicut sub scientiâ unâ.

Ad primum ergo dicendum quòd sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundùm quòd referuntur ad Deum ut ad principium, vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet, inferiores potentias, vel habitus, diversificari circa illas materias quæ communiter cadunt sub unâ potentiâ, vel habitu superiori, quia superior potentia, vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione; sicut objectum sensûs communis est sensibile, quòd comprehendit sub se visibile et audibile; unde sensus communis, cùm sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub unâ ratione, in quantum scilicet sunt divinitùs revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una simplex omnium.

ARTICULUS IV. — *Utrùm sacra doctrina sit scientia practica.* — (*Inf. art.* 5, *c., et prolog., art.* 3, *quæst.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina sit scientia practica. *Finis* enim *practicæ est operatio*, secundùm Philosophum in 2 Metaphys. (text. 3). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundùm illud Jacob. 1, 22 : *Estote factores verbi, et non auditores tantùm.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum quòd sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.), una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde, licèt in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eâdem scientiâ se cognoscit, et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quàm practica, quia principaliùs agit de rebus divinis quàm de actibus humanis; de quibus agit, secundùm quòd per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in quâ æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. — *Utrùm sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.* — (1-2, *quæst.* 66, *art.* 5, *ad* 3, *et* 1 *prol. art.* 1, *et* 2 *cont.*, *c.* 4, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacrâ doctrinâ, cujus principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur istâ digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est à superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid à philosophicis disciplinis; dicit enim Hieron. in ep. 84 (quæ incipit *Sebesium nostrum*, declinando ad fin. illius) ad Magnum, oratorem urbis Romæ, quòd *doctores antiqui in tantùm philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis priùs admirari debeas, eruditionem seculi, an scientiam Scripturarum.* Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quòd aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus, Prover. 9, 3 : *Misit ancillas suas vocare ad arcem* (1).

Respondeo dicendum quòd cùm ista scientia, quantùm ad aliquid sit speculativa, et quantùm ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quàm practicas. Speculativarum enim scientiarum una alterâ dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantùm ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundùm certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundùm dignitatem verò materiæ, quia ista scientia est principaliter de his quæ suâ altitudine rationem transcendunt. Aliæ verò scientiæ considerant ea tantùm quæ rationi subduntur. Practicarum verò scientiarum illa dignior est, quæ ad ul-

(1) Ita codex Alcanitiensis, adnotante Thomâ Magdalenâ in Crisi Thomisticâ anno 1719 Cæsaraugustæ typis editâ. Al. deest *seu doctrina*.

(1) Vulgata : *Ut vocarent ad arcem.*

tiniorem finem ordinatur (1), sicut civilis militari. Nam bonum exercitûs ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundùm omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet id quod est certius secundùm naturam, esse quoad nos minùs certum propter debilitatem (2) intellectûs nostri, *qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculi noctuæ ad lumen solis,* sicut dicitur in 2 Metaphys. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectûs humani; et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quàm certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in 11 de Animal. (Lib. 1, de Partibus animalium, cap. 5, in princ.)

Ad secundum dicendum quòd hæc scientia accipere potest aliquid à philosophicis disciplinis, non quòd ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hâc scientiâ traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediatè à Deo per revelationem. Et ideò non accipit ab aliis scientiis tanquàm à superioribus, sed utitur eis tanquàm inferioribus, et ancillis; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectûs nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem, ex quâ procedunt aliæ scientiæ (3), cognoscuntur, faciliùs manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hâc scientiâ traduntur.

Articulus vi. — *Utrùm hæc doctrina sit sapientia.* — (*1 prol., artic.* 3, *quæst.* 3, *et* 2 *prol. princ., et* 1 *cont. cap.* 4, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ; quia *sapientis est ordinare*, et non ordinari; 1 Metaph. (cap. 11, in proœm.). Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum; unde et caput dicitur scientiarum, ut 6 Ethic. patet (cap. 7, paulò à princ.). Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur; sapientia autem per infusionem habetur; unde inter septem dona Spiritûs sancti connumeratur, ut patet Isa. 11. Ergo doctrina non est sapientia.

(1) Ita codex Alcan. Al.: *Quæ ad ulteriorem finem non ordinatur;* item : *Quæ ad altiorem finem ordinatur.*
(2) Al., *debilitate.*
(3) Al. deest *scientiæ.*

Sed contra est quod dicitur Deuter. 4, 6, in principio legis : *Hæc est* (1) *nostra sapientia, et intellectus coram populis.*

Respondeo dicendum quòd hæc doctrina maximè sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantùm, sed simpliciter. Cùm enim sapientis sit ordinare, et judicare; judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domûs, dicitur sapiens; et architecton, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides; unde dicitur 1 Cor. 3, 10 : *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Et rursùs in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem; unde dicitur Proverb. 10, 23 : *Sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maximè sapiens dicitur; unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum de Trinit. (Lib. 12, cap. 14, parùm à princ.) Sacra autem doctrina propriissimè determinat de Deo secundùm quòd est altissima causa; quia non solùm quantùm ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur Rom. 1, 19 : *Quod notum est Dei, manifestum est* (2) *illis;* sed etiam quantùm ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maximè dicitur sapientia.

Ad primum ergo dicendum quòd sacra doctrina non supponit sua principia ab aliquâ scientiâ humanâ, sed à scientiâ divinâ, à quâ, sicut à summâ sapientiâ, omnis nostra cognitio (3) ordinatur.

Ad secundum dicendum quòd aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt; vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliquâ aliâ scientiâ. Propria autem hujus scientiæ cognitio est quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideò non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solùm judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur 2 Corinth. 10, 4: *Consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversùs scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quòd cùm judicium ad sapientem pertineat, secundùm duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, rectè judicat de his quæ sunt secundùm virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur; unde et in 10 Ethic. (cap. 5, parùm ante fin. et lib. 3, cap. 4) dicitur, quòd *virtuosus est mensura et regula actuum humanorum.* Alio modo per modum

(1) Vulgata, *vestra.*
(2) Vulgata, *in illis.*
(3) Numquid *originatur?*

cognitionis, sicut aliquis instructus in scientiâ morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritûs sancti, secundùm illud 1 Cor. 2, 15 : *Spiritualis* homo *judicat omnia,* etc.; et Dionysius, cap. 12 de divin. Nom. (part. 1), dicit : *Hierotheus doctus est non solùm discens, sed et patiens divina.* Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundùm quòd per studium habetur, licèt ejus principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS VII. — *Utrùm Deus sit subjectum hujus scientiæ.* — (1 *prol. art.* 4, *et* 5 *Met. lect.* 6)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In quâlibet enim scientiâ oportet supponere de subjecto quid est, secundùm Philosophum in 1 Posteriorum (non procul à princ.); sed hæc scientia non supponit de Deo quid est; dicit enim Damascenus (lib. 3 de orthod. Fide cap. 24) : *In Deo quid est, dicere impossibile est.* Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliquâ scientiâ, comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ. Sed in sacrâ Scripturâ determinatur de multis aliis quàm de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed contra, illud est subjectum scientiæ de quo principaliter est sermo in scientiâ. Sed in hâc scientiâ principaliter fit sermo de Deo; dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

Respondeo dicendum quòd Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam, vel habitum. Propriè autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ, vel habitûs, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visûs. Omnia autem pertractantur in sacrâ doctrinâ sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium, et finem. Unde sequitur quòd Deus verè sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ, cùm tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam verò attendentes ad ea quæ in istâ scientiâ tractantur, et non ad rationem secundùm quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ : vel res, et signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in istâ scientiâ, sed secundùm ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hâc doctrinâ effectu ejus, vel naturæ, vel gratiæ, loco definitionis, ad ea quæ de Deo in hâc doctrinâ considerantur; sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causâ per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ.

Ad secundum dicendum quòd omnia alia quæ determinantur in sacrâ doctrinâ, comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm hæc doctrina sit argumentativa.* — (1 *prol. art.* 5, *et* 1 *cont., cap.* 3 *et* 8, *et Boet. Trin. quæst.* 3, *art.* 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius in lib. 1 de Fide cathol. (c. 5, non longè à fin.) : *Tolle argumenta ubi fides quæritur.* Sed in hâc doctrinâ præcipuè fides quæritur; undè dicitur Joan. 20, 31 : *Hæc scripta sunt ut credatis.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati; nam *locus ab auctoritate est infirmissimus* secundùm Boetium (ex comm. super Topica Cic., lib. 6, non procul à fin.). Si etiam ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia secundùm Gregorium (hom. 26 in Evang. in princ.) : *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1, 19 de episcopo *amplectente eum qui secundùm doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrinâ sanâ, et eos qui contradicunt, arguere.*

Respondeo dicendum quòd sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus, 1 ad Cor. 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quòd inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema verò inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cùm non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si verò adversarius nihil credat eorum quæ divinitùs revelantur, non remanet ampliùs via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cùm enim fides infallibili veritati innitatur, im-

possibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum quòd argumentari ex auctoritate est maximè proprium hujus doctrinæ, eò quòd principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quòd credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ; nam, licèt locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humanâ sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divinâ, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humanâ, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hâc doctrinâ. Cùm igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quòd naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit 2 ad Cor. 10, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Et inde est quòd etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus, Act. 17, 28, inducit verbum Arati, dicens: *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus.* Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur propriè et ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistolâ ad Hieronymum 19, cap. 1, prop. fin.: *Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc timorem, honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errâsse firmissimè credam. Alios autem ita lego, ut quantâlibet sanctitate, doctrinâque præpolleant, non ideò verò putem, quòd ipsi ita senserunt* (vel *scripserunt*).

Articulus ix.— *Utrùm sacra Scriptura debeat uti metaphoris.*—(1 *prol. art.* 5, *et dist.* 34, *quæst.* 3, *art.* 1 *et* 2, *et* 3 *cont.*, *cap.* 150, *et Trin. art.* 8, *et quodl.* 4, *quæst.* 1, *et opusc.* 60, *cap.* 11, *fin.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (art. præc.). Procedere autem per similitudines varias, et repræsentationes, est proprium poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus præmium promittitur. Eccli. 24, 21: *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt.* Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea, quantò aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tantò magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transsumptionem maximè fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis; quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Oseæ 12, 10: *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus Prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum quòd conveniens est sacræ Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet, secundùm quod competit eorum naturæ Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet. Unde convenienter in sacrâ Scripturâ traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium; et hoc est quod dicit Dionysius, 2 cap. cœlestis Hierarch. (circa med.): *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur, secundùm illud ad Rom. 1, 14: *Sapientibus et insipientibus debitor sum*, ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundùm se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum quòd poetica (1) utitur metaphoris propter repræsentationem; repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum quòd radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, cap. 11 cœl. Hierar.; sed remanet in suâ veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressiùs exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium; de quibus dicitur Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut docet

(1) Ita cit. cod., aliis adstipulantibus. Al., *poeta.*

Dionysius, cap. 11 cœl. Hierar., non multùm remotè ante med., magis est conveniens quòd divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quàm corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primò quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quòd hæc secundùm proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maximè apud illos qui nihil aliud à corporibus nobilibus excogitare noverunt. Secundò quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hâc vitâ. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quàm quid est; et ideò similitudines illarum rerum quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem; quòd sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertiò quia per hujusmodi, divina magis occultantur indignis.

ARTICULUS X. — *Utrùm sacra Scriptura sub unâ litterâ habeat plures sensus.* — (*Quodl.* 7, *quæst.* 6, *art.* 1, 2 *et* 3, *et Pot. quæst.* 4, *art.* 1, *et* 4 *dist.* 21, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 1, *ad* 3, *et Gal.* 4, *lect.* 6, *Corinth.* 3).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra Scriptura sub unâ litterâ non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in unâ scripturâ parit confusionem, et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem; unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio; sed secundùm hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallaciâ. Ergo non debent in eâ sub unâ litterâ plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Utilitate credendi, cap. 3, circ. princ., quòd *Scriptura quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariàm traditur, scilicet secundùm historiam, secundùm ætiologiam, secundùm analogiam, secundùm allegoriam.* Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omninò. Non igitur conveniens videtur quòd eadem littera sacræ Scripturæ secundùm quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, 20 Moral. cap. 1, circà med.: *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit; quia uno eodem sermone, dùm narrat gestum* (1), *prodit mysterium.*

Respondeo dicendum quòd auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est ut non solùm voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideò cùm in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia quòd ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio quâ voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa verò significatio quâ res significatæ, per voces, iterùm res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariàm dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. 7: Lex vetus figura est novæ legis; *et ipsa nova lex*, ut dicit Dionysius in eccles. Hierar., cap. 5, part. 1, *est figura futuræ gloriæ.* In novâ etiam lege ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundùm ergo quòd ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus; secundùm verò quòd ea quæ in Christo sunt facta, vel in iis quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis; prout verò significant ea quæ sunt in æternâ gloriâ, est sensus anagogicus. Quia verò sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit; *Non est inconveniens*, ut dicit Augustinus, 12 Confes. (elicitur ex cap. 18, 19, 20, 24, et 31), *si etiam secundùm litteralem sensum in unâ litterâ Scripturæ plures sint sensus.*

Ad primum ergo dicendum quòd multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis; quia, sicut jam dictum est (in corp. art.), sensus isti non multiplicantur propter hoc quòd una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa.

Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacrâ Scripturâ, cùm omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quæ secundùm allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epist. cont. Vincentium Donatistam, quæ est 48 circa med. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifestè non tradat.

Ad secundum dicendum quòd illa tria, historia, ætiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent; nam historia est, ut ipse Augustinus exponit (loc. dicto in argum.), cùm simpliciter aliquid proponitur; ætiologia verò, cùm causa dicti assignatur, sicut cùm Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. 19. Analogia verò est cùm veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in 3 suarum Sententiarum solùm tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum. (Id habet in prol. lib. 4 de Sacram., cap. 4.

Ad tertium dicendum, quòd sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid propriè, et aliquid figurativè. Nec est litteralis sensus ipsa fi-

(1) Al., *textum.*

gura, sed id quod est figuratum. Non enim cùm Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quòd in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa; in quo patet quòd sensui litterali sacræ Scripturæ nunquàm potest subesse falsum.

QUÆSTIO II.

DE DEO, AN DEUS SIT.

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, et non solùm secundùm quòd in se est, sed etiam secundùm quod est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum (art. 7, quæst. præced.); ad hujus doctrinæ expositionem intendentes, 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3° de Christo, qui secundùm quòd homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit: 1° considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam verò divinam, 1° considerandum est, an Deus sit; 2° quomodò sit, vel potiùs quomodò non sit; 3° considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientiâ, de voluntate et potentiâ.

Circa primum quæruntur tria, 1° utrùm Deum esse sit per se notum; 2° utrùm sit demonstrabile; 3° an Deus sit.

Articulus primus. — *Utrùm Deum esse sit per se notum.* — (1, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 3 *cont. cap.* 10 *et* 11, *et Ver.*, *quæst.* 10, *art.* 12, *et Pot.*, *quæst.* 7, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in princ. lib. 1 de Fide orthod., cap. 1 et 3, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta.* Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota quæ statim cognitis terminis cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis in 1 Post., cap. 2. Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quòd omne totum majus est suâ parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur, quòd Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus significari non potest: majus autem est quod est in re et intellectu, quàm quod est in intellectu tantùm: unde cùm intellecto hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quòd sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quòd veritas sit. Deus autem est ipsa veritas; Joan. 14. 6: *Ego sum via, veritas et vita.* Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum in 4 Metaphys., text. 9, et 1 Post., text. ult. ad med. illius, et text. 5, circa fin., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundùm illud psal. 52, 1: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.* Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quòd contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundùm se, et non quoad nos, alio modo secundùm se, et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quòd prædicatum includitur in ratione subjecti, ut: Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato, et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, ut ens, et non ens, totum, et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato, et subjecto quid sit; propositio quidem, quantùm in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. *Et ideò contingit*, ut dicit Boetius in lib. de Hebd., (cujus tit. est: *An omne quod est, sit bonum*, circa princip. illius), *quòd quædam sunt communes animi conceptiones, et per se notæ apud sapientes tantùm, ut incorporalia in loco non esse.* Dico ergo quòd hæc propositio, *Deus est*, quantùm in se est, per se nota est; quia prædicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit, quæst. 3, artic. 4. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minùs nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quòd cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quâdam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam verò voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quòd fortè ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cùm quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quòd quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quòd intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum naturâ, sed in apprehensione intellectûs tantùm. Nec potest argui, quòd sit in re, nisi daretur quòd sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum à ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quòd veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

Articulus ii. — *Utrùm Deum esse sit demonstrabile.* — (1 *cont. cap.*12, 13 *et* 14, *et Pot. qu.* 7, *art.* 3, *ad* 6, *et opusc.* 2, *cap.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire; fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebræos 11. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quòd quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solùm quid non est, ut dicit Damascenus, lib. 1 de orthod. Fide, cap. 4. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cùm ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cùm ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quòd Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse; primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Respondeo dicendum quòd duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur *propter quid*, et hæc est per priora simpliciter; *alia* est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cùm enim effectus aliquis nobis est manifestior quàm sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cùm effectus dependeant à causâ, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse secundùm quòd non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum quòd Deum esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem, nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundùm se demonstrabile est, et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quòd cùm demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad probandum causam esse; et hoc maximè contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quæstio *quid est*, sequitur quæstionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (quæst. 13, art. 1), unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum quòd per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causâ haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifestè nobis (1) demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. artic.), et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licèt per eos non perfectè possimus eum cognoscere secundùm suam essentiam.

Articulus iii. — *Utrùm Deus sit.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 1 *cont. cap.* 13, *et opusc.* 3, *cap.* 3, *et Verit. quæst.* 1, *art.* 3, 7, *et Pot.* 4, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, scilicet quòd sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quòd omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quòd Deus non sit; quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea verò quæ sunt à proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 14, ex personâ Dei: *Ego sum qui sum.*

Respondeo dicendum quòd Deum esse, quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est quæ sumitur ex parte motûs. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundùm quod est in potentiâ ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundùm quod est actu; movere enim nihil aliud est quàm educere aliquid de potentiâ in actum. De potentiâ autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentiâ, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentiâ secundùm idem, sed solùm secundùm diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentiâ, sed est simul frigidum in potentiâ. Impossibile est ergo quòd secundùm idem, et eodem modo, aliquid sit movens, et motum, vel quòd moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id à quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hìc autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud

(1) Al.: *Ex quocumque effectu manifesto nobis*, etc.

movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota à primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus à manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod à nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quòd aliquid sit causa efficiens suî ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quòd in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantùm. Remotâ autem causâ, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est : Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse, et non esse, cùm quædam inveniantur generari, et corrumpi, et per consequens possibilia esse, et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquandò nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quòd aliquid inciperet esse; et sic modò nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quòd procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto art.). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minùs bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minùs dicuntur de diversis, secundùm quòd appropinquant diversimodè ad aliquid quod maximè est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maximè calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maximè ens. Nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia, ut dicitur 2 Metaphys. (text. 4). Quod autem dicitur maximè tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maximè calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (tex. eod). Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quòd aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quòd semper, aut frequentiùs eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quòd non à casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente, sicut sagitta à sagittante. Ergo est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus in Enchir. (cap. 11, circa princ.) : *Deus cùm sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeò omnipotens, et bonus, ut benè faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quòd cùm natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ à naturâ fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio, et voluntas humana; quia hæc mutabilia sunt, et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile, et per se necessarium, sicut ostensum est (in corp. art.).

QUÆSTIO III.

De Dei simplicitate. — (*In octo articulos divisa.*)

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodò sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo, quomodò sit, sed potiùs quomodò non sit.

1° Ergo considerandum est, quomodò non sit; 2° quomodò à nobis cognoscatur; 3° quomodò nominetur.

Potest autem ostendi de Deo, quomodò non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia hujusmodi.

1° Ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta, et partes, 2° inquiretur de perfectione ipsius; 3° de infinitate ejus; 4° de immutabilitate; 5° de unitate.

Circa primum quæruntur octo : 1° (1) Utrùm Deus sit corpus; 2° utrùm sit in eo compositio formæ et materiæ; 3° utrùm sit in eo compositio quidditatis sive essentiæ, vel naturæ et subjecti; 4° utrùm sit in eo com-

(1) Mss. Alcan., *utrùm Deus sit corpus quod componitur ex partibus quantitatis.*

positio quæ est ex essentiâ, et esse; 5° utrùm sit in eo compositio generis, et differentiæ; 6° utrùm sit in eo compositio subjecti et accidentis; 7° utrùm sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex; 8° utrùm veniat in compositionem cum aliis.

Articulus primus. — *Utrùm Deus sit corpus.* —(1 *cont. cap.* 20, *et lib.* 2, *cap.* 3, *princ.*, *et lib.* 4, *cap.* 11, *et opusc.* 2, *cap.* 16 *et* 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem; dicitur enim Job. 9, 18: *Excelsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terrâ mensura ejus, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cùm figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cùm scriptum sit Gen. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* figura enim imago dicitur, secundùm illud Hebr. 1, 3: *Cùm sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus*, id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim Job. 40, 4: *Si habes brachium ut Deus;* et in psalm. 33, 16, et 117, 16: *Oculi Domini super justos;* et: *Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isa. 6, 1: *Vidi Dominum sedentem;* et Isa. 3, 13: *Stat ad judicandum Dominus.* Ergo Deus est corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis *à quo* vel *ad quem*, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scripturâ dicitur esse terminus localis, ut *ad quem*, secundùm illud psal. 33, 6: *Accedite ad eum, et illuminamini;* ut *à quo*, secundùm illud Jerem. 17, 13: *Recedentes à te in terrâ scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 4, 24: *Spiritus est Deus.*

Respondeo dicendum absolutè, Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest.

Primò quidem quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra, quæst. 2, art. 3, quòd Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quòd Deus non est corpus.

Secundò quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentiâ. Licèt enim in uno et eodem, quod exit de potentiâ in actum, priùs sit tempore potentia quàm actus, simpliciter tamen actus prior est potentiâ, quia quod est in potentiâ, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra, quæst. præced., art. 3, quòd Deus est primum ens. Impossibile est igitur quòd in Deo sit aliquid in potentiâ. Omne autem corpus est in potentiâ, quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertiò quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 3. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quòd est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quòd vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quàm corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 9, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cùm trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. 9 de div. Nom., parùm à med.: *Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem verò, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.*

Ad secundum dicendum quòd homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundùm corpus, sed secundùm id quo homo excellit alia animalia; unde, postquàm dictum est Genes 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sequitur, *ut præsit piscibus maris*, etc. Excellit autem homo omnia animalia quantùm ad rationem et intellectum; unde secundùm intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum quòd partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum secundùm quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre; unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum quòd etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundùm quamdam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem, et auctoritatem, et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad quintum dicendum, quòd ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cùm ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur; et sic accessus et recessus sub similitudine localis motûs designant spiritualem affectum.

Articulus II. —*Utrùm in Deo sit compositio formæ et materiæ.* — (1 *cont. cap.* 12 *et* 26, *et opusc.* 2, *cap.* 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materiâ et formâ, quia anima est

forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducitur enim ad Hebr. 10, 38, ex personâ Dei : *Justus autem meus ex fide vivit; quòd si subtraxerit se, non placebit animæ meæ.* Ergo Deus est compositus ex materiâ et formâ.

2. Præterea, ira, gaudium, et hujusmodi sunt passiones conjuncti, ut dicitur 1 de Animâ, text. 12 et 14 et 15. Sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scripturâ; dicitur enim in psalm. 105, 40 : *Iratus furore Dominus in populum suum.* Ergo Deus ex materiâ et formâ est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materiâ et formâ.

Sed contra, omne compositum ex materiâ et formâ est corpus; quantitas enim dimensiva est quæ primò inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est art. præced. Ergo Deus non est compositus ex materiâ et formâ.

Respondeo dicendum quòd impossibile est in Deo esse materiam.

Primò quidem quia materia est id quod est in potentiâ. Ostensum est autem, quæst. 2, art. 3, quòd Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materiâ et formâ.

Secundò quia omne compositum ex materiâ et formâ est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quòd sit bonum per participationem, secundùm quòd materia participat formam. Primum autem quod est bonum, et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materiâ et formâ.

Tertiò quia unumquodque agens agit per suam formam; unde secundùm quòd aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quòd sit agens. Quod igitur primum est, et per se agens, oportet quòd sit primò et per se forma. Deus autem est primum agens, cùm sit prima causa efficiens, ut ostensum est quæst. præc., art 3. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materiâ et formâ.

Ad primum ergo dicendum quòd anima attribuitur Deo per similitudinem actûs; quòd enim volumus aliquid nobis, ex animâ nostrâ est; unde illud dicitur esse placitum animæ Dei quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum quòd ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundùm similitudinem effectûs; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphoricè vocatur.

Ad tertium dicendum quòd formæ quæ sunt receptibiles in materiâ, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cùm sit primum subjectum substans; forma verò quantùm est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest à pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materiâ, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quòd non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est Deus; unde non sequitur quòd habeat materiam.

Articulus III. — *Utrùm sit idem Deus quod sua essentia vel natura.* — (*1 cont., cap.* 21 *et* 45, *et opusc.* 3, *cap.* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit idem Deus quòd sua essentia, vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est Deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quòd Deus non sit idem quod sua essentia, vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura; non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

Sed contra, de Deo dicitur, quòd est vita, et non solùm quòd est vivens, ut patet Joan. 14, 6 : *Ego sum via, veritas, et vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa Deitas.

Respondeo dicendum quòd Deus est idem quod sua essentia, vel natura. Ad cujus intellectum, sciendum est quòd in rebus compositis ex materiâ et formâ necesse est quòd differant natura vel essentia, et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantùm quæ cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo modo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes, et hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi; unde hæ carnes, et hæc ossa, et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate, et tamen in eo quod est homo, includuntur; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem homo, et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his verò quæ non sunt composita ex materiâ et formâ, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quòd ipsæ formæ sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic cùm Deus non sit compositus ex materiâ et formâ, ut ostensum est art. præc., oportet quòd Deus sit sua Deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum quòd de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, à quibus cognitionem accipimus; et ideò de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur Deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectûs

nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum quòd effectus Dei imitantur ipsum non perfectè, sed secundùm quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quòd id quod est simplex et unum, non potest repræsentari nisi per multa; et sic accidit in eis compositio, ex quâ provenit quòd in eis non est idem suppositum quod natura.

Articulus iv. — *Utrùm in Deo sit idem essentia et esse.* — (1, *dist.* 8, *q.* 1, *art.* 1, *et* 1 *cont.*, *c.* 22 *et* 25, *et lib.* 2, *cap.* 52, *et lib.* 4, *cap.* 2, *et Pot. quæst.* 7, *art.* 2, *et quodl.* 3, *quæst.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 11, 12 *et* 109.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit idem essentia, et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quòd Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum secundùm illud Sap. 14, 21 : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 2 ad 3. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus, sive quidditas, vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 7 de Trinit., non longè à pr. : *Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas.* Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quòd Deus non solùm est sua essentia, ut ostensum est art. præc., sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primò quidem quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum vel à principiis essentiæ; sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aquâ causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentiâ, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quòd esse sit causatum tantùm ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quòd sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quòd illud cujus esse est aliud ab essentiâ suâ, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quòd in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundò quia esse est actualitas omnis formæ, vel naturæ; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quòd ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cùm igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, quæst. 2, art. 3, sequitur quòd non sit aliud in eo essentia quàm suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertiò quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est, art. 3 hujus quæst. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solùm sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid cui non sit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quòd non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quòd sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune.

Ad secundum dicendum quòd esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solùm secundo modo. Scimus enim, quòd hæc propositio, quam formamus de Deo, cùm dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 2.

Articulus v. — *Utrùm Deus sit in genere aliquo.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 4, *et d.* 19, *quæst.* 4, *art.* 2, *et* 1 *contra*, *c.* 17 *et* 25, *et Pot. quæst.* 7, *art.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 12.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maximè convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem 10 Metaphysic. Ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed contra, genus est prius secundùm intellectum eo quòd genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundùm rem, nec secundùm intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

Respondeo dicendum quòd aliquid est in genere dupliciter; uno modo simpliciter, et propriè, sicut species, quæ sub genere continetur; alio modo per reductionem, sicut principia, et privationes ; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitûs. Neutro autem modo Deus est in genere. Quòd enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest.

Primò quidem quia species constituitur ex genere, et differentiâ; semper autem id à quo sumitur differentia constituens speciem, se

habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam; animal enim sumitur à naturâ sensitivâ per modum concretionis, hoc enim dicitur animal quod naturam sensitivam habet; rationale verò sumitur à naturâ intellectivâ, quia rationale est quod naturam intellectivam habet; intellectivum autem comparatur ad sensitivum sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cùm in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quòd sit in genere tanquàm species.

Secundò quia cùm esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est art. præc., si Deus esset in aliquo genere, oporteret quòd genus ejus esset ens; nam genus significat essentiam rei, cùm prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus in 3 Metaph., text. 10, quòd ens non potest esse genus alicujus; omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quòd Deus non sit in genere.

Tertiò quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate, vel essentiâ generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundùm esse; non enim idem est esse hominis, et equi, nec hujus hominis, et illius hominis, et sic oportet quòd quæcumque sunt in genere, differant in eis esse, et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est artic. præc. Unde manifestum est quòd Deus non est in genere sicut species.

Ex hoc patet quòd non habet genus, neque differentias, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum; quia definitio est ex genere, et differentiâ; demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quòd principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultrà genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur qu. 44, art. 1; unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Ad primum ergo dicendum quòd substantiæ nomen non significat hoc solùm quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est in corp. art.; sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est, per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; et sic patet quòd Deus non est in genere substantiæ.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de mensurâ proportionatâ; hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quòd unumquodque tantùm habet de esse, quantùm ei appropinquat.

Articulus vi. — *Utrùm in Deo sint aliqua accidentia.* — (1, *dist.* 8, *qu.* 4, *art.* 3, *et* 1 *cont.*, *cap.* 23 *et* 31, *et Pot. qu.* 7, *art.* 4, *et opusc.* 2, *cap.* 12, 23, 57, 65 *et* 66.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sint aliqua accidentia. *Substantia* enim *nulli est accidens*, ut dicitur in 1 Physic., tex. 27 et 30. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quòd calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum; quod est inconveniens.

Sed contra, omne accidens in subjecto est. Deus autem non potest esse subjectum, quia *forma simplex non potest esse subjectum*, ut dicit Boetius in lib. de Trinit. (ante med.). Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo dicendum, quòd secundùm præmissa, manifestè apparet quòd in Deo accidens esse non potest.

Primò quidem, quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum; subjectum enim secundùm accidens est aliquo modo in actu; esse autem in potentiâ omninò removetur à Deo, ut ex prædictis patet, qu. 2, art. 3.

Secundò, quia Deus est suum esse. Sed, ut Boetius dicit in lib. de Heb., licèt id quod est aliquid aliud possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quàm calidum, ut albedinem, sed ipse calor nihil habet præter calorem.

Tertiò, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cùm Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis, quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cùm sit causa prima. Unde relinquitur quòd in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus et sapientia non univocè dicuntur de Deo, et de nobis, ut infra patebit, qu. 13, art. 5. Unde non sequitur quòd accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum quòd cùm substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

Articulus vii. — *Utrùm Deus sit omninò simplex.* — (1, *dist.* 8, *qu.* 4, *art.* 1, *et* 1 *cont.*, *cap.* 16, 18, *et Pot. qu.* 2, *art.* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 9 *et* 25, *et de Causis*, *cap.* 21.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit omninò simplex. Ea enim quæ sunt à Deo, imitantur ipsum; unde à primo ente sunt omnia entia, et à primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt à Deo, nihil est omninò simplex. Ergo Deus non est omninò simplex.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo

attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et animalia suis partibus. Ergo non est dicendum quòd Deus sit omninò simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit 4 de Trin., cap. 6 et 7, quòd *Deus verè et summè simplex est.*

Respondeo dicendum, quòd Deum omninò esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primò quidem per supradicta art. præc. Cùm enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura, et suppositum; neque aliud essentia, et esse; neque in eo sit compositio generis, et differentiæ; neque subjecti, et accidentis; manifestum est quòd Deus nullo modo compositus est, sed est omninò simplex.

Secundò, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis; Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Tertiò, quia omne compositum causam habet : quæ enim secundùm se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa; Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, eodem art. nunc proximè cit. qu., cùm sit prima causa efficiens.

Quartò, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum; quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentiâ respectu totius.

Quintò, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis verò similium partium, licèt aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquæ aqua; aliud tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quòd scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsâ formâ nihil est alienum. Unde cùm Deus sit ipsa forma, vel potiùs ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius 7 de Trinit. dicens : Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ sunt à Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quòd sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse ejus est aliud quàm quod quid est, ut infra patebit, qu. 4, art. 3, arg. 3.

Ad secundum dicendum quòd apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis; sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur, qu. 4, art. 1, et qu. 6 art 2.

Articulus viii. — *Utrùm Deus in compositionem aliorum veniat.* — (1, *dist.* 8, *qu.* 3, *art.* 2, *et cont. Gent. lib.* 1, *cap.* 17, 27, 28, *et qu.* 21, *de Verit. art.* 6, *et qu.* 16 *de Malo, art.* 2, *et op.* 21, *cap.* 12, 18 *et* 24.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius 4 cap. cœlest. Hierar., non remotè à pr. : *Esse omnium est, quæ super esse est, Deitas.* Sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma. Dicit enim Augustinus in lib. de Ver. Dom., serm. 33 sup. illud : *In principio erat Verbum,* cap. 2, circ. med., quòd *Verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata.* Sed forma est pars compositi. Ergo est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, et materia prima, sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitùs sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omninò simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 cap. de div. Nom., parùm à princ., quòd *neque tactus est ejus,* scilicet Dei, *neque alia quædam ad partes commiscendas communio.*

Secundò, præterea dicitur in libro de Causis, inter op. Aristot., prop. 6, quòd *causa prima regit omnes res, præterquàm quòd commisceatur eis.*

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quòd Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. 7 de Civit. Dei, cap. 6, et ad hoc etiam reducitur quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi cœli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum; et hæc dicitur fuisse opinio Almaricianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissimè posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primò quidem quia supra diximus, quæst. 2, art. 3, Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum formâ rei factæ non incidit in idem numero, sed solùm in idem specie; homo enim generat hominem. Materia verò cum causâ efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentiâ, illud verò in actu.

Secundò quia cùm Deus sit prima causa efficiens, ejus est primò et per se agere; quod autem venit in compositionem alicujus, non est primò et per se agens, sed magis compositum : non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertiò, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam

materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum; nam materia est in potentiâ, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet, qu. 3, art. 1. Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem, quæst. 2, art. 3, quòd Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod Deitas dicitur esse omnium effectivè, et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum quòd verbum est forma exemplaris, non autem forma, quæ est pars compositi.

Ad tertium dicendum quòd simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis; hoc enim compositorum est; homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quæ quidem differentiæ non differunt ampliùs ab invicem aliis differentiis: unde si fiat vis in verbo, non propriè dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundùm Philosophum 10 Metaph. (text. 24 et 25), *diversum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt.* Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis; unde non sequitur quòd sint idem.

QUÆSTIO IV.

De Dei perfectione. — (*in tres articulos divisa.*)

Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundùm quòd perfectum est, sic dicitur bonum, primò agendum est de perfectione divinâ, secundò de ejus bonitate.

Circa primum quæruntur tria, 1° utrùm Deus sit perfectus; 2° utrùm Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens; 3° utrùm creaturæ similes Deo dici possint.

Articulus primus. — *Utrùm Deus sit perfectus.* — (*1 cont., cap.* 28, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 3 *et* 13.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta; semen enim est principium animalium, et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est supra, quæst. præc., art. 4, quòd essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cùm sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus narrat 12 Metaph., text. 40, quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici, et Leucippus (1), non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantùm; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cùm enim materia, in quantum hujusmodi, sit in potentiâ, oportet quòd primum principium materiale sit maximè in potentiâ, et ita maximè imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentiâ; ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maximè esse in actu, et per consequens maximè esse perfectum; secundùm hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundùm quòd est actu: nam perfectum dicitur cui nihil deest secundùm modum suæ perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut dicit Gregorius, 5 Moral., cap. 26 et 29, *balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus, quod enim factum non est, perfectum propriè dici non potest.* Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cùm de potentiâ educitur in actum, transsumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad secundum dicendum quòd principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licèt sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentiâ, esse aliquid in actu, cùm ens in potentiâ non reducatur in actum nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quòd ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cùm enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale, et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

Articulus II. — *Utrùm in Deo sint perfectiones omnium rerum.* — (*3, dist.* 2, *art.* 2 *et* 3, *et* 1 *cont., cap.* 28 *et* 31, *et lib.* 2, *cap.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 21, 22, 28 *et* 33.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (quæst. præc., art 7). Sed perfectiones rerum sunt multæ, et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ: unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam; differentiæ au-

(1) Al., *Speusippus.*

tem, quibus dividitur genus, et constituuntur species, sunt oppositæ. Cùm ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quòd non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea, vivens est perfectius quàm ens, et sapiens quàm vivens. Ergo et vivere est perfectius quàm esse, et sapere quàm vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ, et sapientiæ, et alias hujusmodi perfectiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. 5, de divin. Nomin., parùm ante med. lect. 2, *quòd Deus in unâ existentiâ omnia præhabet.*

Respondeo dicendum quòd in Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in 5 Metaph., text. 21. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primò quidem per hoc quòd quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causâ effectivâ vel secundùm eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum, sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quòd effectus præexistit virtute in causâ agente; præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licèt præexistere in potentiâ causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo; eo quòd materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens verò, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundùm eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius cap. 5 de divin. Nomin., à med. lect. 1, dicens de Deo, quòd *non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa.*

Secundò verò ex hoc quod supra ostensum est, quæst. 3, art. 4, quòd Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quòd totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quòd si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideò est, quia calor non participatur secundùm perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cùm Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundùm hoc enim aliqua perfecta sunt, quòd aliquo modo esse habent; unde sequitur quòd nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., à med. lect. 1, dicens, quòd *Deus non quodam modo est existens; sed simpliciter, et incircumscriptè totum in se ipso uniformiter esse præaccipit :* et postea subdit, quòd *ipse est esse subsistentibus.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut sol, ut dicit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., à med. lect. 2, *sensibilium substantias, et qualitates multas, et differentes, ipse unus existens, et uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter præaccipit; ita multò magis in causâ omnium necesse est præexistere omnia secundùm naturalem unionem :* et sic quæ sunt diversa, et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut in eod. cap. idem Dionysius dicit, licèt ipsum esse sit perfectius quàm vita, et ipsa vita quàm ipsa sapientia, si considerentur secundùm quòd distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius (1) quàm ens tantùm; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens, et vivens. Licèt igitur ens non includat in se vivens, et sapiens, quia non oportet quòd illud quod participat esse, participet ipsum secundùm omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam, et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

Articulus iii. — *Utrùm aliqua creatura possit esse similis Deo.* (2, *dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 1, *et* 1 *cont.*, *cap.* 29, *et lib.* 2, *cap.* 2, *et Ver. qu.* 2, *art.* 12, *et Pot. quæst.* 7, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in psalmo 85, 8 : *Non est similis tuî in diis, Domine.* Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quæ dicuntur dii participativè. Multò ergo minùs aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo; non enim dicimus, quòd dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo, cùm Deus non sit in genere, ut supra ostensum est, quæst. 3, art 5. Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in formâ. Sed nihil convenit cum Deo in formâ; nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ; quod est contra id quod dicitur Isa. 40, 18 : *Cui similem fecistis Deum?*

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* et 1 Joan. 3, 2 : *Cùm apparuerit, similes ei erimus.*

Respondeo dicendum quòd cùm similitudo attendatur secundùm convenientiam, vel communicationem in formâ, multiplex est similitudo secundùm multos modos communicandi in formâ. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eâdem formâ secundùm eamdem rationem, et secundùm eumdem modum; et hæc non solùm dicuntur similia, sed æqualia in suâ similitudine; sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine; et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in formâ

(1) Cod. Alcan., *nobilius.*

secundùm eamdem rationem, et non secundùm eumdem modum, sed secundùm magis et minùs; ut minùs album dicitur simile magis albo; et hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eâdem formâ, sed non secundùm eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cùm enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens; agit autem unumquodque secundùm suam formam, necesse est quòd in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eâdem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens, et factum in formâ, secundùm eamdem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eâdem specie, erit similitudo, sed non secundùm eamdem rationem speciei, sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis; non tamen ut recipiant formam solis secundùm similitudinem speciei, sed secundùm similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remotè accedet ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quòd participet similitudinem formæ agentis secundùm eamdem rationem speciei, aut generis, sed secundùm aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt à Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicit Dionysius 9 cap. de div. Nom., vers. fin. lect. 3, cùm sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. *Eadem* enim *sunt similia Deo, et dissimilia; similia quidem, secundùm quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfectè imitabilis est; dissimilia verò, secundùm quod deficiunt à suâ causâ;* non solùm secundùm intentionem, et remissionem, sicut minùs album deficit à magis albo; sed quia non est convenientia nec secundùm speciem, nec secundùm genus.

Ad secundum dicendum quòd Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum quòd non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in formâ secundùm eamdem rationem generis, et speciei, sed secundùm analogiam tantùm, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum quòd licèt aliquo modo concedatur, quòd creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quòd Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius cap. 9 de div. Nom., à med. lect. 3, quod dictum declaratur infra quæst. 42, artic. 1, ad 3, in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causâ, et causato; dicimus enim, quòd imago sit similis homini, et non è converso; et similiter dici potest aliquo modo, quòd creatura sit similis Deo, non tamen quòd Deus sit similis creaturæ.

QUÆSTIO V.

De bono in communi. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde quæritur de bono. Et primò de bono in communi; 2° de bonitate Dei.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm bonum et ens sint idem secundùm rem; 2° supposito quòd differant ratione tantùm, quid sit prius secundùm rationem, utrùm bonum, vel ens; 3° supposito quòd ens sit prius, utrùm omne ens sit bonum; 4° ad quam causam ratio boni reducatur; 5° utrùm ratio boni consistat in modo, specie, et ordine; 6° quomodò dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

Articulus primus. — *Utrùm bonum differat secundùm rem ab ente.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art.* 3, *et Ver. qu.* 21, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum differat secundùm rem ab ente. Dicit enim Boetius in lib. de Hebd., circ. med.: *Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt.* Ergo bonum, et ens differunt secundùm rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed *bonum dicitur per informationem entis,* ut habetur in comm. lib. de Causis, in text. propos. 21 et 22. Ergo bonum differt secundùm rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundùm rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Doctrinâ christianâ, lib. 1, cap. 32, circa princ., quòd *in quantum sumus, boni sumus.*

Respondeo dicendum, quòd bonum, et ens sunt idem secundùm rem; sed differunt secundùm rationem tantùm; quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quòd aliquid sit appetibile; unde Philosophus in 1 Ethic., in princip., dicit quòd *bonum est quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quòd unumquodque est appetibile, secundùm quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu. Unde manifestum est quòd in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 4, et quæst. 4, art. 1, ad 3. Unde manifestum est quòd bonum, et ens sunt idem secundùm rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt bonum et ens sint idem secundùm rem; quia tamen differunt secundùm rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cùm ens dicat aliquid propriè esse in actu; actus autem propriè ordinem habeat ad potentiam; secundùm hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundùm quod primò discernitur ab eo quod est in potentiâ tantùm : hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundùm quid, sicut esse album significat esse secundùm quid. Non enim esse

album aufert esse potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi; unde id quod est ultimò perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundùm quid. Sic ergo secundùm primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter; et bonum secundùm quid, id est in quantum est ens; secundùm verò ultimum actum dicitur aliquid ens secundùm quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, loc. cit. in arg., quòd in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter; quia secundùm primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundùm ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundùm primum actum est quodammodò bonum, et secundùm ultimum actum est quodammodò ens.

Ad secundum dicendum quòd bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundùm ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium quòd bonum dicitur secundùm magis et minus, secundùm actum supervenientem, puta secundùm scientiam, vel virtutem.

Articulus II. — *Utrùm bonum secundùm rationem sit prius quàm ens.* — (1, *dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 3, *et* 3 *cont.*, *cap.* 20, *et Verit. quæst.* 21, *art.* 2, *ad* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum secundùm rationem sit prius quàm ens. Ordo enim nominum est secundùm ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primò ponit bonum quàm ens, ut patet in 3 cap. de div. Nom., in princ. lect. 1. Ergo bonum secundùm rationem est prius quàm ens.

2. Præterea, illud est prius secundùm rationem quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quàm ens; quia, ut dicit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., parùm à princ. lect. 1, *bonum se extendit ad existentia, et non existentia; ens verò ad existentia tantùm.* Ergo bonum est prius secundùm rationem quàm ens.

3. Præterea, quod est universalius, est prius secundùm rationem. Sed bonum videtur universalius esse quàm ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim Matth. 26, 24, de Judâ : *Bonum erat ei, si natus non fuisset,* etc. Ergo bonum est prius quàm ens secundùm rationem.

4. Præterea, non solùm esse est appetibile, sed et vita, et sapientia, et multa hujusmodi : et sic videtur quòd esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundùm rationem quàm ens.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Causis, prop. 4, quòd *prima rerum creatarum est esse.*

Respondeo dicendum quòd ens secundùm rationem est prius quàm bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundùm rationem quod priùs cadit in conceptione intellectûs. Primò autem in conceptione intellectûs cadit ens, quia secundùm hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9 Metaphys., text. 20, unde ens est proprium objectum intellectûs, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile; ita ergo secundùm rationem prius est ens quàm bonum.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius, cap. 1 et 3 de divin. Nomin., lect. 1, determinat de divinis nominibus, secundùm quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cùm habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur, quòd finis est causa causarum. Et sic in causando bonum est prius quàm ens, sicut finis quàm forma; et hâc ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, priùs ponitur bonum quàm ens. Et iterùm quia secundùm Platonicos, qui materiam à privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quàm participatio entis; nam materia prima participat bonum, cùm appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cùm ponatur non ens. Et ideò dicit Dionysius, cap. sup. cit. in 2 arg., quòd *bonum extenditur ad non existentia.*

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum quòd bonum extenditur ad existentia, et non existentia, non secundùm prædicationem, sed secundùm causalitatem; ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter quæ penitùs non sunt, sed ea quæ sunt in potentiâ, et non in actu; quia bonum habet rationem finis, in quo non solùm quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentiâ tantùm. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantùm, vel inhærentis, vel exemplaris; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad tertium dicendum quòd non esse secundùm se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quòd malum quidem aufertur per non esse; ablatio verò mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse verò per accidens tantùm, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quòd vita, et sapientia, et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse; et sic nihil est appetibile nisi

ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

ARTICULUS III. — *Utrùm omne ens sit bonum.* — (1 *cont.*, *cap.* 37, 39 *et* 40, *et lib.* 3, *cap.* 20, *et Verit. quæst.* 21, *art.* 2 *et* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst. Ea verò quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens; non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum. Isa. 5, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantùm. Ergo materia prima non habet rationem boni; non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit in 3 Metaphys., text. 3, quòd *in mathematicis non est bonum.* Sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur 1 ad Timoth. cap. 4. Deus verò est maximè bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum quòd omne ens, in quantum est ens, est bonum.

Omne enim ens in quantum est ens, est in actu, et quodammodò perfectum; quia omnis actus perfectio quædam est; perfectum verò habet rationem appetibilis, et boni, ut ex dictis patet art. 1 hujus quæst.; unde sequitur, omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum quòd substantia, quantitas et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam : sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantùm appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quâcumque naturâ sit; unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum quòd nullum ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis; et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visûs.

Ad tertium dicendum quòd materia prima, sicut non est ens nisi in potentiâ, ita nec bonum nisi in potentiâ. Licèt secundùm Platonicos dici possit, quòd materia prima est non ens propter privationem adjunctam; sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum; et ideò non convenit sibi quòd sit appetibile, sed quòd appetat.

Ad quartum dicendum quòd mathematica non subsistunt separata secundùm esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica separata secundùm rationem tantùm, prout abstrahunt (1) à motu et à materiâ; et sic abstrahunt à ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quòd in aliquo ente secundùm rationem non sit bonum, vel ratio boni, cùm ratio entis sit prior quàm ratio boni, sicut supra dictum est art. præc.

ARTICULUS IV. — *Utrùm bonum habeat rationem causæ finalis.* — (2, *dist.* 38, *quæst.* 3, *et* 1 *cont. cap.* 40, *fin.*, *et lib.* 3, *cap.* 15, 17 *et* 19, *et Ver. quæst.* 21, *art.* 1, *corp.*, *et ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, 4 de divin. Nom. part. 1, ante med., et part. 4, circa princip., *bonum laudatur ut pulchrum.* Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, cap. 4, circa princ., de divin. Nomin., quibus dicit, quòd bonum est ex quo omnia subsistunt, et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea, dicit Augustinus in 1 de Doctrinâ christianâ, cap. 31 in fine, quòd *quia Deus bonus est, nos sumus.* Sed ex Deo sumus sicut ex causâ efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Physic., text. 31, quòd *illud cujus causa* (2) *est, est sicut finis, et bonum aliorum.* Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

Respondeo dicendum quòd cùm bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quòd bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis et rationem causæ formalis. Videmus enim, quòd id quod est primum in causando, ultimum est in causato : ignis enim priùs (3) calefacit quàm formam ignis inducat, cùm tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primò invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem; secundò actio efficientis movens ad formam; tertiò advenit forma. Unde è converso esse oportet in causato, quòd primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundò consideratur in eâ virtus effectiva, secundùm quod est perfectum in esse, quia unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in 4 Meteororum, et 2 de Animâ, text. 34; tertiò consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum quòd pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt; nam bonum propriè respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideò habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam

(1) Al. *abstrahuntur.* (2) Supple *aliquid.* (3) Al. *primò.*

motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam : pulchra enim dicuntur, quæ visa placent; unde pulchrum in debitâ proportione consistit; quia sensus delectatur in rebus debitè proportionatis, sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quædam est; et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilitudo autem respicit formam; pulchrum propriè pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad secundum dicendum quòd bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum quòd quilibet habens voluntatem dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt : unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem; voluntas autem respicit finem ut objectum proprium; et sic quod dicitur : *Quia Deus est bonus, nos sumus*, refertur ad causam finalem.

Articulus v. —*Utrùm ratio boni consistat in modo, specie et ordine.* — (1–2, *quæst.* 85, *art.* 4, *corp.*, *et Ver. quæst.* 21, *art.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia, sicut dicitur Sap. 11, 21, *omnia in numero, pondere et mensurâ disposuisti;* ad quæ tria reducuntur species, modus et ordo; quia, ut dicit Augustinus 4 super Gen. ad litteram, cap. 3 in med., *mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit.* Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Præterea, ipse modus, species et ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quòd modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo; ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

5. Præterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensurâ causantur, ut ex auctoritate Augustini inductâ in arg. primo patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram; dicit enim Ambrosius, lib. 1 Hexameron., cap. 9 post med., quòd *lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensurâ creata sit.* Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Naturâ boni, cap. 3, in med. : *Hæc tria, modus, species et ordo, tanquàm generalia bona, sunt in rebus à Deo factis; et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est;* quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine

Respondeo dicendum quòd unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra ostensum est, art. 1 et 3 hujus quæst.; perfectum autem dicitur cui nihil deest secundùm modum suæ perfectionis. Cùm autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur, ad hoc quòd aliquid sit perfectum, et bonum, necesse est quòd formam habeat, et ea quæ præexiguntur (1), et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam : et hoc significatur per modum; unde dicitur, quòd mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur, quòd numerus speciem præbet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundùm Philosophum in 8 Met., text. 10. Sicut enim unitas addita, vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita, vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque, in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundùm suam formam; et hoc pertinet ad pondus, et ordinem : unde ratio boni, secundùm quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie et ordine.

Ad primum ergo dicendum quòd ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum; et secundùm hoc est bonum.

Ad secundum dicendum quòd modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia, et bona; unde non oportet quòd ipsa habeant aliqua alia quibus sint bona; non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundùm quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum quòd quodlibet esse est secundùm formam aliquam; unde secundùm quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species et ordo; sicut homo habet speciem, modum et ordinem, in quantum est homo; et similiter, in quantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et in quantum est virtuosus, et in quantum est sciens, et secundùm omnia quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut cæcitas privat esse visûs; unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem, sed solùm modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur esse visûs.

(1) Ita cod. Alcan. Al. *præexistunt.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Augustinus in libro de Naturâ boni, cap. 23, omnis modus, in quantum modus, bonus est; et sic potest dici de specie et ordine; sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo aut ideò dicuntur, quia minora sunt quàm esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt, vel ideò dicuntur mala, quia sunt aliena, et incongrua.

Ad quintum dicendum quòd natura lucis dicitur esse sine numero, et pondere, et mensurâ, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cœli.

Articulus vi. — *Utrùm convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.* — *(Quæst. 99, art. 5, corp., et 2–2, quæst. 45, art. 3, et 1 Eth. lect. 5, et 2, dist. 21, quæst. 1, art. 2, corp.)*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in 1 Ethic., cap. 6, text. 3, dividitur per decem prædicamenta; honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno prædicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita. Sed hæc tria non videntur esse opposita; nam honesta sunt etiam delectabilia; nullumque inhonestum est utile; quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile, ut etiam dicit Tullius in lib. 2 de Officiis, in cap. cujus tit. est: *Utilitatem hìc accipi non eam quam vulgus*, etc. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantùm est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile, vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed contra est quòd Ambrosius, lib. 1 de Offic. cap. 9, utitur istâ divisione boni.

Respondeo dicendum quòd hæc divisio propriè videtur esse boni humani. Si tamen altiùs et communiùs rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio propriè competere bono, secundùm quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motûs appetitûs; cujus quidem motûs terminatio considerari potest ex consideratione motûs corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum, secundùm quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motûs, in quantum aliquam partem motûs terminat. Id autem quod est ultimus terminus motûs, potest accipi dupliciter; vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus, vel forma, vel quies in re illâ. Sic ergo in motu appetitûs, id quod est appetibile terminans motum appetitûs secundùm quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitûs, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitûs, ut quies in re desideratâ, est delectabile.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum, in quantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta; sed secundùm propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum quòd hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; dicuntur tamen illa propriè delectabilia quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cùm aliquando sint et noxia, et inhonesta. Utilia verè dicuntur quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solùm, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honesta verò dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum quòd bonum non dividitur in ista tria, sicut univocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundùm prius et posterius: per prius enim prædicatur de honesto, et secundariò de delectabili, tertiò de utili.

QUÆSTIO VI.

De bonitate Dei. — *(In quatuor articulos divisa.)*

Deinde quæritur de bonitate Dei; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm esse bonum conveniat Deo; 2° utrùm Deus sit summum bonum; 3° utrùm ipse solus sit bonus per suam essentiam; 4° utrùm omnia sint bona bonitate divinâ.

Articulus primus. — *Utrùm esse bonum Deo conveniat.*—(*1 cont., cap. 37, et Ver. quæst. 21, art. 1, ad 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire, cùm Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum; nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est quod dicitur Thren. 3, 25: *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

Respondeo dicendum quòd bonum esse præcipuè Deo convenit. Bonum enim aliquid est secundùm quòd est appetibile; unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectûs est quædam similitudo agentis, cùm omne agens agat sibi simile: unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni. Hoc autem est quod de ipso appetitur ut ejus similitudo participetur. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quòd sibi competit ratio boni et appetibilis: unde Dionysius, in lib. de div. Nom., cap. 4, lect. 1, attribuit

bonum Deo sicut primæ causæ efficienti, dicens, quòd *bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt.*

Ad primum ergo dicendum quòd habere modum, speciem et ordinem pertinet ad rationem boni creati (1); sed bonum in Deo est sicut in causâ; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem; unde ista tria sunt in Deo sicut in causâ.

Ad secundum dicendum quòd omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet, quæst. 4, art. 3. Et sic eorum quæ Deum appetunt quædam cognoscunt ipsum secundùm se ipsum, quod est proprium creaturæ rationalis; quædam verò cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem; quædam verò appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

Articulus II. — *Utrùm Deus sit summum bonum.* — (2, *dist.* 1, *quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 4, *et* 1 *cont.*, *cap.* 41, 74, 95, 101, *fin.*, *et lib.* 3, *cap.* 17, *et Pot. quæst.* 7, *art.* 1, *in corp.*, *et Mal.*, *quæst.* 3, *art.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summè simplex, ut supra ostensum est, quæst. 3, art 7. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea: *Bonum est quod omnia appetunt*, ut dicit Philosophus, in princ. 1 lib. Ethic. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil est aliud bonum, nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc. 18, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus.* Sed summum dicitur in comparatione aliorum sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major, vel minor quàm linea. Cùm igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 5, et qu. 4, art. 3 ad 3, videtur quòd Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 1 de Trinit., cap. 2, circa princ., quòd *Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur.*

Respondeo dicendum quòd Deus est summum bonum simpliciter, et non solùm in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est art. præc., in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo sicut à primâ causâ; non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, quæst. 4, art. 3; sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectûs in causâ quidem univocâ invenitur uniformiter; in causâ autem æquivocâ invenitur excellentiùs, sicut calor excellentiori modo est in sole quàm in igne. Sic ergo oportet quòd cùm bonum sit in Deo sicut in primâ causâ omnium non univocâ, quòd sit in eo excellentissimo modo; et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum quòd summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantùm; relatio autem, quâ aliquid de Deo dicitur relativè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo verò secundùm rationem; sicut scibile relativè dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quòd in summo bono sit aliqua compositio, sed solùm quòd alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur, bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur: *Nemo bonus nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur, art. seq.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt; Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quòd ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis, quæst. 3, art. 5, et sic comparatur ad alia per excessum, et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

Articulus III. — *Utrùm esse bonum per essentiam sit proprium Dei.* — (1 *cont.*, *cap.* 39 *et* 40, *et opusc.* 2, *cap.* 109, 110, 111 *et* 112, *et Ver. quæst.* 21, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd esse bonum per essentiam, non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est, quæst. 5, art. 1. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4 Metaph., text. 3. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cùm ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quòd ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cùm sit ens quoddam, oportet quòd sit bona; et si quidem aliâ bonitate, iterùm de illâ bonitate quæretur; aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam

(1) Al. *causati.*

bonitatem quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eâdem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de Hebdom., cujus tit. est : *An omne quod est, bonum sit,* à medio præcipuè ad finem usque, quòd *alia omnia à Deo sunt bona per participationem.* Non igitur per essentiam.

Respondeo dicendum quòd solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundùm quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. Prima quidem, secundùm quod in suo esse constituitur; secunda verò, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria, tertia verò perfectio alicujus est per hoc quòd aliquid aliud attingit sicut finem; utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem; secunda verò ejus perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et hujusmodi; tertia verò perfectio ejus est, secundùm quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundùm suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet, qu. 3, a. 6; ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quòd solus Deus habet omnimodam perfectionem secundùm suam essentiam; et ideò ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum quòd unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis (1) tantùm, quæ unicuique rei competit secundùm suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ et actu et potentiâ. Compositorum verò essentiæ sunt indivisæ secundùm actum tantùm; et ideò oportet quòd quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd licèt unumquodque sit bonum, in quantum habet esse; tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse; et ideò non sequitur quòd res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum quòd bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut et ens. Hâc autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit; unde hâc ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, quâ sit bona.

ARTICULUS IV. — *Utrùm omnia sint bona bonitate divinâ.* — (2-2, *quæst.* 27, *art.* 3, *c.*, *et* 1 *contr. cap.* 40 *et* 41, *et Ver. quæst.* 21, *art.* 4, *et opusc.* 72, *cap.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia sint bona bonitate divinâ. Dicit enim Augustinus 8, de Trinit. cap. 3, circa pr. : *Bonum hoc, et bonum illud ; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono, quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boetius, lib. de Hebd., ante med., omnia dicuntur bona, in quantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divinâ.

Sed contra est quòd omnia sunt bona, in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divinâ, sed bonitate propriâ.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum à loco, et mensuratum à mensurâ. Circa verò ea quæ absolutè dicuntur, diversa fuit opinio.

Plato enim posuit omnium rerum species separatas, lib. 1 Metaph. apud Aristotelem, text. 6, et quòd ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando, ut puta quòd Socrates dicitur homo secundùm ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem, et per se equum; ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens, et per se unum; et ejus participatione unumquodque dici (1) ens, vel unum; hoc autem quod est per se ens, et per se unum, ponebat esse summum bonum; et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantùm ad hoc quòd ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat, lib. 3 Met., à text. 10 usque ad finem lib., tamen hoc absolutè verum est, quòd aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens, et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet, quæst. 2, art. 3. Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente, et bono unumquodque potest dici bonum, et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licèt remotè et efficienter, ut ex superioribus patet, quæst. 6, art. 3.

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divinâ, sicut primo principio exemplari effectivo, et finali totius bonitatis. Nihilominùs tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Al. *seu indivisionis.*

(1) Al. *dicitur.*

QUÆSTIO VII.

De infinitate Dei. (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentiâ ejus in rebus; attribuitur enim Deo quòd sit ubique, et in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis et infinitus.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm Deus sit infinitus; 2° utrùm aliquid præter ipsum sit infinitum secundùm essentiam; 3° utrùm aliquid possit esse infinitum secundùm magnitudinem; 4° utrùm possit esse infinitum in rebus secundùm multitudinem.

Articulus primus. — *Utrùm Deus sit infinitus.*— (1, *dist.* 43, *quæst.* 2, *art.* 1, *et* 1 *cont.*, *cap.* 43, *et Pot. quæst.* 1, *art.* 2, *et opusc.* 2, *artic.* 18, 19 *et* 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis, et materiæ, ut dicitur in 3 Physic., text. 66. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundùm Philosophum in 1 Physic., text. 15, finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cùm non sit corpus, ut supra ostensum est, quæst. 3, artic. 1. Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hìc quod non alibi, est finitum secundùm locum. Ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundùm substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud; non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundùm substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus, lib. 1 orthod. Fidei, cap. 4, quòd *Deus est infinitus et æternus, et incircumscriptibilis.*

Respondeo dicendum quòd omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3 Physic., text. 30, et hoc rationabiliter, considerantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius; quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quòd infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum : finitur autem quodammodò et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequàm recipiat formam, est in potentiâ ad multas formas, sed cùm recipit unam, terminatur per illam. Forma verò finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materiâ, fit forma determinatè hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideò infinitum, secundùm quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis, per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundùm quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maximè formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet, quæst. 4, art. 1. Cùm igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est qu. 3, artic. 4, manifestum est quòd ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd terminus quantitatis est sicut forma ipsius; cujus signum est, quòd figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum, quod competit quantitati est infinitum quod se tenet ex parte materiæ; et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est in corp. artic.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc ipso quòd esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quòd non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

Articulus ii. — *Utrùm aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam.* — (*Qu.* 1, *art.* 2, *ad* 4, *et qu.* 86, *art.* 2, *c.*, *et* 1, *dist.* 43, *qu.* 1, *art.* 2 *corp.*, *et* 1 *Met.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si enim essentia Dei est infinita, oportet quòd ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cùm quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Præterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Præterea, materia prima aliud est à Deo, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 1 et 8 ad 3. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est quòd infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in 3 Physic., text. 30. Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est præter Deum potest esse infinitum.

Respondeo dicendum quòd aliquid præter Deum potest esse infinitum secundùm quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito, secundùm quod competit materiæ, manifestum est quòd omne existens in actu habet aliquam formam, et sic materia ejus est determinata per formam. Sed quia materia, secundùm quod est sub unâ formâ substantiali, remanet in potentiâ ad multas formas accidentales, quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundùm quid ;

utpote lignum est finitum secundùm suam formam, sed tamen est infinitum secundùm quid, in quantùm est in potentiâ ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito, secundùm quod convenit formæ, sic manifestum est quòd illa quorum formæ sunt in materiâ, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materiâ, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur; erunt quidem infinitæ secundùm quid, in quantum hujusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quòd ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc est contra rationem facti, quòd essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum; unde contra rationem facti est quòd sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licèt habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul), ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum quòd hoc ipsum quòd virtus intellectûs extendit se quodammodò ad infinita, procedit ex hoc quòd intellectus est forma non in materiâ, sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum, vel ad minus potentia intellectiva, quæ non est actus alicujus organi in animâ intellectivâ corpori conjunctâ.

Ad tertium dicendum quòd materia prima non existit in rerum naturâ per se ipsam, cùm non sit ens in actu, sed potentia tantùm; unde magis est aliquid concreatum, quàm creatum. Nihilominùs tamen materia prima etiam secundùm potentiam non est infinita simpliciter, sed secundùm quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

Articulus III. — *Utrùm possit esse aliquid infinitum actu secundùm magnitudinem.* — (*Verit. quæst.* 2, *artic.* 1 *et* 10, *et quol.* 9, *art.* 1, *et quol.* 12, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd possit esse aliquid infinitum actu secundùm magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia *abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in 2 Physic., text. 18. Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundùm magnitudinem; dicit enim geometra in suis demonstrationibus : *Sit linea talis infinita.* Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundùm magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum, et infinitum videtur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum; sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in 3 Physic. text. 1. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cùm ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quòd magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem à magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in 4 Physic., text. 99. Sed non est contra rationem temporis et motûs quòd sint infinita, cùm unumquodque indivisibile signatum in tempore, et motu circulari sit principium, et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quòd sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et lineâ. Nihil est ergo infinitum secundùm magnitudinem.

Respondeo dicendum quòd aliud est esse infinitum secundùm suam essentiam, et secundùm magnitudinem. Dato enim quòd esset aliquod corpus infinitum secundùm magnitudinem, utpote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundùm essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideò habito ex præmissis, quòd nulla creatura est infinita secundùm essentiam, adhuc restat inquirere, utrùm aliquid creatum sit infinitum secundùm magnitudinem.

Sciendum est igitur quòd corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur; scilicet mathematicè, secundùm quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundùm quod consideratur in eo materia et forma.

Et de corpore quidem naturali, quòd non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cùm igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quòd ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale, 3 Phys. text. 40, habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet; quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem; nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cùm est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus; et similiter etiam neque secundùm motum circularem, quia in motu circulari oportet quòd una pars corporis, 1 de Cœl. text. 35, transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia

duæ lineæ protractæ à centro, quantò longiùs protrahuntur à centro, tantò longiùs distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquàm posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quòd imaginemur ipsum sub aliquâ formâ, quia nihil est actu nisi per suam formam; unde cùm forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quòd habeat aliquam figuram; et sic erit finitum, est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum quòd geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, à quâ possit subtrahi quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quòd licèt infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, sive circularis, vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nullâ specie est; unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cùm nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum quòd infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. ad 2, se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ; per additionem autem acceditur ad totum (1), quod se habet in ratione formæ; et ideò non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantùm.

Ad quartum dicendum quòd motus et tempus non sunt secundùm totum in actu, sed successivè; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu; et ideò infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motûs; esse enim in potentiâ convenit materiæ.

Articulus iv. — *Utrùm possit esse infinitum in rebus secundùm multitudinem.*— (*1, dist. 43, qu. 1, art. 1 ad 5, et 2, dist. 1, qu. 1, art. 5, ad 17, et Verit. qu. 2, art. 2, ad 5, et quol. 2, artic. 2, et quol. 5, art. 1, corp., et quol. 12, artic. 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd possibile sit esse multitudinem infinitam secundùm actum. Non enim est impossibile, id quod est in potentiâ, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

(1) Editio Rom.: *Ad totum, secundùm quod se habet*, etc.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed positâ aliquâ multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa, quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterùm simul esse cum eis, et sic in infinitum; ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est quod dicitur Sap. 11, 21: *Omnia in pondere, numero et mensurâ disposuisti.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt, super 3 Phys., quòd impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit; et hoc est impossibile esse; quia sic oporteret quòd aliquid dependeret ex infinitis, unde ejus generatio nunquàm compleretur, cùm non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quòd sit ars in animâ, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquàm opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quòd unum frangitur, et accipitur aliud, est multitudo per accidens; accidit enim, quòd multis martellis operetur, et nihil differt utrùm uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quòd possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliquâ specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundùm species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item omnis multitudo in rerum naturâ existens est creata, et omne creatum sub aliquâ certâ intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quòd sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentiâ possibile est; quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis (1). Quantò enim aliquid plus dividitur, tantò plura secundùm numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentiâ in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est art. præced., eâdem ratione etiam infinitum invenitur in potentiâ in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum quòd unum-

(1) Al. *multitudinis.*

quodque quod est in potentiâ, reducitur in actum secundùm modum sui esse; dies enim non reducitur in actum, ut sit tota simul, sed successivè; et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut sit totum simul, sed successivè; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum quòd species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quòd sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum quòd, licèt quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

QUÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Quia verò infinito convenire videtur quod ubique, et in omnibus sit, considerandum est, utrùm hoc Deo conveniat; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm Deus sit in omnibus rebus; 2° utrùm Deus sit ubique; 3° utrùm Deus sit ubique per essentiam, et potentiam, et præsentiam; 4° utrùm esse ubique sit proprium Dei.

Articulus primus. — *Utrùm Deus sit in omnibus rebus.* — (2, *dist.* 37, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 3, *contr. cap.* 68.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundùm illud psal. 112, 4 : *Excelsus super omnes gentes Dominus,* etc. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur à rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in lib. 83 Quæst., dicit, quæst. 20 in princ., quòd *in ipso potiùs sunt omnia quàm ipse alicubi.*

3. Præterea, quantò aliquod agens est virtuosius, tantò ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant, nec oportet quòd sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt, nec tamen Deus est in dæmonibus; *non* enim *est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur 2 ad Corint. 6, 15. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundùm illud Isaiæ 26, 12 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Ergo Deus est in omnibus rebus.

Respondeo dicendum quòd Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediatè agit, et suâ virtute illud contingere; unde in 7 Physic., à text. 10 usque ad 13 inclus., probatur quòd motum et movens oportet esse simul. Cùm autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quòd esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solùm quando primò esse incipiunt, sed quamdiù in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere à sole, quamdiù aer illuminatus manet. Quamdiù igitur res habet esse, tamdiù oportet quòd Deus adsit ei secundùm modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundiùs omnibus inest, cùm sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet, quæst. 7, art. 1. Unde oportet quòd Deus sit in omnibus rebus, et intimè.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd licèt corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res; tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum quòd nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quòd immediatè in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ (1), sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum quòd in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est à Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso; et ideò non est absolutè concedendum, quòd Deus sit in dæmonibus, sed cum hâc additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolutè dicendum est Deum esse.

Articulus II. — *Utrùm Deus sit ubique.* — (1, *dist.* 37, *quæst.* 2, *art.* 1 *et* 3, *et* 3 *contr., cap.* 68.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco; nam *incorporalia*, ut dicit Boetius in lib. de Hebd., circa princ., *non sunt in loco*. Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motûs non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec

(1) Edit. Rom., *vel gloriæ;* in margine autem al. *gratiæ.*

unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis; et ita non est ubique.

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum illum: ergo Deus non est ubique.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 23, 24: *Cœlum et terram ego impleo.*

Respondeo dicendum quòd cùm locus sit res quædam; esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter; vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco.

Utroque autem modo secundùm aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primò quidem sic est in omnibus rebus ut dans eis esse, et virtutem et operationem; sic enim est in omni loco ut dans ei esse, et virtutem locativam. Item locata sunt in loco, in quantum replent locum, et Deus omnem locum replet, non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quòd Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imò per hoc replet omnia loca quòd dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum quòd incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum quòd indivisibile est duplex. Unum, quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis; et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis; et similiter indivisibile actionis vel motûs, quia habet determinatum ordinem in motu, vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est quod est extra totum genus continui, et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus, et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid ejus, sed in quantum contingit illud suâ virtute; unde secundùm quod virtus sua se potest extendere ad unum, vel multa, ad parvum, vel magnum, secundùm hoc est in uno, vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno.

Ad tertium dicendum quòd totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiæ ut forma, et materia dicuntur partes compositi, et genus, et differentia partes speciei; et etiam *pars quantitatis*, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quòd illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundùm accidens quantitatem habent; albedo enim est tota in quâlibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ, quia secundùm perfectam rationem suæ speciei invenitur in quâlibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundùm quantitatem quam habet per accidens, sic non est tota in quâlibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se, nec per accidens, nisi secundùm perfectam rationem essentiæ. Et ideò sicut anima est tota in quâlibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus, et singulis.

Articulus iii. — *Utrùm Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam.* — (*1, dist. 37, qu. 1, art. 2, et in Exp. litt.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd malè assignentur modi existendi Dei in rebus, cùm dicitur quòd Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo quod essentialiter est in eo, Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentiâ alicujus rei. Ergo non debet dici quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Præterea, sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei, ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quòd secundùm quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quod Glossa ord. dicit super Cantica canticorum, cap. 5, et desumitur ex Gregorio in Ezechiel., hom. 8, circa med., quòd *Deus communi modo est in omnibus rebus præsentiâ, potentiâ et substantiâ; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.*

Respondeo dicendum quòd Deus dicitur esse in re aliquâ dupliciter: uno modo per modum causæ agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso, alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundùm quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creaturâ, quæ cognoscit, et diligit illum actu, vel habitu. Et quia hoc habet rationalis

creatura per gratiam, ut infra patebit, qu. 12, artic. 4, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus verò aliis ab ipso creatis quomodò sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licèt non sit ubique præsens. Per præsentiam verò suam dicitur aliquid esse in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliquâ domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundùm substantiam suam in quâlibet parte domûs. Secundùm verò substantiam, vel essentiam dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta spiritualia esse et incorporalia; visibilia verò, et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere, quòd Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt verò alii, qui licèt crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ, tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corpora non extendebant, ex quorum personâ dicitur Job. 22, 14: *Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere, quòd Deus sit in omnibus per suam præsentiam.

Fuerunt verò alii, qui licèt dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediatè esse à Deo creata, sed quòd immediatè creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quòd sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt, et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est art. 1 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentiâ earum, sed per essentiam suam; quia substantiâ suâ adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est art. prox. cit.

Ad secundum dicendum quòd aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subjacet ejus conspectu, quod tamen distat ab eo secundùm suam substantiam, ut dictum est in corp. art., et ideò oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam et præsentiam.

Ad tertium dicendum quòd de ratione scientiæ, et voluntatis est quod scitum est in sciente, et volitum in volente. Unde secundùm scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo quàm Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est quòd sit principium agendi in aliud; unde secundùm potentiam agens comparatur, et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum quòd nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideò sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur tertiâ parte, quæst. 2, art. 1.

Articulus iv. — *Utrùm esse ubique sit proprium Dei.* — (1, *dist.* 37, *qu.* 2, *art.* 2, *et* 3 *cont., cap.* 68, *et lib.* 4, *cap.* 17 *et* 19, *et quol.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundùm Philosophum, 1 Post. text. 43, est ubique, et semper; materia etiam prima, cùm sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet, quæst. 3, art. 1, usque ad 5 inclus. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. 2. Ergo aliquis numerus est qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in 1 de Cœl. et Mundo, text. 4. Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea, anima, ut dicit Augustinus in 6 de Trin., cap. 5, non procul à fine, *est tota in toto corpore, et tota in quâlibet ejus parte.* Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique, et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit in epist. 3 ad Volusianum, post princ.: *Anima ubi videt, ibi sentit, et ibi sentit, ubi vivit, et ubi vivit, ibi est.* Sed contra est quod Ambrosius dicit de Spiritu sancto, lib. 1, cap. 7, circa princ.: *Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus, et ubique, et semper est? quod utique Divinitatis est proprium.*

Respondeo dicendum quòd esse ubique primò et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primò, quod secundùm se totum est ubique; si quid enim esset ubique secundùm diversas partes in diversis locis existens, non esset primò ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primò; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primò homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam; quia sic granum milii esset ubique, supposito quòd nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, quâlibet positione factâ, sequitur illud esse ubique.

Et hoc propriè convenit Deo; quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primò et per se, convenit Deo, et est proprium ejus; quia quotcumque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundùm partem, sed

secundùm se ipsum.

Ad primum ergo dicendum quòd universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundùm idem esse.

Ad secundum dicendum quòd numerus, cùm sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundùm partem; et sic non sequitur quòd sit primò et per se ubique.

Ad tertium dicendum quòd totum corpus universi est ubique, sed non primò quia non totum est in quolibet loco, sed secundùm suas partes; nec iterùm per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum quòd si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundùm suas partes.

Ad quintum dicendum quòd si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique primò (1) quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum quòd cùm dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundùm quòd hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti: et sic verum est quòd dùm cœlum videt, in cœlo videt, et eâdem ratione in cœlo sentit; non tamen sequitur quòd in cœlo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundùm quod adverbium determinat actum videntis, secundùm quod exit à vidente; et sic verum est quòd anima ubi sentit, et videt, ibi est, et vivit secundùm istum modum loquendi, et ita non sequitur quòd sit ubique.

QUÆSTIO IX.

De Dei immutabilitate. — (*In duos articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de immutabilitate et æternitate divinâ, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem verò quæruntur duo: 1° utrùm Deus sit omninò immutabilis; 2° utrùm esse immutabile sit proprium Dei.

Articulus primus. — *Utrùm Deus sit omninò immutabilis.* — (*1, dist. 8, quæst. 3, art. 1, et opusc. 3, cap. 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit omninò immutabilis. Quidquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus 8 super Gen. ad litteram, cap. 20 in fin., *spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum.* Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea, Sap. 7, 24, dicitur de sapientiâ, quòd *est mobilior omnibus mobilibus.* Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scripturâ, Jac. 4, 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est quòd dicitur Malach. 3, 6: *Ego Deus* (2), *et non mutor.*

Respondeo dicendum quòd ex præmissis, q. 2, art. 3, ostenditur Deum esse omninò immutabilem.

Primò quidem quia supra ostensum est, ibid., esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quòd hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiæ, eo quòd potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentiâ. Ex quo patet quòd impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundò quia omne quod movetur, quantùm ad aliquid manet, et quantùm ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundùm substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 7, quòd in Deo nulla est compositio, sed est omninò simplex. Unde manifestum est quòd Deus moveri non potest.

Tertiò, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod priùs non pertingebat. Deus autem, cùm sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod priùs non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quòd quidam antiquorum, quasi ab ipsâ veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ibi loquitur secundùm modum quo Plato dicebat primum movens movere se ipsum; omnem operationem nominans motum, secundùm quod etiam ipsum intelligere, et velle, et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit, et amat se ipsum, secundùm hoc dixerunt, quòd Deus movet se ipsum, non autem secundùm quod motus et mutatio est existentis in potentiâ, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad secundum dicendum quòd sapientia dicitur mobilis esse similitudinariè, secundùm quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum; nihil enim esse potest quod non procedat à divinâ sapientiâ per quamdam imitationem, sicut à primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt à sapientiâ artificis. Sic igitur, in quantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minùs participant, dicitur esse quidam processus, et motus divinæ sapientiæ in res; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis usque ad terram pertingit; et hoc modo exponit Dionysius, cap. 1 cœl. Hier., in princ., dicens, quòd omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos à Patre luminum moto (1).

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur sol intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum, sic dicitur Deus appropinquare ad

(1) Al. *non primò*
(2) Vulgat. *Dominus.*

(1) Nicolaus: *motæ.*

nos, vel recedere à nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

Articulus ii. — *Utrùm esse immutabile sit Dei proprium.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 3, *art.* 1 *et* 2, *et dist.* 19, *quæst.* 5, *art.* 3, *et* 1 *cont.*, *cap.* 13, 14 *et* 15, *et opusc.* 2, *cap.* 4, 16, 17, 124 *et* 222.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus in 2 Metaphysic. text. 12, quòd *materia est in omni eo quod movetur.* Sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariabiles; dicitur enim in lib. sex principiorum, cap. de Formâ, in princ., quòd *forma est simplici et invariabili essentiâ consistens.* Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Naturâ boni, cap. 1, in princ. : *Solus Deus immutabilis est; quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.*

Respondeo dicendum quòd solus Deus est omninò immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quòd mutabile potest aliquid dici dupliciter : uno modo per potentiam quæ in ipso est, alio modo per potentiam quæ in altero est; omnes enim creaturæ, antequàm essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cùm nullum creatum sit æternum; sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quòd res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quòd res in esse conservat; non enim aliter eas in esse conservat quàm semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum 4 super Gen. ad litteram cap. 12, circa princip. Sicut igitur in potentiâ Creatoris fuit ut res essent, antequàm essent in seipsis; ita in potentiâ Creatoris est, postquàm sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creaturâ duplex potentia, scilicet activa, et passiva; dico autem potentiam passivam, secundùm quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundùm potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solùm in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundùm esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, et quantùm ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum *homo* compatitur secum non album, et ideò potest mutari de albo in non album. Si verò sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundùm illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus verò cœlestibus materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ; et ideò non sunt mutabilia secundùm esse substantiale, sed secundùm esse locale; quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci vel illius. Substantiæ verò incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actûs; quia esse consequitur formam; et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam; unde in ipsâ formâ non est potentia ad non esse; et ideò hujusmodi substantiæ sunt immutabiles, et invariabiles secundùm esse; et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 4 de divin. Nomin., parùm à princ. lect. 1, quòd *substantiæ intellectuales creatæ mundæ sunt à generatione, et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales.* Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas : una secundùm quod sunt in potentiâ ad finem; et sic est in eis mutabilitas secundùm electionem de bono in malum, ut Damascenus, lib. 2, cap. 3 et 4 dicit; alia secundùm locum, in quantum virtute suâ finitâ possunt attingere quædam loca quæ priùs non attingebant; quod de Deo dici non potest, qui suâ infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est qu. 8, art. 2.

Sic igitur in omni creaturâ est potentia ad mutationem vel secundùm esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundùm esse locale tantùm, sicut corpora cœlestia; vel secundùm ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundùm potentiam creantis; in cujus potestate est esse, et non esse earum. Unde cùm Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omninò immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundùm esse substantiale vel accidentale; de tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum quòd angeli boni supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundùm naturam, habent immutabilitatem electionis ex divinâ virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundùm locum.

Ad tertium dicendum quòd formæ dicun-

tur invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundùm eas variatur : unde patet quòd secundùm quòd sunt, sic variantur; non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

QUÆSTIO X.

De Dei æternitate. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde quæritur de æternitate; et circa hoc quæruntur sex : 1° quid sit æternitas; 2° utrùm Deus sit æternus; 3° utrùm esse æternum sit proprium Dei; 4° utrùm æternitas differat à tempore (1); 5° de differentiâ ævi, et temporis; 6° utrùm sit unum ævum tantùm, sicut est unum tempus, et una æternitas.

Articulus primus. — *Utrùm convenienter definiatur æternitas, quòd est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 2, *art.* 1, *et dist.* 19, *quæst.* 2, *art.* 1, *et Pot. qu.* 3, *art.* 14 *et* 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens definitio æternitatis quam Boetius ponit 3 de Consol., pros. 2, circ. pr., dicens, quòd *æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.* Interminabile enim negativè dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile.*

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quàm vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis vita, sed magis esse.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cùm sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota.*

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies, et tempora; dicitur enim Micheæ 5, 2 : *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis;* et ad Rom. 16, 25 : *Secundùm revelationem mysterii temporibus æternis taciti.* Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quòd sit *tota,* superfluè additur quòd sit *perfecta.*

6. Præterea, *possessio* ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

Respondeo dicendum quòd sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quàm numerus motûs secundùm prius et posterius. Cùm enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quòd numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quàm numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius, et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omninò extra motum, consistit ratio æternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur in 4 Physic., text. 70, et hoc ideò quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium, et aliquem finem. Quod verò est omninò immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium, aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primò ex hoc quòd id quod est in æternitate, est interminabile, id est, principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundò per hoc quòd ipsa æternitas successione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum quòd simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctum est cujus pars non est; quod non ideò est, quòd negatio sit de essentiâ eorum, sed quia intellectus noster, qui primò apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum quòd illud quod est verè æternum, non solùm est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodò ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundùm operationem magis quàm secundùm esse; unde et tempus est numerus motûs.

Ad tertium dicendum quòd æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum quòd sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum quòd in tempore est duo considerare : scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo *tota simul* ad removendum tempus, et *perfecta* ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum quòd illud quod possidetur, firmiter et quietè habetur; ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

Articulus ii. — *Utrùm Deus sit æternus.* — (2, *dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 1, *et* 1 *cont. c.* 15, *Pot. qu.* 3, *art.* 17, 23, *et op.* 2, *cap.* 5, 6, 7 *et* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum; dicit enim Boetius, lib. 5, de Consol. pros. ult., quòd *nunc fluens, facit tempus, nunc stans facit æternitatem;* et Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, qu. 23, in pr., quòd *Deus est auctor æternitatis.* Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed *Deus est ante æternitatem,* ut dicitur in libro de Causis, prop. 2, *et post æternitatem;* dicitur enim Exod. 15, 18, quòd *Dominus re-*

(1) Al., *ab ævo et tempore.*

gnabit in æternum, et ultra. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum, cùm sit tota simul, ut dictum est art. pr. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo Symb. de Confess. fidei : *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus.*

Respondeo dicendum quòd ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (art. præced.). Unde cùm Deus sit maximè immutabilis, sibi maximè competit esse æternum. Nec solùm est æternus; sed est sua æternitas; cùm tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum quòd *nunc* stans dicitur facere æternitatem secundùm nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quòd apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus, loco cit. in arg., quòd *Deus est auctor æternitatis,* intelligitur de æternitate participatâ. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur à substantiis immaterialibus. Unde et ibidem, eâdem proposit. 2, circa fin., dicitur quòd *intelligentia parificatur æternitati.* Quod autem dicitur in Exod. : *Dominus regnabit in æternum, et ultra,* sciendum quòd æternum accipitur ibi pro seculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quòd regnabit ultra æternum, quia durat ultra quodcumque seculum, id est, ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud seculum quàm periodus cujuslibet rei, ut dicitur in lib. 1 de Cœlo, text. 100. Vel dicitur etiam ultra æternum regnare, quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cœli secundùm quosdam philosophos, tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum quòd æternitas non est aliud quàm ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundùm apprehensionem nostram tantùm.

Ad quartum dicendum quòd verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quòd ipse varietur per præsens, præteritum et futurum.

ARTICULUS III. — *Utrùm esse æternum sit proprium Dei.* — (*1, dist.* 8, *quæst.* 2, *art.* 2, *et dist.* 19, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 4, *dist.* 49, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *et* 1 *cont. cap.* 5.)

Ad tertium sic proceditur, 1. Videtur quòd esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis 12, 3, quòd *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea, Matth. 25, 41, dicitur : *Ite, maledicti* (1), *in ignem æternum;* non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

Sed contra est quod dicit Augustinus (Fulgentius), lib. de Fide ad Petrum, cap. 6, et Hieronymus ad Damasum, ep. 57 : *Deus solus est qui exordium non habet.* Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

Respondeo dicendum quòd æternitas verè et propriè in solo Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet art. præc. Solus autem Deus est omninò immutabilis, ut est superiùs ostensum, quæst. 9, art. 1 et 2. Secundùm tamen quòd aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundùm hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantùm ad hoc immutabilitatem sortiuntur à Deo quòd nunquàm esse desinunt; et secundùm hoc dicitur Eccles. 1, de terrâ, quòd *in æternum stat;* et sic æternitas Angelis attribui potest, secundùm illud psal. 75, 5 : *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis.* Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licèt corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur montes *æterni*, et Deuteronom. 33, 15, etiam dicitur : *De pomis collium æternorum.* Quædam autem ampliùs participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundùm esse, vel ulteriùs secundùm operationem, sicut Angeli, et beati, qui Verbo fruuntur, quia *quantùm ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes*, ut dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 16, in fin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundùm illud Joan. 17, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd dicuntur multæ æternitates, secundùm quòd sunt multi participantes æternitatem ex ipsâ Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum quòd ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantùm. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundùm illud Job. 24, 19 : *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus, secundùm illud psal. 80, 16 : *Erit tempus eorum in secula.*

Ad tertium dicendum quòd necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem, secundùm Philosophum, 6 Metaphys., text. 8, est in intellectu. Secundùm hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in

(1) Vulgata : *Discedite à me, maledicti.*

intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus; unde non sequitur quòd aliquid extra Deum sit æternum.

Articulus iv. — *Utrùm æternitas differat à tempore.*—(*Infra*, *art*. 5, *et* 1, *dist*. 10, *quæst*. 2, *art*. 1, *et* 2 *dist*. 2, *quæst*. 1, *art*. 1, *et quodl*. 5, *quæst*. 4, *et quodl*. 10, *quæst*. 2, *et pot. quæst*. 3, *art*. 14, *ad* 18.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd æternitas non sit aliud à tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul; quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cùm igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus, et includit ipsum, videtur quòd tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundùm Philosophum in 4 Phys., text. 104, et 121, nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quòd sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundùm substantiam à tempore. Ergo æternitas non est aliud secundùm substantiam à tempore.

3. Præterea, sicut mensura primi motûs est mensura omnium motuum, ut dicitur in 4 Physic., text. 133, ita videtur quòd mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas vel aliquid æternitatis.

Sed contra est quòd æternitas est tota simul. In tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum quòd manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quòd æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se; quia dato quòd tempus semper fuerit, et semper futurum sit secundùm positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem, et tempus, ut dicit Boetius in lib. de Consolat. (prosâ 4, lib. 5), ex hoc quòd æternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus verò est mensura motûs. Si tamen prædicta differentia attendatur quantùm ad mensurata, et non quantùm ad mensuras, sic habet aliam rationem; quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in 4 Physic., text. 120. Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundùm suam totam durationem, cùm infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis, et principium in potentiâ; quia etiam dato quòd tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei, vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primò, differentiam, per hoc quòd æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad secundum dicendum quòd *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quòd sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hìc et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundùm quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione, unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad tertium dicendum quòd sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motûs; unde secundùm quòd aliquod esse recedit à permanentiâ essendi, et subditur transmutationi, secundùm hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore; tempus enim mensurat non solùm quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia; unde non solùm mensurat motum, sed etiam quietem, quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

Articulus v.—*De differentiâ ævi et temporis.* — (*Locis sup. art*. 4, *notat*. 15.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ævum non sit aliud à tempore. Dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt., cap. 20, 22, 23, quòd *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*. Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quòd habeat prius et posterius; de ratione verò æternitatis est quòd sit tota simul, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed ævum non est æternitas; dicitur enim Eccli. 1, quòd *Sapientia* æterna *est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita est tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quòd in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cùm igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quòd impossibile sit ea non futura esse: quod falsum est, cùm Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cùm duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quòd aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differt à tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius, lib. 3 de Consol., metro 9, in princ. :

. . . . *Qui tempus ab ævo*
Ire jubes. . . .

Respondeo dicendum quòd ævum differt à tempore, et ab æternitate, sicut medium existens inter illa.

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quòd æternitas principio et fine caret; ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est art. præc., quia si etiam semper æviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiamsi quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore.

Alii verò assignant differentiam inter hæc tria per hoc quòd æternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione.

Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifestè apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cùm enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quòd priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si verò referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore quòd habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensurâ, ut patet ex 4 Phys., text. 110 et 117. Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum quòd cùm æternitas sit mensura esse permanentis, secundùm quòd aliquid recedit à permanentiâ essendi, secundùm hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentiâ essendi, quòd esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam verò recedunt minùs à permanentiâ essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu, vel in potentiâ; sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent (1) cum transmutabilitate secundùm locum; et similiter patet de Angelis, quòd habent esse intransmutabile, quantùm ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundùm electionem (2), et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum, suo modo; et ideò hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem, et tempus Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum quòd creaturæ spirituales quantùm ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem, lib. cit. in arg. cap. 20, dicit quòd per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantùm verò ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantùm ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad secundum dicendum quòd ævum est totum simul, non tamen est æternitas; quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum quòd in ipso esse Angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solùm secundùm adjunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundùm acceptionem intellectûs nostri, qui accipit esse Angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cùm dicit, Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cùm verò dicit futurum esse, nondùm supponit aliquid. Unde cùm esse et non esse Angeli subsit divinæ potentiæ, absolutè considerando, potest Deus facere quòd esse Angeli non sit futurum; tamen non potest facere quòd non sit, dùm est; vel quòd non fuerit, postquàm fuit.

Ad quartum dicendum quòd duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

ARTICULUS VI. — *Utrùm sit unum ævum tantùm.* — (2, *dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 2, *et quodl.* 5, *quæst.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit tantùm unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ : *Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine.*

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia; quædam verò sunt spirituales substantiæ, scilicet Angeli. Non ergo est unum ævum tantùm.

3. Præterea, cùm ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio, quia quædam post alia esse incipiunt, ut maximè patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantùm.

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis; propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodò causa est primus motus, qui priùs tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantùm.

(1) Al., *habet.*
(2) Ita codd. Alcan. et Terrac. In editis addebatur : *Quantùm ad eorum naturam pertinet.*

Sed contra, ævum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantùm. Ergo multò magis ævum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quòd est unum ævum tantùm ; quidam, quòd multa.

Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causâ unitatis temporis; in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quòd est unus numerus omnium numeratorum; cùm tempus sit numerus secundùm Philosophum, lib. 4 Physic., text. 101. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens; alioquin non esset continuus ; quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium; sunt verò multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii verò assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motûs, cujus mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur, quia ea quæ sunt unum principio, vel subjecto, et maximè remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundùm quid. Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motûs, secundùm quem, cùm sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 3. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur, non solùm ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solùm ut mensura ad mensuratum. Unde secundùm eorum multitudinem non multiplicatur, quia unâ mensurâ separatâ multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quòd de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quòd omnes processerunt à Deo in quâdam æqualitate, ut Origenes dixit, lib. 1 Periarchon, cap. 8, vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii verò dixerunt, quòd omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu, et ordine; et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit cap. 10, cœlest. Hierarch., et cap. 4, à med., quòd inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine Angelorum. Secundùm igitur primam opinionem necesse est dicere, quòd sunt plura æva, secundùm quòd sunt plura æviterna prima æqualia. Secundùm autem secundam opinionem oporteret dicere, quòd sit unum ævum tantùm; quia cùm unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in 10 Met., text. 4, oportet quòd esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quod tantò est simplicius, quantò prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur qu. 47, art. 2, concedimus ad præsens unum esse ævum tantùm.

Ad primum ergo dicendum quòd ævum aliquando accipitur pro seculo, quod est periodus durationis alicujus rei, et sic dicuntur multa æva, sicut multa secula.

Ad secundum dicendum quòd licèt corpora cœlestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quòd habent esse intransmutabile; et sic mensurantur ævo.

Ad tertium dicendum quòd nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus propter primum, quod mensuratur tempore; et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiamsi non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum quòd ad hoc quòd aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quòd illud unum sit causa omnium eorum, sed quòd sit simplicius.

QUÆSTIO XI.

De unitate Dei. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post præmissa considerandum est de divinâ unitate; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm unum addat aliquid supra ens; 2° utrùm opponantur unum, et multa; 3° utrùm Deus sit unus; 4° utrùm sit maximè unus.

Articulus primus. — *Utrùm unum addat aliquid supra ens.* — (*1, dist. 24, quæst. 4, art. 3, et 3 contr. cap. 53, et Ver. quæst. 8, art. 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato : est enim principium numeri, qui est species (1) quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum, et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatoriè dicitur : ens, ens. Ergo nugatio esset dicere, ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius ult. cap. de div. Nom., non procul à princ. lect. 1 : *Nihil est existentium non participans uno*; quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondeo dicendum quòd unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantùm negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quàm ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quòd unum convertitur cum ente.

(1) Rom., edit. *speciei*.

Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu, et potentiâ. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiù partes ejus sunt divisæ, sed postquàm constituunt, et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quòd esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est quòd unum quodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum quòd quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quòd unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quòd numeri essent substantiæ omnium rerum. E contrario autem Avicenna considerans quòd unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (aliàs numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quòd unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifestè falsum est, quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cùm illud iterùm sit unum, si esset iterùm unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quòd unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundùm speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundùm id quod pertinet ad essentiam rei; licèt sit divisum quantùm ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto, et multa secundùm accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentiâ, sicut quod est unum toto, et multa secundùm partes; hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundùm quid. Si verò aliquid è converso sit indivisum secundùm quid, et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundùm essentiam, et indivisum secundùm rationem, vel secundùm principium, sive causam; erunt (1) multa simpliciter, et unum secundùm quid; ut quæ (2) sunt multa numero, et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundùm quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius ult. de div. Nom. lect. 1, quòd non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum quòd ideò non est nugatio, cùm dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundùm rationem supra ens.

(1) Al., *erit*, fortè meliùs.
(2) Al., *et quæ*.

Articulus ii. — *Utrùm unum et multa opponantur.* — (1, *dist.* 24, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 4, *et* 10 *Met.*, *sect.* 4.)

Ad secundùm sic proceditur. 1. Videtur quòd unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodò unum, ut ex prædictis patet art. præc. Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens; quia sequeretur quòd unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam, cùm tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed contra (1), quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio verò multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

Respondeo dicendum quòd unum opponitur multis, sed diversimodè. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex 10 Met., text. 2. Unum verò quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quòd nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est *negatio in subjecto*, secundùm Philosophum, tum in postprædicamentis cap. de Oppositis, text. 4, tum in 4 Metaph., text. eod. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse; et ideò in ente ratione suæ communitatis accidit quòd privatio entis fundatur in ente; quod non accidit in privationibus formarum specialium (2), ut visûs, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno, et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in ali-

(1) Deest hoc argumentum : *Sed contra*, in MSS. Alcan.
(2) Ita codd. Alcan. et Terrac. Al., *spiritualium*.

quo uno. Et exinde contingit quòd multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundùm quid; quod enim secundùm quid est ens (ut in potentiâ) est non ens simpliciter, id est, actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundùm quid, quantùm ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundùm quid, est malum simpliciter, vel è converso; et similiter, quod est unum simpliciter, est multa secundùm quid, et è converso.

Ad secundum dicendum quòd duplex est totum; quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus; quoddam verò heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua; et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret formâ totius; nulla enim pars domûs est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quòd unitates constituant multitudinem secundùm id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundùm hoc quod habent de entitate; sicut et partes domûs constituunt domum per hoc quòd sunt quædam corpora, non per hoc quòd sunt non domus.

Ad tertium dicendum quòd multum accipitur dupliciter, uno modo absolutè, et sic opponitur uni; alio modo secundùm quòd importat excessum quemdam, et sic opponitur pauco; unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum quòd unum opponitur privativè multis, in quantum in ratione multorum est quòd sint divisa.

Unde oportet quòd divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundùm rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita; unde definimus punctum, *cujus pars non est*, vel *principium lineæ*. Sed multitudo etiam secundùm rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quòd utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsâ negatione entis; ita quòd primò cadit in intellectu ens; secundò quòd hoc ens non est illud ens, et sic secundò apprehendimus divisionem; tertiò unum; quartò multitudinem.

Articulus III. — *Utrùm Deus sit unus.* — (*Infra, quæst.* 3, *art.* 3, *et* 1 *dist.* 2, *art.* 1, *et dist.* 24, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 1 *cont.*, *cap.* 42, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 6, *et opusc.* 2, *cap.* 12, *et* 15 *Metaph. fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit unus. Dicitur enim 1 ad Cor. 8, 5 : *Siquidem sunt dii multi, et domini multi.*

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cùm nulla quantitas de Deo prædicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quòd Deus sit unus.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. 6, 4 : *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est.*

Respondeo dicendum quòd Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primò quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quòd illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantùm. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo : nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 3. Secundùm igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igiture sse plures deos.

Secundò verò ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, qu. 4, art. 2, quòd Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus (1). Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsâ coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantùm principium.

Tertiò ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dùm quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Meliùs enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quàm per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cùm igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens, oportet quòd primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantùm. Et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum quòd dicuntur dii multi secundùm errorem quorumdam, qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibid. Apostolus : *Nobis autem unus Deus*, etc.

Ad secundum dicendum quòd unum, secundùm quòd est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solùm de his quæ

(1) Al. : *Et sic ille in quo esset privatio non esset simpliciter perfectus. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.* MSS. Camer. et Alcan. : *Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus; si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.*

habent esse in materiâ. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materiâ, sed sunt secundùm rationem à materiâ abstracta. Unum verò quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundùm esse non dependet à materiâ. Et licèt in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundùm modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privativè dicta de Deo prædicari, sicut quòd est incorporeus, infinitus; et similiter de Deo dicitur, quòd sit unus.

Articulus iv. — *Utrùm Deus sit maximè unus.* — (*Inf.*, *quæst.* 18, *art.* 3, *corp.*, *et quæst.* 38, *art.* 3, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit maximè unus. Unum enim dicitur secundùm privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minùs. Ergo Deus non dicitur magis unus quàm alia quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quàm id quod est indivisibile actu et potentiâ, cujusmodi est punctum et unitas. Sed in tantum dicitur aliquid magis unum, in quantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quàm unitas et punctum.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maximè bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maximè unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4 Metaph., text. 3. Ergo omne ens est maximè unum; Deus igitur non est magis unum quàm alia entia.

Sed contra est quod dicit Bernardus (1), lib. 4 de Consid., cap. 8, in fin., quòd *inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis.*

Respondeo dicendum quòd cùm unum sit ens indivisum, ad hoc quòd aliquid sit maximè unum, oportet quòd sit et maximè ens, et maximè indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maximè ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maximè indivisum, inquantum neque dividitur actu, neque potentiâ, secundùm quemcumque modum divisionis, cùm sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7. Unde manifestum est quòd Deus est maximè unus.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt privatio secundùm se non recipiat magis et minùs, tamen secundùm quòd ejus oppositum recipit magis et minùs, etiam ipsa privativa dicuntur secundùm magis et minus. Secundùm igitur quòd aliquid est magis divisum, vel divisibile, vel minùs, vel nullo modo, secundùm hoc aliquid dicitur magis, vel minùs, vel maximè unum.

Ad secundum dicendum quòd punctum et unitas, quæ est principium numeri (2), non sunt maximè entia, cùm non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maximè unum. Sicut enim subjectum non est maximè unum propter diversitate accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum quòd, licèt omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cujuslibet ad causandam unitatem; quia substantia quorumdam est ex multis composita, quorumdam verò non.

QUÆSTIO XII.

Quomodo Deus a nobis cognoscatur. — (*In tredecim articulos divisa.*)

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundùm se ipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostrâ, id est, quomodò cognoscatur à creaturis. et circa hoc quæruntur tredecim : 1° utrùm aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei; 2° utrùm Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam; 3° utrùm oculo corporeo Dei essentia possit videri; 4° utrùm aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam; 5° utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato; 6° utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs videat; 7° utrùm aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam; 8° utrùm intellectus creatus videns Dei essentiam, nia in ipsâ cognoscat; 9° utrùm ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat; 10° utrùm simul cognoscat omnia quæ in Deo videt; 11° utrùm in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre; 12° utrùm per rationem naturalem Deum in hâc vitâ possimus cognoscere; 13° utrùm supra cognitionem naturalis rationis sit in præsenti vitâ aliqua cognitio Dei per gratiam.

Articulus primus. — *Utrùm aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.* — (1-2, *quæst.* 56, *art.* 1, *corp.*, *et quæst.* 93, *art.* 2, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 51, 54 *et* 57, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 1, *et quodl.* 7, *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 105.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre; Chrysostomus enim super Joan. hom. 14, aliquantul. à princ., exponens illud quod dicitur Joan. 1 : *Deum nemo vidit unquàm*, sic dicit : *Ipsum quod est Deus, non solùm Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est?* Dionysius etiam in cap. 1 de div. Nom., à med. illius lect. 3, loquens de Deo dicit : *Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.*

2. Præterea, omne infinitum, in quantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est, quæst. 7, art. 1; ergo secundùm se est ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est co-

(1) Al. *Boetius.*
(2) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis [illegible] verò et Lovanienses legunt ex Camer. : *Quæ sunt*

gnoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectûs est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius, cap. 1 et 2 de div. Nom. Ergo non est intelligibilis, sed supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cùm cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectûs creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan 3, 2: *Videbimus eum sicuti est.*

Respondeo dicendum quòd cùm unumquodque sit cognoscibile, secundùm quòd est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maximè cognoscibilis est. Sed quod est maximè cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maximè visibilis, videri non potest à vespertilione propter excessum luminis.

Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quòd nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cùm enim ultima hominis beatitudo in altissimâ ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectûs; si nunquàm essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquàm beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quàm in Deo; quod est alienum à fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cùm intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.

Unde simpliciter concedendum est, quòd beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum quòd utraque auctoritas loquitur de divisione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius, cap. cit. in arg., immediatè ante verba proposita dicens: *Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est,* etc. Et Chrysostomus, eâdem hom. 14, parùm ante med., parùm post verba prædicta subdit: *Visionem hìc dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio.*

Ad secundum dicendum quòd infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundùm se, quia omnis cognitio est per formam; sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundùm se maximè notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quòd nullo modo possit cognosci; sed quòd omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum quòd proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundùm quòd duplum, triplum, et æquale sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum; et secundùm hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

Articulus ii. — *Utrùm essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.* — (4, *dist.* 49, *quæst.* 2, *art.* 1, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 1, *et* 3 *cont., cap.* 49, *et opusc.* 2, *cap.* 105.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim 1 Joan. 3, 2: *Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Præterea, Augustinus dicit, 9 de Trinitate, cap. 11, in princ.: *Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.*

3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quòd per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 9, parùm à med., quòd cùm Apostolus dicit: « *Videmus nunc per speculum, et in ænigmate;* » *speculi, et ænigmatis nomine, quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum.* Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis (1), sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

Respondeo dicendum quòd ad visionem tam sensibilem, quàm intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quòd res visa quodammodò est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quòd res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solùm per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illâ re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quòd Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cùm ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur

(1) Edit. Rom., *speculativa.*

quòd sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi à primâ luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliquâ perfectione superadditâ gratiæ, vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, quâ scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visæ rei quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primò quidem quia, sicut dicit Dionysius, cap. 1 de divin. Nominibus, non multùm procul à princ., « per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci; » sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multò igitur minùs per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundò quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4, quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertiò quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari, vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundùm aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum.

Dicendum ergo quòd ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur in psal. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut in se est.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in viâ.

Ad tertium dicendum quòd divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundùm aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu.

Articulus iii. — *Utrùm essentia Dei videri possit oculis corporalibus.* — (2-2, *qu.* 175, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 49, *qu.* 2, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Job. 19, 26 : *In carne meâ videbo Deum,* etc.; et 42, 5 : *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

2. Præterea, Augustinus dicit ult. de Civitate Dei, cap. 29, circa med. : *Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum* (scilicet glorificatorum), *non ut acutiùs* (1) *videant, quàm quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ* (*quantâlibet enim acrimoniâ cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora*), *sed ut videant et incorporalia.* Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videre Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginariâ. Dicitur enim Isa. 6, 1 : *Vidi Dominum sedentem super solium,* etc. Sed visio imaginaria à sensu originem habet; phantasia enim est motus factus à sensu secundùm actum, ut dicitur in 3 de Animâ, cap. 3, text. 160. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de videndo Deum ad Paulin., epist. 112, cap. 9: *Deum nemo vidit unquàm, vel in hâc vitâ, sicut ipse est, vel in Angelorum vitâ, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur.*

Respondeo dicendum quòd impossibile est Deum videri sensu visûs, vel quocumque alio sensu, aut potentiâ sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur, art. seq. et qu. 78. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 1. Unde nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur : *In carne meâ videbo Deum Salvatorem meum,* non intelligitur quòd oculo carnis sit Deum visurus, sed quòd in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur : *Nunc oculus meus videt te,* intelligitur de oculo mentis; sicut, Ephes. 1, 17, dicit Apostolus : *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri.*

Ad secundum dicendum quòd Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod ibidem præmittitur : *Longè itaque potentiæ alterius erunt* (scilicet oculi glorificati), *si per eos videbitur incorporea illa natura;* sed postmodùm hoc determinat dicens : *Valdè credibile est, sic nos visuros mundana tunc corpora cœli novi, et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissimâ perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes* (2) *vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere* (3), *sed videmus.* Ex quo patet quòd hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem à sensu (4) non cognosci-

(1) Al. *acriùs.*
(2) Al. *exerentes.*
(3) Al. *videre.*
(4) Al. *à visu.*

tur, sed statim cum sensu ab aliquâ aliâ virtute cognoscitivâ. Quòd autem statim visis illis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectûs, et ex refulgentiâ divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum quòd in visione imaginariâ non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundùm aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphoricè describuntur.

ARTICULUS IV. — *Utrùm aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.* — (4, *dist.* 49, *quæst.* 2, *art.* 6, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 3, *et* 3 *cont. cap.* 50.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, cap. 4 de divin. Nom., parùm ante med. : *Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei.* Sed unumquodque videtur, dùm videtur ejus speculum. Cùm igitur Angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quòd etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maximè visibile, fit minùs visibile nobis propter defectum nostri visûs vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cùm ergo Deus secundùm se sit maximè intelligibilis, videtur quòd ab angelo sit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multò magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectûs creati, videtur quòd nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit; quod est erroneum, ut ex supradictis patet, art. 1 hujus quæst. ; videtur ergo quòd intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Roman. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna.* Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundùm illud Joan. 17, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum,* etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd aliquis creatus intellectus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundùm quòd cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundùm modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quòd cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hâc materiâ individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam verò sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materiâ aliquâ, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in materiâ individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quòd anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas, unam, quæ est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res, secundùm quòd sunt in materiâ individuali; undè sensus non cognoscit nisi singularia. Alia verò virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quæ quidem non habent esse nisi in materiâ individuali; non tamen secundùm quòd sunt in materiâ individuali, sed secundùm quòd abstrahuntur ab eâ per considerationem intellectûs; unde secundùm intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensûs. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materiâ existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectûs animæ secundùm statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quòd cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quòd sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectûs creati : quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibilem ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quòd iste modus cognoscendi Deum est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est, art. 2 hujus quæst. Unde non sequitur quòd Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum quòd intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privativè, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negativè, sic quælibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dùm non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum quòd sensus visûs, quia omninò materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundùm naturam à materiâ aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quòd visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc; sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in cognitione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes

formam in materiâ, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licèt connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliquâ naturâ, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dùm cognoscit quod aliud est ipsa, et aliud est ejus esse. Et ideò, cùm intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam, et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

Articulus v. — *Utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.*—(3 *cont., cap.* 51, 52 *et* 55, *et opusc.* 3, *cap.* 105, *et* 3, *dist.* 14, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 49, *quæst.* 2, *art.* 7, *et Verit. quæst.* 3, *art.* 3, *ad* 24.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cùm Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cùm videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ; et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum; quod est impossibile. Non est ergo necessarium quòd omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Respondeo dicendum quòd omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quòd disponatur aliquâ dispositione, quæ sit supra suam naturam; sicut si aer debeat accipere formam ignis, oportet quòd disponatur aliquâ dispositione ad talem formam. Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectûs. Unde oportet quòd aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quòd elevetur in tantam sublimitatem. Cùm igitur virtus naturalis intellectûs creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est art. præc., oportet quòd ex divinâ gratiâ superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectûs vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. 21, 23, quòd *claritas Dei illuminabit eam,* scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundùm hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundùm illud 1 Joan. 3, 2 : *Cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Ad primum ergo dicendum quòd lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quòd per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundùm se inintelligibilis est, sed ad hoc quòd intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri à colore.

Ad secundum dicendum quòd lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in quâ Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectûs confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideò potest dici, quòd non est medium in quo Deus videatur, sed quo videtur; et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum quòd dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ; quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est in corp. art.

Articulus vi. — *Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs videat.*—(4, *dist.* 49, *quæst.* 2, *art.* 4, 3 *cont., cap.* 56.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs non videat. Dicitur enim 1 Joan. 3, 2 : *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus; non ergo perfectiùs et minùs perfectè.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. 83 Quæst., quæst. 32, quòd *unam rem non potest unus alio plus intelligere.* Sed omnes videntes Deum per essentiam intelligunt Dei essentiam; intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est, art. 3 hujus quæst. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clariùs videt.

3. Præterea, quòd aliquid (1) altero perfectiùs videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiæ visivæ videntis. Ex parte autem objecti, per hoc quòd objectum perfectiùs in vidente recipitur, scilicet secundùm perfectiorem similitudinem, quod in proposito locum non habet; Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quòd si unus alio perfectiùs eum videat, hoc sit secundùm differentiam potentiæ intellectivæ, et ita sequitur quòd cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clariùs eum videat; quod est inconveniens, cùm hominibus promittatur in beatitudine æqualitas Angelorum.

Sed contra est quòd vita æterna in visione Dei consistit, secundùm illud Joann. 17, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum,* etc. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vitâ æternâ, omnes erunt æquales : cujus contrarium dicit Apostolus

(1) Al., *aliquis..... videat?*

Cor. 15, 4 : *Stella differt à stellâ in claritate.*

Respondeo dicendum quòd videntium Deum per essentiam unus alio perfectiùs eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quàm in alio, cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est art. 2 hujus quæst., sed hoc erit per hoc quòd intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quàm alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundùm suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quâdam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet art. præc.

Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectiùs Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ qui plus habet de charitate; quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodò facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectiùs Deum videbit, et beatior erit.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur : *Videbimus eum sicuti est*, hoc adverbium *sicuti* determinat modum visionis ex parte rei visæ, ut sit sensus : Videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis ; ut sit sensus , quòd ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cùm enim dicitur, quòd rem unam unus alio meliùs non intelligit, hoc habet veritatem , si referatur ad modum rei intellectæ, quia quicumque intelligit rem esse aliter quàm sit, non verè intelligit; non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quàm intelligere alterius.

Ad tertium dicendum quòd diversitas videndi non erit ex parte objecti, quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia ; nec ex diversâ participatione objecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectûs, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est art. præc.

Articulus vii. — *Utrùm videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.* — (1, *dist.* 19, *art.* 2, *ad* 3, *et* 3 *cont. cap.* 53, *lib.* 3, *et Ver. quæst.* 8, *art* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, Phil. 3, 12 : *Sequor autem , si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur ; dicit enim ipse , 1 Corinth. 19, 26 : *Sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit , et eâdem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens : *Sic currite, ut comprehendatis.*

2. Præterea, ut dicit Augustinus, in lib. de videndo Deum, ad Paulin., epist. 112, cap. 9, in princ. : *Illud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem.* Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cùm Deus sit simplex. Ergo à quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quòd videtur totus, sed non totaliter ; contra : *Totaliter* vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est art. præced.; similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia totâ virtute suâ intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit; ergo eum comprehendet.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 32, 18 : *Fortissime, magne et potens , Dominus exercituum nomen tibi. Magnus consilio , et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendi non potest.

Respondeo dicendum quòd comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato ; attingere verò mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus, serm. 38 de Verb. Domini, cap. 3, circ. med.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd illud comprehenditur quod perfectè cognoscitur : perfectè autem cognoscitur quod tantùm cognoscitur, quantùm est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliquâ ratione probabili conceptâ, non comprehenditur; puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud ; si verò aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter per hoc quod à sapientibus, vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibile est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est; quod sic patet : Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundùm quòd est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est, quæst. 7, art. 2, infinitè cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinitè cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectiùs vel minùs perfectè cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat. Unde impossibile est quòd Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum quòd *comprehensio* dicitur dupliciter : uno modo strictè et propriè, secundùm quòd aliquid includitur in comprehendente, et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu, nec aliquo alio ; quia cùm sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinitè capiat, sicut ipse infinitus est; et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo

comprehensio largiùs sumitur, secundùm quòd comprehensio insecutioni opponitur: qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur à beatis, secundùm illud Cant. 3, 4: *Tenui eum, nec dimittam,* et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione; et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur, quia videntur interdùm distantia, vel quæ non sunt in potestate nostrâ. Neque iterùm omnibus quæ habemus fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant, et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo; quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre, et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implentes.

Ad secundum dicendum quòd non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur; sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est; sicut cùm aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfectè cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, loc. cit. in argum., definiendo comprehensionem, dicit quòd totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici, vel circumscribi possunt; tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum quòd *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quòd totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quòd infinitè existit, et infinitè cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinitè cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licèt ipse eam demonstrativè non cognoscat.

Articulus viii. — *Utrùm videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.* — (*4, dist. 49, quæst. 2, art. 5, et Verit. quæst. 2, art. 4 et 20, art. 4 et 5, et 3 cont. cap. 54 et 57.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius, in 4 Dial., cap. 33, in fin., et lib. 2 Mor., cap. 11: *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident* (1)? Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt, vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in se ipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur 13 de Animâ, cap. 4, text. 7. Sed omnia quæ Deus facit, vel facere potest, sunt minùs quàm ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit, vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium; et ita videndo Deum non erit beata; quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

Sed contra est quòd Angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. *Inferiores* enim *Angeli purgantur à superioribus à nescientiâ*, ut dicit Dionysius, cap. 7 cœlest. Hierar., à med. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia, et cogitationes cordium; hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

Respondeo dicendum quòd intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsâ omnia quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quòd sic aliqua videntur in Deo, secundùm quòd sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in suâ causâ. Sic igitur videntur omnia in Deo sicut effectus in suâ causâ. Sed manifestum est quòd quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures ejus effectus in ipsâ videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non convenit ei qui debilioris intellectûs est, sed oportet quòd ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causâ cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est art. præc. Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel potest facere; hoc enim esset comprehendere ejus virtutem; sed horum, quæ Deus facit, vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius loquitur quantùm ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia, et demonstrat; non tamen sequitur quòd unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfectè comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum quòd videns speculum non est necessarium quòd omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum quòd licèt majus sit videre Deum quàm omnia alia, tamen majus est videre sic ipsum quòd non omnia in eo

(1) Al.: *Quid est quod ibi nesciant, qui scientem omnia sciunt?*

cognoscantur, quàm videre sic ipsum quòd non omnia, sed pauciora, vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est in corp. art. quòd multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minùs perfectum.

Ad quartum dicendum quòd naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectûs : et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata, et facta eorum, non est de perfectione intellectûs creati; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit, nec iterùm cognoscere illa quæ nondùm sunt, sed fieri à Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons, et principium totius esse, et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quòd nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus 5 Confes., cap. 4, in princ. : *Infelix homo, qui scit omnia illa* (scilicet creaturas), *te tamen nescit! beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

Articulus ix. — *Utrùm ea quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.* — (2-2, *quæst.* 175, *art.* 4, *et* 3 *dist.* 14, *art.* 1, *quæst.* 3 *corp.*, *et* 4 *dist.* 49, *quæst.* 2, *art.* 1 *corp.*, *et ad* 3, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 5, *et quæst.* 10, *art.* 2 *corp.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et visus in actu visibile in actu, in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quòd earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ priùs vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litt., cap. 3 et 28, postquàm desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat; unde ipse dicit, quòd *audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui;* 2 Cor. 12, 4. Ergo oportet dicere quòd aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint; et eâdem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsâ videbat, aliquas similitudines, vel species habebat.

Sed contra est quòd per unam speciem videtur speculum, et ea quæ in speculo apparent.

Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

Respondeo dicendum quòd videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsâ essentiâ Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundùm quòd similitudo ejus est in cognoscente; sed hoc contingit dupliciter. Cùm enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundùm se, quando directè ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundùm se. Alio modo secundùm quòd informatur specie alicujus quod est ei simile; et tunc non dicitur res cognosci in se ipsâ, sed in suo simili. Alia enim est cognitio quâ cognoscitur aliquis homo in se ipso, et alia quâ cognoscitur in suâ imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in se ipsis, seu in propriis naturis; sed cognoscere eas, prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundùm illam cognitionem quâ res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiæ divinæ, in quâ rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum quòd aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt quæ ex speciebus primò conceptis alias formare possunt, sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri format speciem montis aurei; et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius, videns Deum, ex ipsâ visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentiâ divinâ videntur, quæ remanserunt in Paulo etiam postquàm desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio quâ videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia à visione quâ videntur res in Deo.

Articulus x. — *Utrùm videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident.* — (*De his etiam contra Gent. lib.* 3, *cap.* 59.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia secundùm Philosophum, 2 Top., c. 4, in princ., *contingit multa scire, intelligere verò unum.* Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur; intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit à videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litteram, cap. 22 et 23, quòd *Deus spiritualem per tempus*, hoc

est, per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritalis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum successivè intelligunt, et afficiuntur; tempus enim successionem importat.

Sed contra est quod Augustinus dicit 25 de Trinitate, cap. 16, circa fin. : *Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes, atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

Respondeo dicendum quòd ea quæ videntur in Verbo, non successivè, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd ideò nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligemus. Diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris (1) figurari. Unde contingit quòd quando aliqua multa unâ specie intelligi possunt, simul intelliguntur; sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successivè intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur unâ specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, art. præc., quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successivè videntur.

Ad primum ergo dicendum quòd sic unum tantùm intelligimus, in quantum unâ specie intelligimus; sed multa unâ specie intellecta simul intelliguntur; sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domûs parietem et tectum.

Ad secundum dicendum quòd Angeli, quantùm ad cognitionem naturalem, quâ cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt; et sic moventur secundùm intelligentiam per tempus, sed secundùm quòd vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS XI. — *Utrùm aliquis in hâc vitâ possit videre Deum per essentiam.* — (1-2, *quæst.* 5, *art.* 3, *corp., et* 4, *dist.* 49, *quæst.* 2, *art.* 7, *et Ver. quæst.* 10, *art.* 2, *et quodl.* 1, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 3 *cont., cap.* 45.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis in hâc vitâ possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob, Genes. 32, 30 : *Vidi Deum facie ad faciem.* Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur 1 Corinth. 13, 12 : *Videmus nunc per speculum, et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ergo Deus in hâc vitâ per essentiam videri potest.

2. Præterea, Numer. 12, 8, dicit Dominus de Moyse : *Ore ad os loquor ei.* Sed qui ore ad os loquitur Deo, palàm, et non per ænigmata, et figuras, videt Deum; sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis secundùm se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus; dicit enim Augustinus, 12 Confess., cap. 25, circa med. : *Si ambo videmus verum esse quod dicis; et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, illud videmus; nec ego in te* (1), *nec tu in me; sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Idem etiam in lib. de verâ Religione, cap. 31 per totum, dicit quòd *secundùm veritatem divinam de omnibus judicamus;* et 2 de Trinit. cap. 2, vers. fin., dicit quòd rationis est judicare de istis corporalibus secundùm rationes incorporales et sempiternas; quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profectò non essent. Ergo et in hâc vitâ ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundùm Augustinum, 12 super Genes. ad litteram, cap. 25 et præc., visione intellectuali videntur ea quæ sunt in animâ per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo cùm Deus sit per essentiam suam in animâ nostrâ, per essentiam suam videtur à nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod. 33, 20 : *Non videbit me homo, et vivet;* Glossa ord. : *Quamdiu hìc mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest.*

Respondeo dicendum quòd ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hâc vitâ mortali separetur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiù in hâc vitâ vivimus, habet esse in materiâ corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materiâ, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quòd per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra, art. 1 et 9 hujus quæst., quòd cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundùm hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est quòd anima nostra quantò magis à corporalibus abstrahitur, tantò intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus à sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quòd ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiù in hâc mortali vitâ utitur.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Dionysium, cap. 4 cœlest. Hierar., circà med., sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatæ sunt aliquæ figuræ vel sensibiles vel imaginariæ, secundùm aliquam similitudinem aliquod divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob : *Vidi Deum facie ad faciem,* referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram, in quâ repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad

(1) Al. *formari.*

(1) Al. : *Nec ego utique in te. Dei loquentis vel Deus loquens.*

quamdam prophetiæ eminentiam pertinet ut videatur loquens Deus (1), licèt imaginariâ visione, ut infra patebit, 2-2, quæst. 174, cùm de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus miraculosè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter, et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hâc carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit; ut dicit Augustinus 12 super Genes. ad litteram, cap. 26, 27 et 28, et in libro de videndo Deum, cap. 13 præcipuè, de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et de Paulo, qui fuit magister gentium. Et de hoc pleniùs tractabitur, cùm de raptu ejus agemus, 2-2, quæst. 175, art. 3 præcipuè.

Ad tertium dicendum quòd omnia dicimur in Deo videre, et secundùm ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus; nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus, 1 Soliloquiorum, cap. 8 in princ. : « Disciplinarum spectamina videri « non possunt, nisi aliquo velut suo sole il- « lustrentur, » videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quòd videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quòd videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum quòd visio intellectualis est eorum quæ sunt in animâ per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in animâ beatorum, non autem in animâ nostrâ, sed per præsentiam, essentiam et potentiam.

Articulus xii. — *Utrùm per rationem naturalem Deum in hâc vitâ cognoscere possimus.* — (*1, dist. 3, qu. 1, art. 1, et 4 cont. cap. 1, et Boetius de Trinitate, quæst. 1, art. 2.*)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd per naturalem rationem Deum in hâc vitâ cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius in lib. de Consolat. 5, inter med. et fin. prosæ 4, quòd *ratio non capit simplicem formam.* Deus autem maximè est simplex forma, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 7. Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 30; habetur etiam de Mem. et Remin. cap. 1. Sed Dei, cùm sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest à nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantùm bonis; dicit enim Augustinus 1 de Trinitate, cap. 2, parùm à princ., quòd *humanæ mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur* (1). Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 19 : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum quòd naturalis nostra cognitio à sensu principium sumit. Unde tantùm se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quòd divinam essentiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus à causâ dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundùm quòd est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quòd scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quòd scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur; et quòd hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de eâ quid est; potest tamen de eâ cognoscere, ut sciat an est.

Ad secundum dicendum quòd Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectûs sui.

Ad tertium dicendum quòd cognitio Dei per essentiam, cùm sit per gratiam, non competit nisi bonis; sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis; unde dicit Augustinus, in lib. 1 Retractationum, cap. 4, retractans quod dixerat lib. 1 Solil., cap. 1 : *Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera*, scilicet per rationem naturalem.

Articulus xiii. — *Utrùm per gratiam habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per rationem naturalem.* — (*Qu. 32, art. 1, et 1, dist. 3, qu. 1, art. 4, et Ver. qu. 10, art. ult., et Boet. de Trin., qu. 1, art. 4.*)

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius, lib. 1, de mysticâ Theologiâ, cap. 1, in fine, quòd ille qui meliùs unitur Deo in hâc vitâ, unitur ei sicut omninò ignoto. Quod etiam de

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. Al. : *Ut videatur persona Dei loquentis, vel loquens Deus.*

(1) Al. : *Per justitiam fidei nutrita vegetetur.*

Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non pleniùs cognoscitur à nobis Deus quàm per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, similiter etiam (1) nec secundùm cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius cap. 1 cœl. Hierarchiæ, circ. med., quòd *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate* (2) *sacrorum velaminum circumvelatum.* Ergo per gratiam non pleniùs cognoscimus Deum quàm per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio; dicit enim Gregorius in homil. 26 in Evang., à med. illius, quòd ea *quæ non videntur, fidem habent, et non agnitionem.* Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit Apostolus 1 Cor. 2, 10: *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum,* illa scilicet *quæ nemo principum hujus seculi novit,* id est, philosophorum, ut exponit Glossa (Hier. in illum loc.).

Respondeo dicendum quòd per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis quàm per rationem naturalem. Quod sic patet: cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.

Et quantùm ad utrumque juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectûs confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdùm etiam phantasmata in imaginatione nominis formantur divinitùs, magis exprimentia res divinas quàm ea quæ naturaliter à sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus propheticalibus; et interdùm etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitùs, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ, et vox Patris audita est: *Hic est Filius meus dilectus.* Matth. 3, 17.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt per revelationem gratiæ in hâc vitâ non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur; tamen pleniùs ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divinâ, ad quæ ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum quòd ex phantasmatibus vel à sensu acceptis secundùm naturalem ordinem, vel divinitùs in imaginatione formatis, tantò excellentior cognitio intellectualis habetur, quantò lumen intelligibile in homine fortius fuerit; et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

(1) Edit. Rom. *sic etiam.*
(2) Edit. eadem, *veritate.*

Ad tertium dicendum quòd fides cognitio quædam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed à visione ejus cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit à ratione cognitionis quæ est in scientiâ; nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

QUÆSTIO XIII.

De nominibus Dei. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem (1) pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum. Unumquodque enim nominatur à nobis, secundùm quòd ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quæruntur duodecim: 1° utrùm Deus sit nominabilis à nobis; 2° utrùm aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter; 3° utrùm aliqua nomina dicta de Deo propriè dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphoricè; 4° utrùm multa nomina dicta de Deo sint synonyma; 5° utrùm nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univocè vel æquivocè; 6° supposito quòd dicantur analogicè, utrùm dicantur de Deo per prius, vel de creaturis; 7° utrùm aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore; 8° utrùm hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis; 9° utrùm hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile; 10° utrùm accipiatur univocè vel æquivocè secundùm quòd significat Deum per naturam, et per participationem, et secundùm opinionem; 11° utrùm hoc nomen, *qui est*, sit maximè proprium nomen Dei; 12° utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Articulus primus. — *Utrùm aliquod nomen Deo conveniat.* — (*1, dist. 22, quæst. 1, art. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius, cap. 1 de div. Nom., à med. ill. lect. 3, quòd *neque nomen ejus est, neque opinio*; et Proverb. 30, 4, dicitur: *Quod nomen ejus, et quod nomen Filii ejus, si nôsti?*

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cùm simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione; quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relativè significari, cùm relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus

(1) Rom. edit., *perfectionem.*

nullo modo potest nominari à nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod 15, 3 : *Quasi vir pugnator; Omnipotens nomen ejus.*

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum, 1 Periher. cap. 1, in princ., voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quòd voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectûs. Secundùm igitur quòd aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, art. 2, quæst. præced., quòd Deus in hâc vitâ non potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundùm habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis; non tamen ita quòd nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundùm quòd est; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit suâ significatione essentiam hominis, secundùm quòd est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam; ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad primum ergo dicendum quòd eâ ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus, et voce significamus.

Ad secundum dicendum quòd quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo tribuimus, hoc modo significant, secundùm quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est, quæst. præc. art. 4. Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est; inde est quòd omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est; sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina (1) abstracta ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant à modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundùm hanc vitam.

Ad tertium dicendum quòd significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum naturâ vel formâ determinatâ, in quâ subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam (2) et perfectionem ipsius, sicut dictum est in solut. præc., ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba verò, et participia consignificantia tempus, dicuntur de ipso ex eo quòd æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere nisi per modum temporalium rerum : et hoc propter connaturalitatem intellectûs nostri ad res compositas et temporales. Pronomina verò demonstrativa dicuntur de Deo secundùm quòd faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundùm enim quod à nobis intelligitur, secundùm hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundùm illum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundùm hoc et pronominibus (1) et nominibus relativis significari potest.

Articulus ii.—*Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.*—(*Pot. qu.* 7, *art.* 4 *et* 5, *et* 1, *dist.* 2, *art.* 2, *et* 1 *cont., cap.* 51.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus, lib. 1 de Fid. orth., cap. 4 : *Oportet singula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundùm substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam, vel operationem.*

2. Præterea, dicit Dionysius, cap. 1 de div. Nom., ante med. lect. 3 : *Omnium sanctorum* (2) *theologorum hymnum invenies ad beatos* (3) *thearchiæ processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividentem.* Et est sensus quòd nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundùm processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundùm hoc nominatur aliquid à nobis, secundùm quòd intelligitur. Sed non intelligitur Deus à nobis in hâc vitâ secundùm suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum à nobis dicitur de Deo secundùm suam substantiam.

Sed contra est quod dicit Augustinus 7 de Trinitat., cap. 1 et 7, per tot., et lib. 6, cap. 4 : *Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illâ simplicitate dixeris, quâ ejus substantia significatur.* Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.

Respondeo dicendum quòd de nominibus quæ de Deo dicuntur negativè, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quòd substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potiùs alicujus ad ipsum.

Sed de nominibus quæ absolutè et affir-

(1) Rom. edit. : *Nomina simplicia, et nomina abstracta.*

(2) Edit. cit. in textu, *substantiam*, in margine, *subsistentiam.*

(1) Al., *à pronominibus, vel nominibus relativis.*

(2) Al., *sanctum.*

(3) Al., *ad bonos.*

mativè de Deo dicuntur, sicut *bonus, sapiens*, et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quòd hæc omnia nomina, licèt affirmativè de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum à Deo quàm ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quòd, cùm dicimus Deum esse viventem, significamus quòd Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ; et similiter accipiendum est in aliis; et hoc posuit Rabbi Moyses, in lib. qui dicitur דַּגְבִּה נבוכים, id est, *doctor dubiorum*). Alii verò dicunt quòd hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata: ut cùm dicimus : Deus est bonus, sit sensus : Deus est causa bonitatis in rebus ; et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria: primò quidem, quia secundùm neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quàm alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum; unde si nihil aliud significatur cùm dicitur : Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum; poterit similiter dici quòd Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur quòd est corpus, removetur quòd non sit ens in potentiâ tantùm, sicut materia prima. Secundò, quia sequeretur quòd omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut sanum per posterius dicitur de medicinâ, eo quòd significat hoc tantùm quòd sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertiò, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cùm dicunt Deum viventem, quàm quòd sit causa vitæ nostræ, vel quòd differat à corporibus inanimatis.

Et ideò aliter dicendum est quòd hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt à repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundùm quòd intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundùm quòd creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 2, quòd Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quòd repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, à cujus formâ effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, quæst. 4, art. 3, cùm de perfectione divinâ agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfectè tamen, sicut et creaturæ imperfectè eam repræsentant. Cùm igitur dicitur : Deus est bonus, non est sensus : Deus est causa bonitatis, vel : Deus non est malus; sed est sensus : Id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundùm modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quòd Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potiùs, è converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundùm illud Augustini de Doctrinâ, lib. 1, cap. 31 : *In quantum bonus est, sumus.*

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus ideò dicit quòd hæc nomina non significant quid est Deus, quia à nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfectè, sed unumquodque imperfectè eum significat, sicut et creaturæ imperfectè eum repræsentant.

Ad secundum dicendum quòd in significatione nominum aliud est quandoque à quo imponitur nomen ad significandum, et aliud ad quod significandum nomen imponitur; sicut hoc nomen, *lapis*, imponitur ab eo quòd lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quòd significet lædens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quòd hujusmodi divina nomina imponuntur quidem à processibus Deitatis : sicut enim secundùm diversos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licèt imperfectè; ita intellectus noster secundùm unumquemque processum Deum cognoscit, et nominat; sed tamen hæc nomina non imponuntur ad significandum ipsos processus, ut cùm dicitur : Deus est vivens, sit sensus : Ab eo procedit vita; sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licèt eminentiori modo quàm intelligatur, vel significetur.

Ad tertium dicendum quòd essentiam Dei in hâc vitâ cognoscere non possumus, secundùm quòd in se est, sed cognoscimus eam secundùm quòd repræsentatur in perfectionibus creaturarum; et sic nomina à nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III. — *Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo propriè.* — (*Pot. quæst.* 7, *art.* 3, *ad* 6, *et* 1, *dist.* 8, *qu.* 4, *art.* 3, *et dist.* 23, *art.* 1, *et* 1 *cont., cap.* 30.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo propriè. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. Sed nomina creaturarum metaphoricè dicuntur de Deo, sicut cùm dicitur : Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphoricè.

2. Præterea, nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo veriùs removetur quàm de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, *bonus, sapiens*, et similia, veriùs removentur à Deo quàm de eo prædicentur, ut patet per Dionysium, capit. 2 cœlestis Hierarchiæ, parùm ante med., et 4 similiter. Ergo nullum istorum nominum propriè dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphoricè, cùm sit incorporeus Sed omnia hujusmodi nomina

implicant quasdam corporales conditiones; significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia dicuntur de Deo metaphoricè.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. 2 de Fide, in princip. prologi: *Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem Divinitatis ostendunt, et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem* (1); *alia verò sunt quæ translativè per similitudinem de Deo dicuntur.* Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphoricè, sed aliqua dicuntur propriè.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundùm eminentiorem modum quàm in creaturis; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundùm quòd sunt in creaturis; et secundùm quòd apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi, et modum significandi. Quantùm igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, propriè competunt Deo, et magis propriè quàm ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantùm verò ad modum significandi, non propriè dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum quòd quædam nomina significant hujusmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas, hoc modo quòd ipse modus imperfectus, quo à creaturâ participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphoricè. Quædam verò nomina significant ipsas perfectiones absolutè absque hoc quòd aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens*, *bonum*, *vivens*, et hujusmodi; et talia propriè dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum quòd ideò hujusmodi nomina dicit Dionysius, loco in arg. citato, negari à Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quòd Deus est super omnem substantiam et vitam.

Ad tertium dicendum quòd ista nomina quæ propriè dicuntur de Deo, importat conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantùm ad modum significandi; ea verò quæ metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS IV. — *Utrùm nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.* — (*Pot. quæst.* 7, *art.* 6, *et* 1 *cont., cap.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omninò idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo omninò idem significant in Deo; quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omninò synonyma.

2. Præterea, si dicatur quòd ista nomina significant idem secundùm rem sed secundùm rationes diversas; contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est vana. Si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quòd rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quàm quod est unum re, et multiplex ratione. Sed Deus est maximè unus. Ergo videtur quòd non sit unus re, et multiplex ratione; et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

Sed contra, omnia synonyma sibi invicem adjuncta nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis, indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi; cùm tamen scriptum sit, Jer. 32, 19: *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

Respondeo dicendum quòd hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Quod quidem facile esset videre, si diceremus quòd hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum: sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundùm diversa negata, vel secundùm diversos effectus connotatos.

Sed secundùm quod dictum est art. 2 huj. qu., hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licèt imperfectè, etiam planè apparet, secundùm præmissa art. 1 hujus quæst., quòd habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectûs de re significatâ per nomen. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas: quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unitè et simpliciter, in creaturis verò recipiuntur divisè et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum variè et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectûs nostri respondet unum omninò simplex, secundùm hujusmodi conceptiones imperfectè intellectum. Et ideò nomina Deo attributa, licèt significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum; quia nomina synonyma dicuntur quæ significant unum secundùm unam rationem; quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primò et per se unum significant, quia primum non significat rem nisi mediante conceptione intellectûs, ut dictum est art. 1 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quòd rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ; quia omnibus respondet unum quid

(1) Al., *unitatem.*

simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfectè repræsentatum.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quòd ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unitè. Et ex hoc contingit quòd est unus re et multiplex secundùm rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

Articulus v.— *Utrùm ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univocè dicantur de ipsis.* — (*Pot. qu.* 7, *art.* 6, *et opusc.* 3, *cap.* 27, *et* 1 *cont., cap.* 32, 33 *et* 34.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univocè de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum; nam si hoc nomen, *canis*, æquivocè dicitur de latrabili et marino, oportet quòd de aliquibus univocè dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quædam verò agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cùm tamen ipse non sit calidus nisi æquivocè. Videtur igitur quòd primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum; et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univocè prædicantur.

2. Præterea, secundùm æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cùm igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundùm illud Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quòd aliquid univocè de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 4. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis; et ita aliquid univocè de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid prædicatur de aliquibus secundùm idem nomen, et non secundùm eamdem rationem, prædicatur de eis æquivocè. Sed nullum nomen convenit Deo secundùm illam rationem, secundùm quam dicitur de creaturâ: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cùm sit pars definitionis; et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivocè dicitur.

Præterea, Deus plus distat à creaturis quàm quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quòd nihil univocè de eis prædicari potest, sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multò minùs de Deo et creaturis aliquid univocè prædicatur, sed omnia prædicantur æquivocè.

Respondeo dicendum quòd impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univocè. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis, non secundùm eamdem rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causâ est simpliciter, et eodem modo; sicut sol secundùm unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, art. præc., omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unitè et simpliciter. Sic igitur, cùm aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creaturâ dicitur, significat illam perfectionem distinctam (1) secundùm rationem distinctionis (2) ab aliis; puta, cùm hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentiâ hominis, et à potentiâ, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi; sed cùm hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentiâ, vel potentiâ, vel esse ipsius. Et sic cùm hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodò circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cùm dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quòd non secundùm eamdem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univocè de Deo et creaturis prædicatur.

Sed nec etiam purè æquivocè ut aliqui dixerunt. Quia secundùm hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, 8 Phys. et 12 Met., qui multa demonstrativè de Deo probat, quàm etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Dicendum est igitur quòd hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundùm analogiam, id est, proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicinâ et urinâ in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cujus hoc quidem signum est, illud verò causa; vel ex eo quòd unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicinâ et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo, et creaturis analogicè, et non æquivocè purè, neque purè univocè. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundùm quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum ut ad principium et causam, in quâ præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quæ analogicè dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut

(1) Nicolaius, *ut distinctam.*
(1) Al., *definitionis.*

in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum; sicut sanum de urinâ dictum significat signum sanitatis animalis, de medicinâ verò dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo, dicendum quòd licèt in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum; agens verò univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa suî ipsius, cùm sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licèt non sit univocum, non tamen est omninò æquivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum; sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum quòd similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta; quia etiam nec idem secundùm genus repræsentat, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 3.

Ad tertium dicendum quòd Deus non est mensura proportionata mensuratis; unde non oportet quòd Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea verò quæ sunt in contrarium, concludunt quòd non univocè hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur, non autem quòd æquivocè.

Articulus vi. — *Utrùm nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo.*—(*1 cont. cap.* 34, *et Pot. qu.* 7, *art.* 5, *ad* 8.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo. Secundùm enim quòd cognoscimus aliquid, secundùm hoc illud nominamus, cùm *nomina*, secundùm Philosophum, lib. 1 Perih., cap. 1, *sint signa intellectuum.* Sed per prius cognoscimus creaturam quàm Deum. Ergo nomina à nobis imposita per prius conveniunt creaturis quàm Deo.

2. Præterea, secundùm Dionysium, in lib. de divin. Nom., cap. 1, aliquantul. ante fin. lect. 4, *Deum ex creaturis nominamus.* Sed nomina à creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo, sicut leo, lapis, et hujusmodi. Ergo omnia nomina quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quàm de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causâ omnium, ut dicit Dionysius, cap. 1 de myst. Theol., parùm ante med. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur; per prius enim dicitur animal sanum quàm medicina, quæ est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 3, 14: *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terrâ nominatur;* et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quàm de creaturis dicuntur.

Respondeo dicendum quòd in omnibus nominibus quæ de pluribus analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideò illud unum oportet quòd ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph., text. 28, necesse est quòd illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis secundùm ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis, vel minùs; sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicinâ, quæ dicitur sana, in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urinâ, quæ dicitur sana, in quantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quæ metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quàm de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quàm similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quàm quòd pratum similiter se habet in decore, cùm floret, sicut homo cùm ridet, secundùm similitudinem proportionis; sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat quàm quòd Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quòd, secundùm quòd dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus quæ non metaphoricè dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantùm, ut quidam posuerunt. Sic enim cùm dicitur: Deus est bonus, nihil aliud esset quàm: Deus est causa bonitatis creaturæ; et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde bonum per prius diceretur de creaturâ quàm de Deo.

Sed supra ostensum est, art. 2 hujus quæst., quòd hujusmodi nomina non solùm dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cùm enim dicitur: Deus est bonus, vel sapiens, non solùm significatur quòd ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis, sed quòd hæc in eo eminentiùs præexistunt. Unde secundùm hoc dicendum est quòd quantùm ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quàm de creaturis, quia à Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantùm ad impositionem nominis, per prius à nobis imponuntur creaturis, quas priùs cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit quantùm ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum quòd non est ea-

dem ratio de nominibus quæ metaphoricè de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procederet, si hujusmodi nomina solùm de Deo causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut sanum de medicinâ.

ARTICULUS VII. — *Utrùm nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.—(Infr., qu. 34, art. 3, ad 2, et quæst. 43, a. 2, et 1, dist. 14, quæst. 1, art. 1, ad 5, et dist. 30, art. 1, per totum, et 2, corp., et dist. 37, quæst. 2, art. 3, c., et ad 3, et dist. 38, art. 4, ad 1, et 3 Sent., dist. 32, art. 3.)*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius, lib. 1 de Fid., cap. 1, circa med.; dicit quòd hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis, quæ est divina substantia. *Creator* (1), significat Dei actionem quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum; quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore, propter hoc quòd important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno; ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundùm illud Jerem. 31, 3: *In charitate perpetuâ dilexi te.* Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus*, et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quòd relatio illa, vel sit aliquid in Deo, vel in creaturâ tantùm. Sed non potest esse quòd sit in creaturâ tantùm, quia sic Deus denominaretur Dominus à relatione oppositâ, quæ est in creaturis; nihil autem denominatur à suo opposito. Relinquitur ergo quòd relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cùm ipse sit supra tempus. Ergo videtur quòd hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundùm relationem dicitur aliquid relativè, puta secundùm dominium dominus, sicut secundùm albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundùm rem, sed solùm secundùm rationem, sequitur quòd Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul naturâ, unum potest esse altero non existente; sicut scibile existit non existente scientiâ, ut dicitur in Prædic., cap. 7 text. 5. Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul naturâ. Ergo potest aliquid dici relativè de Deo ad creaturam, etiam creaturâ non existente; et sic hujusmodi nomina, *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 5 de Trinit., cap. 16, quòd hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore.

Respondeo dicendum quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quidam posuerunt relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantùm. Quod quidem apparet esse falsum ex hoc quòd ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem.

Verumtamen sciendum est quòd, cùm relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quòd sit res naturæ aut rationis. Quandoque enim ex utrâque parte est res rationis tantùm, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundùm apprehensionem rationis tantùm; utpote cùm dicimus idem eidem idem. Nam secundùm quòd ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad se ipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut genus, et species, et hujusmodi. Quædam verò relationes sunt quantùm ad utrumque extremum res naturæ, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundùm aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi; nam quantitas est in utroque extremorum: et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque verò relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantùm: et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideò in scientiâ quidem et sensu est relatio realis, secundùm quòd ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundùm rationem tantùm, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensûs. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 20, quòd non dicuntur relativè, eo quòd ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columnâ, nisi quantùm ponitur animal ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columnâ, sed in animali.

(1) Al., *et creatio*.

Cùm igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non è converso, manifestum est quòd creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundùm rationem tantùm, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem, sicut columna fit dextera animali, nullâ mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum quòd relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus, pater et filius, et hujusmodi; et hæc dicuntur relativa secundùm *esse*. Quædam verò sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi; quæ dicuntur relativa secundùm *dici*. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus*, et hujusmodi non significant substantiam divinam directè, sed indirectè, in quantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam verò significant directè essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem, sicut *Salvator, Creator*; et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantùm ad habitudinem quam important vel principaliter, vel consequenter, non autem quantùm ad hoc quòd significant essentiam vel directè, vel indirectè.

Ad secundum dicendum quòd sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundùm rationem; ita nec *fieri* nec *factum* esse dicitur de Deo nisi secundùm rationem, nullâ mutatione circa ipsum existente, sicut est id : *Domine, refugium factus es nobis*; ps. 89, 1.

Ad tertium dicendum quòd operatio intellectûs et voluntatis est in operante : et ideò nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectûs, vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno; quæ verò consequuntur actiones procedentes secundùm modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator, Creator*, et hujusmodi.

Ad quartum dicendum quòd relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundùm rationem tantùm; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundùm rem. Nec est inconveniens quòd à relationibus realiter existentibus in re (1) Deus denominetur; tamen secundùm quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relativè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 2, quòd scibile dicitur relativè, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum quòd cùm eâ ratione referatur Deus ad creaturam, quâ creatura refertur ad ipsum, cùm relatio subjectionis realiter sit in creaturâ, sequitur quòd Deus non secundùm rationem tantùm, sed realiter sit Dominus; eo enim modo dicitur Dominus quo creatura ei subjecta est.

Ad sextum dicendum quòd ad cognoscendùm utrùm relativa sint simul naturâ, vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in suî intellectu claudat aliquid, et è converso, tunc sunt simul naturâ; sicut duplum, dimidium, et pater, et filius, et similia. Si autem unum in suî intellectu claudat aliud, et non è converso, tunc non sunt simul naturâ. Et hoc modo se habent scientia et scibile; nam scibile dicitur secundùm potentiam, scientia autem secundùm habitum, vel secundùm actum. Unde scibile secundùm modum suæ significationis præexistit scientiæ; sed si accipitur scibile secundùm actum, tunc est simul cum scientiâ secundùm actum; nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licèt igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quòd habeat servum, et è converso, ista duo relativa, *dominus* et *servus*, sunt simul naturâ. Unde Deus non fuit dominus antequàm haberet creaturam sibi subjectam.

Articulus viii. — *Utrùm hoc nomen*, Deus, *sit nomen naturæ*. — (*1, dist.* 2, *in Expos. lit., et dist.* 18, *art.* 5, *ad* 6, *et dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in 1 lib. orth. Fidei, cap. 12, quòd *Deus dicitur à* θεῖν, *quod est curare et fovere universa* (1); *vel ab* αἴθειν, *id est, ardere; Deus enim noster ignis consumens est; vel à* θεᾶσθαι, *quod est considerare omnia*. Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat, et non naturam.

2. Prætereà, secundùm hoc aliquid nominatur à nobis, secundùm quòd cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. de Fide, in prologo lib. 2, circ. pr. cap 3, quòd *Deus* est nomen naturæ.

Respondeo dicendum quòd non est semper idem id à quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliquâ ejus operatione, vel proprietate; sicut substantiam lapidis denominamus ab aliquâ actione ejus, quia lædit pedem; non tamen hoc nomen imposi-

(1) Al., *in creaturâ*.

(1) Al., *currere et disponere omnia*.

tum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua verò sunt quæ secundùm se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id à quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in suî naturâ, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst.; unde hoc nomen, *Deus,* est nomen operationis, quantùm ad id à quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentiâ. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus; unde dicit Dionysius, 12 cap. de divin. Nominibus, circ. princ. lect. 1, quòd *Deitas est quæ omnia videt providentiâ et bonitate perfectâ.* Ex hâc autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, à quâ imponitur hoc nomen, *Deus,* ad significandum.

Ad secundum dicendum quòd secundùm quòd naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundùm se ipsam, sciendo quid est lapis; hoc nomen, *lapis*, ipsam lapidis naturam, secundùm quod in se est, significat; significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis; ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph., text. 28. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundùm quod in se est, ut sciamus de eâ quid est, sed per modum eminentiæ, et causalitatis, et negationis, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 12. Et sic hoc nomen, *Deus*, significat naturam divinam: impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus: hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

Articulus ix. — *Utrùm hoc nomen,* Deus, *sit communicabile.* — (*Quæst.* 39, *art.* 4, *ad* 1, *et* 1, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 3, *et dist.* 21, *quæst.* 2, *art.* 1 *ad* 4, *et Pot. quæst.* 7, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen, *Deus,* ut dictum est art. præc., significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis, secundùm illud 2 Petri 1, 4: *Magna* (1) *et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ.* Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

(1) Vulgata, *maxima*, et infra, *efficiamini.*

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum; quod patet ex hoc quòd habet plurale, secundùm illud psalm. 81, 6: *Ego dixi, dii estis.* Ergo hoc nomen, *Deus,* est communicabile.

3. Præterea, hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est art. proximè cit. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut *bonus*, *sapiens*, et hujusmodi. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 14, 21: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt;* et loquitur de nomine Deitatis. Ergo hoc nomen, *Deus,* est nomen incommunicabile.

Respondeo dicendum quòd aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo propriè; alio modo per similitudinem. Propriè quidem communicabile est quod secundùm totam significationem nominis est communicabile multis; per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundùm aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo,* propriè communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen, *leo;* per similitudinem verò communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam, vel fortitudinem, qui metaphoricè leones dicuntur.

Ad sciendum autem quæ nomina propriè sint communicabilia, considerandum est quòd omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundùm rem, vel secundùm rationem saltem; sicut natura humana communis est multis secundùm rem et rationem; natura autem solis non est communis multis secundùm rem, sed secundùm rationem tantùm; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens, et hoc ideò quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem à singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quòd est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile et re et ratione. Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis propriè, sed solùm secundùm similitudinem; sicut aliquis metaphoricè potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ verò quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per se ipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secùndum quod sunt in se ipsis, non possent communicari nec re, neque ratione, sed fortè per similitudinem, sicuti dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus

intelligere secundùm quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materiâ; ideò, ut dictum est art. 1 hujus quæst. ad 2 arg., imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantùm pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cùm hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est art. præc., natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est, quæst. 11, art. 3, sequitur quòd hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem sit secundùm rem, sed communicabile secundùm opinionem, quemadmodùm hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundùm opinionem ponentium multos soles. Et secundùm hoc dicitur Galat. 6, 8 : *His qui naturâ non sunt dii, serviebatis ;* Glossa interlinearis ibi : *Non sunt dii naturâ, sed opinione hominum.* Est nihilominùs communicabile hoc nomen, *Deus*, non secundùm suam totam significationem, sed secundùm aliquid ejus per quamdam similitudinem ut dii dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundùm illud psalm. 81, 6 : *Ego dixi, dii estis.*

Si verò esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundùm quòd consideratur ut hoc aliquid; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut fortè est nomen *tetragrammaton* apud Hebræos : et est simile, si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum quòd natura divina non est communicabilis nisi secundùm similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum quòd hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente, licèt ipse Deus secundùm rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundùm quòd in cognitione nostrâ est. Et tamen secundùm rei veritatem est incommunicabile, secundùm quod dictum est de hoc nomine, *sol*, in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd hæc nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, imposita quidem sunt à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolutè; et ideò etiam secundùm rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propriâ Deo, quam experimur continuè, ad significandam divinam naturam.

ARTICULUS X. — *Utrùm hoc nomen, Deus, univocè dicatur de Deo per participationem, secundùm naturam, et secundùm opinionem.* — (*Sup., art.* 5, *corp., et infra, quæst.* 29, *art.* 4, *et prol., art.* 2, *ad* 2, *et dist.* 35, *art.* 4, *et* 1 *contr., cap.* 32, 33 *et* 34, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 2, *et Pot. quæst.* 7, *art.* 7, *et opusc.* 3, *cap.* 27.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, univocè dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundùm opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis; æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens : Idolum non est Deus, contradicit pagano dicenti : Idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum univocè dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundùm opinionem, et non secundùm veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundùm opinionem, et non secundùm veritatem. Sed hoc nomen, *beatitudo*, univocè dicitur de hâc beatitudine opinatâ, et de hâc beatitudine verâ. Ergo et hoc nomen, *Deus*, univocè dicitur de Deo secundùm veritatem, et de Deo secundùm opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cùm dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis cùm dicit, idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univocè dicitur utrobique.

4. Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re; ut dicitur in 1 Periher., cap. 1. Sed animal dictum de animali vero et de animali picto æquivocè dicitur. Ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero, et de Deo secundùm opinionem, æquivocè dicitur.

5. Præterea, nullus potest significare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit naturam divinam. Ergo cùm dicit : Idolum est Deus, non significat veram Deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univocè, sed æquivocè de Deo vero, et de Deo secundùm opinionem.

Respondeo dicendùm quòd hoc nomen, *Deus*, in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univocè, neque æquivocè, sed analogicè. Quod ex hoc patet : quia univocorum est omninò eadem ratio, æquivocorum est omninò ratio diversa; in analogicis verò oportet quòd nomen secundùm unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundùm alias significationes accepti; sicut ens de substantiâ dictum ponitur in definitione entis secundùm quòd de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundùm quòd dicitur de urinâ et de medicinâ. Hujus enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, *Deus*, secundùm quòd pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundùm quòd dicitur Deus secundùm opinionem, vel participationem. Cùm enim aliquem nominamus Deum secundùm participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cùm idolum nomina-

mus Deum, hoc nomine, *Deus*, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quòd sit Deus; et sic manifestum est quòd alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quòd analogicè dicitur.

Ad primum ergo dicendum quòd nominum multiplicitas non attenditur secundùm nominis prædicationem, sed secundùm significationem. Hoc enim nomen, *homo*, de quocumque prædicetur, sive verè, sive falsè, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, *homo*, intenderemus significare diversa; puta, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod verè est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quòd catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum. Cùm enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundùm quòd significat Deum opinabilem; sic enim verum diceret, cùm etiam catholici interdùm in tali significatione hoc nomine utantur, ut cùm dicitur psal. 95, 5: *Omnes dii gentium dæmonia.*

Et similiter dicendum ad secundùm et tertium. Nam illæ rationes procedunt secundùm diversitatem prædicationis nominis, et non secundùm diversam significationem.

Ad quartum dicendum quòd animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur purè æquivocè. Sed Philosophus, in Antepræd., cap. de Æquivoc., largo modo accipit æquivoca, secundùm quòd includunt in se analoga; quia et ens, quod analogicè dicitur, aliquando dicitur æquivocè prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum quòd ipsam naturam Dei, prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundùm aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 12. Et secundùm hoc in eâdem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cùm dicit : Idolum est Deus, in quâ accipit ipsum catholicus dicens : Idolum non est Deus. Si verò aliquis esset qui secundùm nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret; nisi fortè sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

Articulus xi. — *Utrùm hoc nomen,* qui est, *sit maximè nomen Dei proprium.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 1, *art* 1, *et Pot. quæst.* 6, *art.* 1, *et quæst.* 7, *art.* 1, *c., fin., et qu.* 10, *art.* 1, *ad* 9.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *qui est*, non sit maximè proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile, ut dictum est, art. 9 hujus quæst. Sed hoc nomen, *qui est*, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit, cap. 3 de divin. Nomin., in princ. lect. 1, quòd *boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum.* Sed hoc maximè Deo convenit quòd sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, *bonum*, est maximè proprium Dei, et non hoc nomen, *qui est*.

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cùm Deus non cognoscatur à nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 13, quòd Moysi quærenti : *Si dixerint mihi : Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* respondit ei Dominus : *Sic dices eis : Qui est, misit me ad vos.* Ergo hoc nomen, *qui est*, est maximè proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei.

Primò quidem propter suî significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cùm esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4, manifestum est quòd inter alia nomina hoc maximè propriè nominat Deum; unumquodque enim denominatur à suâ formâ.

Secundò propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minùs communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundùm rationem. Unde quodammodò informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundùm quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit à modo quo Deus in se est. Et ideò quantò aliqua nomina sunt minùs determinata, et magis communia, et absoluta, tantò magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Unde Damascenus, lib. 1 orthod. Fid., cap. 12, ante med., dicit quòd *principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus est,* qui est; *totum enim* (1) *in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatè ad omnes, et ideò nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

Tertiò verò ex ejus consignificatione; significat enim esse in præsenti; et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum, vel futurum, ut dicit Augustinus in 5 de Trinit., cap. 2, et lib. 83 Quæst., quæst. 17.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc nomen, *qui est*, est magis proprium nomen Dei quàm hoc nomen, *Deus*, quantùm ad id à quo imponitur, scilicet ab esse, et quantùm ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est in corp. art. Sed quantùm ad id ad

(1) Al. : *Totum enim in se ipso comprehendens velut quoddam pelagus,* etc.

quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen, *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam; et adhuc magis proprium nomen est *tetragrammaton*, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum quòd hoc nomen, *bonum*, est principale nomen Dei, in quantum est causa, non tamen simpliciter; nam esse absolutè, præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum quòd non est necessarium quòd omnia divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quòd imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas, inter quas prima est ipsum esse, à quâ sumitur hoc nomen, *qui est*.

Articulus xii. — *Utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo.* — (*Pot. quæst.* 7, *art.* 5, *ad* 1, *et* 1, *dist.* 4, *qu.* 1, *art.* 1, *et* 1 *cont.*, *cap.* 36.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius, cap. 2 cœl. Hierarch., parùm ante med., quòd *negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ*.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. de Trinit., ante med., quòd *forma simplex subjectum esse non potest*. Sed Deus maximè est forma simplex, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7 et 8. Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est, qu. 3, art. 7. Cùm igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quòd propositio affirmativa verè de Deo formari non possit.

Sed contra est quòd fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quòd Deus est trinus et unus, et quòd est omnipotens. Ergo propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo.

Respondeo dicendum quòd propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd in quâlibet propositione affirmativâ verâ oportet quòd prædicatum et subjectum significent idem secundùm rem aliquo modo, et diversum secundùm rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quàm in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quòd homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cùm dico : Homo est animal; illud enim ipsum quod est homo, verè animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, à quâ dicitur animal; et natura rationalis, à quâ dicitur homo; unde et hìc etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa sunt ratione. Sed in propositionibus in quibus idem prædicatur de se ipso, hoc aliquo modo invenitur, in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod verò ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundùm quòd dicitur quòd *prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter*. Huic verò diversitati quæ est secundùm rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti; identitatem verò rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omninò unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundùm diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quòd non potest ipsum, ut in se ipso est, videre.

Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quòd omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundùm rationem, repræsentat pluralitas prædicati et subjecti; unitatem verò repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes, secundùm aliam translationem, in quantum nullum nomen Deo competit secundùm modum significandi, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quòd intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundùm quod in se ipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundùm modum compositorum, in quibus est aliquid quod subjicitur, et est aliquid quod inest. Et ideò apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum quòd hæc propositio: *Intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus*, est duplex, ex eo quòd hoc adverbium, *aliter*, potest determinare hoc verbum, *intelligens*, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus : Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quàm sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si verò ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectûs in intelligendo quàm rei in essendo. Manifestum est enim quòd intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quòd intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cùm intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundùm modum suum, scilicet compositè, non tamen ita quòd intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUÆSTIO XIV.

De scientia Dei. — (*In sexdecim articulos divisa.*)

Post considerationem eorum quæ ad divi-

nam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam verò quæ procedit in exteriorem effectum; primò agemus de scientiâ et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente), et postmodùm de potentiâ Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia verò intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ considerandum est de vitâ divinâ. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursùm, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum, secundùm quòd sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam verò quæruntur sexdecim: 1° utrùm in Deo sit scientia; 2° utrùm Deus intelligat se ipsum; 3° utrùm comprehendat se; 4° utrùm suum intelligere sit sua substantia; 5° utrùm intelligat alia à se; 6° utrùm habeat de eis propriam cognitionem; 7° utrùm scientia Dei sit discursiva; 8° utrùm scientia Dei sit causa rerum; 9° utrùm scientia Dei sit eorum quæ non sunt; 10° utrùm sit malorum; 11° utrùm sit singularium; 12° utrùm sit infinitorum; 13° utrùm sit contingentium futurorum; 14° utrùm sit enuntiabilium; 15° utrùm scientia Dei sit variabilis; 16° utrùm Deus de rebus habeat speculativam scientiam, vel practicam.

ARTICULUS PRIMUS.—*Utrùm in Deo sit scientia.* — (1, *dist.* 15, *art.* 1, *et* 1 *cont., cap.* 42, *et Pot. quæst.* 8, *art.* 1, *corp., et art.* 5, *corp., et Ver., quæst.* 2, *art.* 1, *et opusc.* 3, *cap.* 28 *et* 35, *et* 12 *Met., lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est qui Deo non competit, cùm sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cùm sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet, quæst. 3, artic. 5. Ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 11, 33: *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

Resp. dicendum quòd in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantùm, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quòd natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus, 3 de Animâ, text. 37, quòd *anima est quodammodo omnia.* Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quòd formæ secundùm quòd sunt magis immateriales, secundùm hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quòd immaterialitas alicujus rei est ratio quòd sit cognoscitiva, et secundùm modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2 de Animâ, text. 124, dicitur quòd plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materiâ; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est à materiâ, et immixtus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 4 usque ad 7. Unde cùm Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 1, sequitur quòd ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum quòd quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4, oportet quòd quandocumque nomen sumptum à quâcumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia, et actus purus.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unitè, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 4. Homo autem secundùm diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundùm quòd cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam verò, secundùm quòd cognoscit conclusiones; sapientiam, secundùm quòd cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundùm quòd cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus unâ et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit, art. 7 hujus quæst. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quòd ab unoquoque eorum, secundùm quòd in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundùm hoc dicitur Job 12, 13: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad tertium dicendum quòd scientia est secundùm modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundùm modum scientis. Et ideò cùm modus divinæ essentiæ sit altior quàm modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ, ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu vel in potentiâ, vel secundùm aliquem talem modum disposita.

ARTICULUS II.—*Utrùm Deus intelligat se.*— (*Verit. quæst.* 2, *art.* 2, *et* 1 *cont. cap.* 47 *et* 48, *et* 4, *cap.* 2, *et* 1, *dist.* 25, *art.* 2, *et* 12 *Metaph., lect.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. de Causis, prop. 13, in princ., quòd *omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completâ.* Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec ali-

quo modo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 12 et 28; scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur à se ipso, *neque similitudo sibi ipsi est*, ut Hilarius dicit, lib. 3 de Trinit., non multùm remotè ante fin. Ergo Deus non est sciens se ipsum.

3. Præterea, præcipuè Deo sumus similes secundùm intellectum, quia secundùm mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus, lib. 15 de Trinit., cap. 1, et lib. 6 super Genes., cap. 12. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 15. Ergo Deus non intelligit se, nisi fortè intelligendo alia.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 2: *Quæ sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei.*

Respondeo dicendum quòd Deus se per se ipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd, licèt in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundùm quòd est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. 3 de Animâ, text. 36 et 37, quòd *sensibile in actu* est *sensus in actu, et intelligibile in actu* est *intellectus in actu.* Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quòd intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundùm hoc tantùm sensus vel intellectus aliud est à sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentiâ. Cùm igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quòd in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cùm intelligit in potentiâ; neque species intelligibilis sit aliud à substantiâ intellectûs divini, sicut accidit in intellectu nostro, cùm est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic se ipsum per se ipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum quòd redire ad essentiam suam nihil aliud est quàm rem subsistere in se ipsâ. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodò supra ipsam effunditur; in quantum verò in se ipsâ habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt se ipsas: et propter hoc dicitur in libro de Causis, quòd *sciens essentiam suam redit ad essentiam suam.* Per se autem subsistere maximè convenit Deo. Unde secundùm hunc modum loquendi ipse est maximè rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum quòd moveri et pati sumuntur æquivocè, secundùm quòd intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati, ut dicitur in 3 de Animâ, loc. cit. in argum. Non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam quòd intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentiâ; quia per hoc quòd est in potentiâ, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentiâ, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio, et suum intelligere.

Ad tertium dicendum quòd esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentiâ, nisi secundùm quòd est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eò quòd est in potentiâ ad intelligibilia sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem (1), nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus; et sic intelligit se ipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem quòd ex eo quòd cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quàm in ordine intelligibilium; et ideò per se ipsum se ipsum intelligit.

Articulus iii. — *Utrùm Deus comprehendat se ipsum.* — (3, *dist.* 14, *art.* 2, *quæst.* 1 *et* 2, *et* 1 *cont., cap.* 3, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 5, *et quæst.* 20, *art.* 4, *et opusc.* 3, *cap.* 206, 213 *et* 264, *et opusc.* 9, *cap.* 79.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non comprehendat se ipsum. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 Quæstionum, quæst. 14, quòd id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quòd Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus; contra: Verius est unumquodque secundùm quòd est apud Deum, quàm secundùm quòd est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quàm infinitum; quod est contra priùs determinata, quæst. 7, art. 14. Non ergo Deus comprehendit se ipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem: *Omne quod intelligit se, comprehendit se.* Sed Deus intelligit se: ergo comprehendit se.

Respondeo dicendum quòd Deus perfectè comprehendit se ipsum. Quod sic patet: tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est quando res cognoscitur ita perfectè sicut cognoscibilis est; sicut propositio demon-

(1) Al., *intelligibilem operationem.*

strabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quòd Deus ita perfectè cognoscit se ipsum sicut perfectè cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundùm modum sui actûs. Non enim cognoscitur aliquid secundùm quòd in potentiâ est, sed secundùm quòd est in actu, ut dicitur in 9 Metaph., text. 20. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quòd actu est et ab omni materiâ et potentiâ separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est art. 1 hujus quæst. Unde manifestum est quòd tantùm se ipsum cognoscit, quantùm cognoscibilis est; et propter hoc se ipsum perfectè comprehendit.

Ad primum ergo dicendum quòd comprehendere, si propriè accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum; et sic oportet quòd omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus à se ipso, ut intellectus suus sit aliud quàm ipse, et capiat ipsum et includat; sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in se ipso, quia à nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi à se ipso, quia nihil est suî quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in lib. de videndo Deo, epist. 112, ad Paulin., cap. 9, circa princ., quòd *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem.*

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur: Deus finitus est sibi, intelligendum est secundùm quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quòd ipse intelligat se esse aliquid finitum.

Articulus iv. — *Utrùm ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.* — (*1 cont., cap.* 46 *et* 47, *et* 4, *cap.* 11 *et* 12, *et opusc.* 3, *cap.* 29, 30 *et* 31.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. intelligere enim est quædam operatio; operatio autem aliquid significat procedens ab operante; substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cùm aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum intelligere, intelligere Dei erit sicut cùm intelligimus nos intelligere; et sic non erit aliquid magnum intelligere Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere. Cùm ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 7 de Trinitate, cap. 7: *Deo hoc est esse, quod sapientem esse.* Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed esse Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4. Ergo intelligere Dei est ejus substantia.

Respondeo dicendum quòd est necesse dicere quòd intelligere Dei est ejus substantia Nam si intelligere Dei sit aliud quàm ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in 12 Metaph., text. 39, quòd aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omninò impossibile. Nam intelligere est perfectio, et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, art. 2 hujus quæst., intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quàm suum esse, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4 et 7. Unde cùm ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est quæst. 3, art. 7 præcipuè, ex necessitate sequitur quòd ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus præmissis quòd in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omninò unum et idem. Unde patet quòd per hoc quòd Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso

Ad secundum dicendum quòd cùm intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cùm intelligimus intelligere nostrum; et ideò non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in se ipso subsistens, est suî ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

Articulus v. — *Utrùm Deus cognoscat alia à se.* — (1, *dist.* 35, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 4, *et* 1 *cont., cap.* 48 *et* 49.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se. Quæcumque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit in lib. 83 Quæst., qu. 46, post medium, quòd *neque quidquam Deus extra se ipsum intuetur.* Ergo non cognoscit alia à se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso; quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus à suo objecto. Unde et ipsum intelligere tantò est nobilius, quantò etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet art. præc. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus

specificatur per aliquid aliud à se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 4, 13: *Omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

Respondeo dicendum quòd necesse est Deum cognoscere alia à se. Manifestum est enim quòd se ipsum perfectè intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cùm suum esse sit suum intelligere. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est quòd virtus ejus perfectè cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cùm virtus divina se extendat ad alia, eo quòd ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet, q. 2, art. 3, necesse est quòd Deus alia à se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quòd ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo sicut in causâ primâ, necesse est quòd sint in ipso ejus intelligere, et quòd omnia in eo sint secundùm modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundùm modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia à se cognoscat, considerandum est quòd dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in se ipso, alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, sicut cùm oculus videt hominem per speciem hominis; in alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cùm pars videtur in toto per speciem totius, vel cùm homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est quòd Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam; alia autem à se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Augustini dicentis quòd Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra se ipsum non intuetur nisi in se ipso, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundùm suam substantiam, sed secundùm suam speciem, secundùm quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in animâ, sed species ejus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 38. Ea verò quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est in corp. art.; unde non sequitur quòd aliquid aliud sit perfectio divini intellectûs quàm ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum quòd ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quàm essentia sua, in quâ omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quòd ipsum intelligere divinum, vel potiùs ipse Deus, specificetur per aliud quàm per essentiam divinam.

ARTICULUS VI. — *Utrùm Deus cognoscat alia à se propriâ cognitione.* — (1, *dist.* 35, *art.* 3, *et dist.* 36, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 1 *contr.*, *cap.* 50, 62 *et* 72, *et* 3, *cap.* 75 *et* 76, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 4 *et* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 134 *et* 135.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se propriâ cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, ut dictum est art. præc., secundùm quòd alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in primâ causâ communi et universali. Ergo alia cognoscuntur à Deo sicut in causâ primâ et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundùm propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia à se in universali, et non secundùm propriam cognitionem.

2. Præterea, quantùm distat essentia creaturæ ab essentiâ divinâ, tantùm distat essentia divina ab essentiâ creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 1. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cùm Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quòd non cognoscat creaturam secundùm ejus essentiam, ut cognoscat de eâ quid est; quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re nisi per propriam ejus rationem. Sed cùm Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quòd unumquodque per propriam rationem cognoscat; idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem; nam cognoscere res non secundùm propriam rationem, est cognoscere res solùm in communi.

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solùm in communi, sed secundùm quòd sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res; unde dicitur Hebr. 4, 12, quòd *pertingit usque ad divisionem spiritûs et animæ, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc quidam erraverunt, dicentes quòd Deus alia à se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret se ipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia in quan-

tum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dùm de potentiâ in actum educitur, pertingit priùs ad cognitionem universalem et confusam de rebus quàm ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in 1 Physic., text.2, in princ. comm. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se esset in universali tantùm et non in speciali, sequeretur quòd ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quæ superiùs ostensa sunt, quæst. 4, art. 1, et art. 3, 4 et 5 hujus quæst.

Oportet igitur dicere quòd alia à se cognoscat propriâ cognitione, non solùm secundùm quòd communicant in ratione entis, sed secundùm quòd unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est quòd quidam volentes ostendere quòd Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis; ut puta quòd si centrum cognosceret se ipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro; vel lux, si cognosceret se ipsam, cognosceret omnes colores.

Sed hæc exempla, licèt quantùm ad aliquid similia sint, scilicet quantùm ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantùm ad hoc quòd multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali quantùm ad id quod principium distinctionis est, sed solùm quantùm ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solùm, sed ex diversâ dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quòd hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundùm propriam cognitionem, sed solùm in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est, quæst. 4, art. 2, quòd quidquid perfectionis est in quâcumque creaturâ, totum præexistit et continetur in Deo secundùm modum excellentem. Non solùm autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia à non viventibus, et intelligentia à non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quælibet res in propriâ specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solùm quantùm ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantùm ad ea secundùm quæ res distinguuntur.

Et sic, cùm Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quòd per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solùm in communi, sed etiam propriâ cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propriâ cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propriâ cognitione. Sic igitur cùm essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc ampliùs, Deus in se ipso potest omnia propriâ cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundùm quòd per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfectè se ipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodòcumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfectè sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quòd Deus cognoscit omnes res propriâ cognitione, secundùm quòd ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundùm quòd hoc adverbium, *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundùm illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundùm esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundùm esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundùm esse quod habet in cognoscente, nihilominùs cognoscit ipsum secundùm esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundùm esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominùs cognoscit esse lapidis (1) in propriâ naturâ. Si verò intelligatur secundùm quòd hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quòd sic solùm cognoscens cognoscit cognitum, secundùm quòd est in cognoscente. Quia quantò perfectius est cognitum in cognoscente, tantò perfectior est modus cognitionis.

Sic igitur dicendum est quòd Deus non solùm cognoscit res esse in se ipso; sed per id quòd in se ipso continet res, cognoscit eas in propriâ naturâ, et tantò perfectiùs, quantò perfectiùs est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum quòd essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideò essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ, sed è converso.

Ad tertium dicendum quòd idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundùm quòd diversimodè est participabilis vel imitabilis à diversis creaturis.

ARTICULUS VII. — *Utrùm scientia Dei sit discursiva.*—(1 *cont.*, *cap.* 55, 56 *et* 57, *et Pot. qu.* 9, *art.* 2 *ad.* 10, *et quodl.* 11, *art.* 2, *ad* 2, *et opusc.* 5, *cap.* 29.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundùm scire in habitu sed secundùm intelligere in actu. Sed secun-

(1) Ita codd. Alcan. et Cam. Al., *lapidem*.

dùm Philosophum, in 2 Topic., cap. 2, in declaratione loci 33 : *Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantùm.* Cùm ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est art. 3 et 5 hujus quæst., videtur quòd non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per se ipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectiùs Deus scit unamquamque creaturam quàm nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus; et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 14, à med., quòd *Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu* (1) *hinc illùc, inde hùc; sed omnia videt simul.*

Respondeo dicendum quòd in scientiâ divinâ nullus est discursus, quod sic patet : in scientiâ enim nostrâ duplex est discursus: unus secundùm successionem tantùm; sicut cùm, postquàm intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud; alius discursus est secundùm causalitatem; sicut cùm per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successivè intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus : puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res videamus in speculo; Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est art. 4 et 5 hujus quæst. Unde simul et non successivè omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primò quidem, quia secundus discursus præsupponit primum; procedentes enim à principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quòd quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus verò (2) discursûs est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde cùm Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causâ, ejus cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt sit unum tantùm intelligere in se ipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est in corp. art., et art. præc.

Ad secundum dicendum quòd Deus non cognoscit per causam, quasi priùs cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causâ : unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multò meliùs quàm nos; non tamen ita quòd cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis; unde ejus scientia non est discursiva.

Articulus viii. — *Utrùm scientia Dei sit causa rerum.*—(1, *dist.* 38, *art.* 1, *et* 5 *cont.*, *cap.* 61 *et* 62, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 14.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super Epist. ad Rom. sup. illud : *Quos vocavit, hos et justificavit : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum; sed quia futurum est, ideò scitur à Deo, antequàm fiat. »*

2. Præterea, positâ causâ, ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quòd creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, *scibile est prius scientiâ, et mensurâ ejus*, ut dicitur in 10 Metaph.; text. 9. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 13, in med. : *Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideò novit Deus; sed ideò sunt, quia novit.*

Respondeo dicendum quòd scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quòd artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quòd forma intellectûs sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quòd forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundùm quòd habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundùm quòd est tantùm in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cùm enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cùm sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9 Metaph., text. 10. Manifestum est autem quòd Deus per intellectum suum causat res, cùm suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quòd sua scientia sit causa rerum, secundùm quòd habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundùm quòd est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

Ad primum ergo dicendum quòd Origenes locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjunctâ voluntate, ut dictum est in corp. art.

Sed quod dicit, ideò præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundùm causam consequentiæ, non secundùm causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quòd Deus ea præscierit, non tamen res futuræ sunt causa quòd Deus sciat.

Ad secundum dicendum quòd scientia Dei est causa rerum, secundùm quòd res sunt in

(1) Al., *conspectu.*
(2) Al., *tertius verò.*

scientiâ. Non fuit autem in scientiâ Dei quòd res essent ab æterno; unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quòd creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum quòd res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est; unde sicut scibilia naturalia sunt priora quàm scientia nostra, et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quàm res naturales, et mensura ipsarum; sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsâ jam factâ capit.

Articulus ix. — *Utrùm Deus habeat scientiam non entium.* — (1, *dist.* 38, *art.* 4, *et Ver. quæst.* 1, *art.* 8, *et* 1 *cont., cap.* 69.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri à Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom. 4, 17: *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquàm ea quæ sunt.*

Respondeo dicendum quòd Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quæ actu sunt; ea verò quæ non sunt actu, sunt in potentiâ vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentiâ activâ, sive in passivâ; sive in potentiâ opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quòd habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licèt non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientiâ visionis. Quia cùm intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam verò sunt, quæ sunt in potentiâ Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideò dicitur, quia ea quæ videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm quòd sunt in potentiâ, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentiâ; et sic sciuntur à Deo.

Ad secundum dicendum quòd cùm Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentiâ, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

Ad tertium dicendum quòd Dei scientia est causa rerum voluntate adjunctâ. Unde non oportet quòd quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solùm ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterùm non est in scientiâ Dei quòd illa sint, sed quòd esse possint.

Articulus x. — *Utrùm Deus cognoscat mala.* — (1, *dist.* 37, *quæst.* 1, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 5, *et* 1 *cont., cap.* 71, *et quodl.* 11, *quæst.* 2, *art. unico.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 25, quòd intellectus qui non est in potentiâ, non cognoscit privationem. Sed *malum est privatio boni*, ut dicit Augustinus, Enchir. cap. 11, et lib. 3 Confess., cap. 7. Igitur cùm intellectus Dei nunquàm sit in potentiâ, sed semper actu, ut ex dictis patet, art. 4 hujus quæst., videtur quòd Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur à malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet, præcipuè art. 5 hujus quæst. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur; divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, 12 de Civitate Dei, cap. 2, circa fin. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per se ipsum, sed per aliud, imperfectè cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per se ipsum, quia sic oporteret quòd malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfectè cognoscetur ab ipso; quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 15, 11: *Infernus et perditio coram Deo.*

Respondeo dicendum quòd quicumque perfectè cognoscit aliquid, oportet quòd cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona quibus accidere potest ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfectè cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundùm quod est; unde cùm hoc sit esse mali quòd est privatio boni, per hoc ipsum quòd Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem co-

gnoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius, cap. 7 de divin. Nomin., non procul à med. lect 3, quòd *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quàm à lumine.*

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Philosophi est sic intelligendum, quòd intellectus qui non est in potentiâ, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem: et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quòd punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentiâ tantùm; nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur; et sic cognoscuntur simplicia à substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum quòd scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quòd licèt malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum quòd cognoscere aliquid per aliud tantùm, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se; sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quòd sit privatio boni; et sic neque definiri neque cognosci potest nisi per bonum.

Articulus xi. — *Utrùm Deus cognoscat singularia.* — (1, *dist.* 3, *art.* 3, *dist.* 36, *quæst.* 2, *art.* 8, *et* 1 *cont. cap.* 50, 63, *usque ad* 72; *et* 3, *cap.* 75 *et* 76, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 4 *et* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 134 *et* 135.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quàm intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur in 2 de Animâ, text. 60, ratio est universalium, sensus verò particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas à materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maximè abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, in quantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia; quæ, cùm sit ens in potentiâ tantùm, omninò est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 2: *Omnes viæ hominum patent oculis ejus.*

Respondeo dicendum quòd Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundùm altiorem modum, ut ex dictis patet, quæst. 14, art. 2. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quòd Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet quòd aliquid cognoscatur à nobis quod non cognoscatur à Deo; unde contra Empedoclem arguit in 1 de Animâ, text. 80, et in 3 Metaph., text. 15, quòd accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unitè existunt; unde licèt nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt quòd Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium quod non ex aliquâ causâ oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cœli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantùmcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quòd est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundùm modum prædictum Deus non cognosceret singularia in suâ singularitate.

Alii verò dixerunt quòd Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideò aliter dicendum est quòd cùm Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est art. 8 hujus quæst., in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas. Unde cùm virtus activa Dei se extendat non solùm ad formas, à quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur, quæst. 44, art. 2, necesse est quòd scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cùm enim sciat alia à se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est quòd essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solùm in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientiâ artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantùm.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectûs non potest esse similitudo principiorum individualium; et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini in-

tellectûs, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per se ipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui; unde per eam Deus cognoscit non solùm universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum quòd quamvis species intellectûs divini secundùm esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd materia, licèt recedat à Dei similitudine secundùm suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

ARTICULUS XII. — *Utrùm Deus possit cognoscere infinita.* — (*3 p., quæst.* 10, *art.* 3, *et* 1, *dist.* 39, *quæst.* 1, *art.* 3, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 9, *et art.* 5, *ad* 4, *et* 1 *cont., cap.* 69 *et* 71, *et opusc.* 3, *cap.* 135.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundùm quòd est infinitum, est ignotum; quia infinitum est *cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere,* ut dicitur in 3 Phys., text. 63. Augustinus etiam dicit, 12 de Civitate Dei, cap. 18, post med., quòd *quidquid scientiâ comprehenditur, scientis comprehensione finitur.* Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientiâ Dei comprehendi.

2. Præterea, si dicatur quòd ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra: ratio infiniti est quòd sit impertransibile, et finiti (1), quòd sit pertransibile, ut dicitur in 3 Phys., text. 34. Sed infinitum non potest transiri nec à finito, nec ab infinito, ut probatur in 6 Phys., à text. 40 usque ad 66. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito; et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quòd sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri à Deo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 de Civit. Dei, cap. 18, à med.: *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cujus scientiæ* (2) *non est numerus.*

Respondeo dicendum quòd cùm Deus sciat non solùm ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentiâ, vel suâ, vel creaturæ, ut ostensum est art. 9 hujus quæst., hæc autem constet esse infinita, necesse est dicere quòd Deus sciat infinita.

Et licèt scientia visionis, quæ est tantùm eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cùm non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentiùs considerentur, necesse est dicere quòd Deus etiam scientiâ visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideò est quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundùm modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solùm unius individui; unde per eam solùm unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectûs nostri est similitudo rei quantùm ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis; unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodò homines etiam infinitos; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundùm quòd communicant in naturâ speciei; propter hoc quòd species intelligibilis intellectûs nostri non est similitudo hominum quantùm ad principia individualia, sed solùm quantùm ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt, non solùm quantùm ad principia communia, sed etiam quantùm ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est art. præc.; unde sequitur quòd scientia Dei se extendat ad infinita etiam secundùm quòd sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum quòd infiniti ratio congruit quantitati, secundùm Philosophum, in 1 Physicorum, text. 15. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundùm modum infiniti, est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cùm cognoscat omnia simul, non successivè, ut supra dictum est, art. 7 hujus quæst. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum quòd transitio importat quamdam successionem in partibus; et inde est quòd infinitum transiri non potest neque à finito, neque ab infinito; sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio, quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quòd comprehendatur ab infinito; et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquàm comprehensum, non tamen tanquàm pertransibile.

Ad tertium dicendum quòd scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, quâ quidem mensurâ carent infinita; sed quâ mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quòd essent aliqua infinita actu secundùm numerum, puta infiniti homines,

(1) In codd. Alcan. et Camer. deest: *Et finiti, quòd sit pertransibile.*
(2) Al., *intelligentiæ.*

vel secundùm quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt, tamen manifestum est quòd haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundùm scientiam Dei.

ARTICULUS XIII. — *Utrùm scientia Dei sit futurorum contingentium.* — (*Infr., quæst.* 86, *art.* 3 *et* 4, *et* 1, *dist.* 38, *art.* 5, *et* 1 *contr. cap.*, 67, *et Verit. quæst.* 2, *art.* 12, *et quodl.* 12, *quæst.* 3.)

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causâ enim necessariâ procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est, art. 8 huj. quæst. Cùm ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè; sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in 1 Poster., text. 18, probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera : *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit;* quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè, tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolutè. Igitur quidquid scitur à Deo, est necessarium; et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum à Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse; cùm tamen scientia Dei certior sit quàm scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

Sed contra est quod dicitur in psal. 32, 15 : *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum,* scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

Respondeo dicendum quòd, cùm supra ostensum sit, art. 9 hujus quæst., quòd Deus sciat omnia non solùm quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentiâ suâ, vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quòd Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd contingens aliquod dupliciter potest considerari : uno modo in seipso, secundùm quòd jam in actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visûs, sicut cùm video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in suâ causâ; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondùm determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causâ suâ tantùm, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solùm prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licèt contingentia fiant in actu successivè, non tamen Deus successivè cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse ; æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est, quæst. 10, art. 2 et 4. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solùm eâ ratione quâ habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in suâ præsentialitate. Unde manifestum est quòd contingentia infallibiliter à Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundùm suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis (1) comparata.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licèt motus solis, qui est causa prima, sit necessarius; et similiter scita à Deo sunt contingentia propter causas proximas, licèt scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum quòd quidam dicunt quòd hoc antecedens : *Deus scivit hoc contingens futurum,* non est necessarium, sed contingens; quia, licèt sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licèt etiam futurum non sequatur quandoque. Alii verò dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est; quia cùm dicitur : *Deus scivit esse futurum hoc contingens*, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus vel necessitas nihil refert ad hoc quòd propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse, Socratem currere, vel Deum esse; et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quòd antecedens est necessarium absolutè. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quòd consequens sit necessarium absolutè, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens; ut puta si

(1) Cod. Romanus, *immediatis.* In cod. Alcan. deest utrumque.

dicerem : Si sol movetur, herba germinabit. Et ideò aliter dicendum est quòd quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundùm quòd in se est, sed secundùm quòd est in animâ. Aliud enim est esse rei in se ipsâ; et esse rei in animâ, ut puta si dicam : *Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale;* intelligendum est quòd illud est immateriale, secundùm quòd est in intellectu, non secundùm quòd est in se ipso. Et similiter si dicam : *Si Deus scivit aliquid, illud erit;* consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in suâ præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens. Quia *omne quod est, dùm est, necesse est esse,* ut dicitur in 1 Perih., cap. 6, declinando ad fin.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successivè cognoscuntur in tempore, sed à Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus : sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliquâ altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideò illud quod scitur à nobis, oportet esse necessarium etiam secundùm quòd in se est, quia ea quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri non possunt; sed ea quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundùm modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est in corp. art., non autem absolutè, secundùm quòd in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio : *Omne scitum à Deo necessarium est esse*, consuevit distingui; quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa; et est sensus : Omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus : Hoc dictum, scitum à Deo esse, est necessarium. Sed instant quidam dicentes quòd ista distinctio habet locum in formis separabilibus à subjecto; ut si dicam : Album possibile est esse nigrum; quæ quidem de dicto est falsa, et de re est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquàm potest esse verum. In formis autem inseparabilibus à subjecto non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam : Corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum à Deo est inseparabile à re; quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem; sed cùm importet actum scientis, ipsi rei scitæ, licèt semper sciatur, potest aliquid attribui secundùm se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundùm se, quod non attribuitur ei secundùm quòd est intelligibile.

Articulus xiv. — *Utrùm Deus cognoscat enuntiabilia.—(Inf., quæst.* 16, *art.* 5, *ad* 1, *et dist.* 38, *art.* 3, *et dist.* 41, *art.* 5, *et* 1 *cont., cap.* 58, *ad* 6, *et cap.* 59, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 7.)

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundùm quòd componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cùm sit omninò simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed contra est quod dicitur in psal. 93, 11 : *Dominus scit cogitationes hominum.* Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

Respondeo dicendum quòd cùm formare enuntiabilia sit in potestate intellectûs nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentiâ suâ, vel creaturæ, ut supra dictum est, art. 9 hujus quæst., necesse est quòd Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt.

Sed sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter; ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quòd scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut nos hoc ipso quòd intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quòd species intelligibilis sic repræsentat unum, quòd non repræsentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non hoc ipso alia quæ ei insunt, intelligimus, sed divisim secundùm quamdam successionem. Et propter hoc ea quæ seorsùm et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis, vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectûs divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundùm dicendum quòd compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei; et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

Articulus xv.— *Utrùm scientia Dei sit variabilis. — (Inf., quæst.* 19, *art.* 7, *corp., et* 1, *dist.* 37, *art.* 2, *et art.* 5, *corp., et dist.* 38, *quæst.* 1, *art.* 3, *ad* 5, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 5.)

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relativè dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, di-

cuntur de Deo ex tempore, et variantur secundùm variationem creaturarum, ut *dominus, creator*, et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundùm variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quàm faciat. Ergo potest plura scire quàm sciat. Et sic scientia sua potest variari secundùm augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit; et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 17, quòd *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.*

Respondeo dicendum quòd cùm scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæstion., sicut substantia ejus est omninò immutabilis, ut supra ostensum est, quæst. 9, art. 1, ita oportet scientiam ejus omninò invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quòd *dominus*, et *creator*, et hujusmodi, important relationes ad creaturas, secundùm quòd in se ipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundùm quòd sunt in Deo; quia secundùm hoc est unumquodque intellectum in actu, secundùm quòd est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in se ipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est quòd *dominus, creator*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundùm quòd in se ipsis sunt; et ideò hujusmodi relationes variè de Deo dicuntur secundùm variationem creaturarum. Sed *scientia*, et *amor*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse; et ideò invariabiliter prædicantur de Deo (1).

Ad secundum dicendum quòd Deus scit etiam ea quæ potest facere, et non facit. Unde ex hoc quòd potest plura facere quàm facit, non sequitur quòd possit plura scire quàm sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundùm quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundùm aliquod tempus. Ex hoc tamen quòd scit quòd aliqua possunt esse, quæ non sunt, vel etiam non esse quæ sunt, non sequitur quòd scientia sua sit variabilis, sed quòd cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod priùs Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est, vel potest esse secundùm aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideò ex hoc quòd ponitur aliquid esse secundùm quodcumque tempus, oportet poni quòd ab æterno sit scitum à Deo. Et ideò non debet concedi quòd Deus possit plura scire quàm sciat, quia hæc propositio implicat quòd ante nesciverit, et postea sciat.

Ad tertium dicendum quòd antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum; quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi; et secundùm hoc sequitur quòd Deus, quidquid scivit, sciat, quia modò scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat; tum etiam quia sequeretur quòd propositio quæ semel est vera, esset semper vera; quod est contra Philosophum, in Prædicam., cap. 1 de Substantiâ, post med., qui dicit quòd hæc oratio: Socrates sedet, vera est eo sedente; et eadem falsa est, eo surgente. Et ideò concedendum est quòd hæc non est vera: Quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quòd scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quòd sciat unam et eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est quòd scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundùm veritatem et falsitatem; puta, si mutatâ re eamdem opinionem de re illâ retineamus; vel secundùm diversas opiniones, ut si primò opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere, quorum neutrum potest esse in Deo.

Articulus xvi. — *Utrùm Deus de rebus habeat scientiam speculativam.* — (*In quæst.* 34, *art.* 3, *corp.*, 1-2, *qu.* 3, *art.* 5, *ad* 1; *et* 1 *Sent.*, *in prol.*, *et Verit. qu.* 3, *art.* 3.)

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est, art. 8 hujus quæst. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem à rebus, quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quàm practica, ut patet per Philosophum, in princ. Metaph., lib. 1, cap. 11

(1) Ita omnes, quas vidimus, editiones. Mss. Alcan., Tarrac., secundam tantummodò exhibent solutionem, neque ab illis verbis circa medium: *Dicendum est quòd* dominus, etc., usque ad illa: *Et ideò invariabiliter prædicantur de Deo.* Codex verò Camer. hoc modo omnia comprehendit: *Ad primum ergo dicendum quòd* dominus *et* creator, *et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundùm quòd in se ipsis sunt; et ideò hujusmodi relationes variè de Deo dicuntur secundùm varietatem creaturarum. Sed* scientia, *et* amor, *et hujusmodi, important relationes quæ sequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse; et ideò invariabiliter prædicantur de Deo, secundùm quòd sunt in Deo; quia secundùm hoc est unumquodque intellectum in actu, secundùm quòd est in intelligente. Res autem creatæ sunt invariabiliter in Deo, in se ipsis autem variabiliter.*

non procul à princ. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Respondeo dicendum quòd aliqua scientia est speculativa tantùm, aliqua practica tantùm, aliqua verò secundùm aliquid speculativa, et secundùm aliquid practica.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter : primò, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles à sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis ; secundò, quantùm ad modum sciendi, ut puta, si ædificator consideret domum, definiendo et dividendo, et considerando universalia prædicata ipsius ; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundùm quòd operabilia sunt ; operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia ; tertiò, quantùm ad finem : nam intellectus practicus differt fine à speculativo, sicut dicitur in 3 de Animâ, text. 49. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis ; finis autem intellectûs speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantùm, erit quantùm ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantùm. Quæ verò speculativa est, vel secundùm modum, vel secundùm finem, est secundùm quid speculativa, et secundùm quid practica. Cùm verò ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundùm hoc ergo dicendum est quòd Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantùm ; ipse enim operabilis non est.

De omnibus verò aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantùm ad modum ; quidquid enim in rebus nos speculativè cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multò perfectiùs novit.

Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundùm nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundùm quòd practica scientia dicitur à fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundùm aliquod tempus facit. Mala verò licèt ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practicâ ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea ; sicut et ægritudines cadunt sub practicâ scientiâ medici, in quantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum quòd scientia Dei est causa, non quidem suî ipsius, sed aliorum ; quorumdam quidem actu, scilicet eorum quæ secundùm aliquod tempus fiunt ; quorumdam verò virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquàm fiunt.

Ad secundum ergo dicendum quòd scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, in quantum est humana.

Ad id verò quod in contrarium objicitur, dicendum quòd de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et ideò cùm scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quòd sciat ea quæ sunt à se operabilia, in quantum hujusmodi, et non solùm secundùm quòd sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculativæ scientiæ, quia omnia alia à se videt in se ipso. Se ipsum autem speculativè cognoscit ; et sic in speculativâ suî ipsius scientiâ habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

QUÆSTIO XV.

De ideis. — (*In tres articulos divisa.*)

Post considerationem de scientiâ Dei, restat considerare de ideis ; et circa hoc quæruntur tria : 1° an sint ideæ ; 2° utrùm sint plures, vel una tantùm ; 3° utrùm sint omnium quæ cognoscuntur à Deo.

Articulus primus. — *Utrùm ideæ sint.* — (*Inf., quæst.* 44, *art.* 3 ; *et* 1, *dist.* 36, *quæst.* 3, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ideæ non sint. Dicit enim Dionysius, cap. 7 de divin. Nom., à med. lect. 3, quòd Deus non cognoscit res secundùm ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea, Deus in se ipso cognoscit omnia, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 5. Sed se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, parùm à princ. : *Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.*

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in mente divinâ ideas.

ἰδέα enim Græcè, Latinè forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundùm quòd formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantùm ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim quæ non à casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter : in quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundùm esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam ; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam verò secundùm esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum ; sicut similitudo domûs præexistit in mente ædificatoris ; et hæc potest dici idea domûs, quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu fa-

ctus, sed est factus à Deo per intellectum agente (1), ut infra patebit, quæst. 46, art. 6, necesse est quòd in mente divinâ sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem ; et sic etiam Aristoteles, lib. 3 Metaph., à text. 10 usque ad fin. lib., improbat opinionem Platonis de ideis , secundùm quòd ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

Ad secundum dicendum quòd licèt Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum , non autem suî ipsius; ideò habet rationem ideæ, secundùm quòd ad alia comparatur, non autem secundùm quòd comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum quòd Deus secundùm essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quàm Dei essentia.

Articulus ii. — *Utrùm sint plures ideæ.* — (1, *dist.* 36, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 1 *cont.*, *cap.* 54, *et Ver. quæst.* 3, *art.* 2, *et opusc.* 9, *cap.* 66.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantùm. Ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

3. Si dicatur quòd ideæ multiplicantur secundùm respectus ad diversas creaturas; contra : pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti aut sunt secundùm rem in creaturis tantùm, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantùm, cùm creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solùm secundùm hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quòd alia pluralitas realis sit in Deo quàm pluralitas personarum ; quod est contra Damascenum dicentem, lib. 1 de Fid. orthod., cap. 9, 10 et 11, quòd *in divinis omnia unum sunt præter ingenerationem, generationem et processionem.* Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, à med. : *Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divinâ intelligentiâ continentur. Sed cùm ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundùm eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.*

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, propriè est intentum à principali agente sicut ordo exercitûs à duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in 12 Metaph., text. 52. Ordo igitur universi est propriè à Deo intentus , et non per accidens proveniens secundùm successionem agentium; prout quidam dixerunt quòd Deus creavit primum creatum tantùm , quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo ; secundùm quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quòd habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur ; sicut ædificator speciem domûs concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quòd in mente divinâ sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, post med., quòd *singula propriis rationibus à Deo creata sunt.* Unde sequitur quòd in mente divinâ sint plures ideæ.

Hoc autem quomodò divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species quâ intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domûs in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materiâ format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectûs quòd multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideæ sunt in mente divinâ ut intellectæ ab ipsâ, quod hoc modo potest videri : ipse enim essentiam suam perfectè cognoscit; unde cognoscit eam secundùm omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solùm secundùm quòd in se est, sed secundùm quòd est participabilis secundùm aliquem modum similitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundùm quòd aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali creaturâ, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ; et similiter de aliis. Et sic patet quòd Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum quòd idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundùm quòd sunt plures rationes intellectæ ex unâ essentiâ, secundùm hoc dicuntur plures ideæ

Ad secundum dicendum quòd sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solùm secundùm quòd in se ipsis sunt, sed etiam secundùm quòd intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum; sicut ar-

(1) Al., *agentem*.

tifex, dùm intelligit formam domûs in materiâ, dicitur intelligere domum; dùm autem intelligit formam domûs ut à se speculatam, ex eo quòd intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domûs. Deus autem non solùm intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas.

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum quòd respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed sunt respectus intellecti à Deo.

Articulus III. — *Utrùm omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.* — (1, *dist.* 36, *quæst.* 2, *art.* 3; *et* 1, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 2, *c., et Ver. quæst.* 3, *art.* 4, 5, 6, 7 *et* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur à Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur à Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est art. 9 præc. quæst. Sed horum non sunt ideæ; quia dicit Dionysius, cap. 5 de div. Nom., non multùm remotè ante finem, quòd *exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum.* Ergo non omnium quæ à Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cùm nullam habeat formam. Ergo idem quod priùs.

4. Præterea, constat quòd Deus scit non solùm species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia. Sed horum non sunt ideæ secundùm positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus, lib. 83 Quæst., quæst. 46. Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

Sed contra, ideæ sunt rationes in mente divinâ existentes, ut per Augustinum patet, in cit. quæst. 46, post med. Sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

Respondeo dicendum quòd cùm ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divinâ ponitur. Et secundùm quòd est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet; secundùm autem quòd principium cognoscitivum est, propriè dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundùm ergo quòd exemplar est, secundùm hoc se habet ad omnia quæ à Deo fiunt secundùm aliquod tempus; secundùm verò quòd principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur à Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ à Deo cognoscuntur secundùm propriam rationem, et secundùm quòd cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum quòd malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni; et ideò malum non habet in Deo ideam, neque secundùm quòd idea est exemplar, neque secundùm quòd est ratio.

Ad secundum dicendum quòd eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantùm. Unde respectu eorum non est idea in Deo secundùm quòd idea significat exemplar, sed solùm secundùm quòd significat rationem.

Ad tertium dicendum quòd Plato, secundùm quosdam, posuit materiam non creatam; et ideò non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamen sine formâ, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab ideâ compositi; nam materia secundùm se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum quòd genera non possunt habere ideam aliam ab ideâ speciei, secundùm quòd idea significat exemplar; quia nunquàm genus fit nisi in aliquâ specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum, quia hæc simul fiunt cum subjecto; accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domûs facit omnia accidentia quæ à principio concomitantur domum; sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua verò, secundùm Platonem, non habebant aliam ideam quàm ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solùm se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur, quæst. 22, art. 3.

QUÆSTIO XVI.

De veritate. — (*In octo articulos divisa.*)

Quoniam autem scientia verorum est post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est; circa quam quæruntur octo: 1° utrùm veritas sit in re, vel tantùm in intellectu; 2° utrùm sit tantùm in intellectu componente et dividente; 3° de comparatione veri ad ens; 4° de comparatione veri ad bonum; 5° utrùm Deus sit veritas; 6° utrùm omnia sint vera veritate unâ, vel pluribus; 7° de æternitate veritatis; 8° de incommutabilitate ipsius.

Articulus primus.—*Utrùm veritas sit tantùm in intellectu.* — (1, *dist.* 39, *quæst.* 5, *art.* 5, *ad* 7, *et Ver. quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit tantùm in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim, lib. 2 Soliloq., cap. 5, reprobat hanc notificationem veri: *Verum est id quod videtur;* quia secundùm hoc lapides qui sunt in abditissimo terræ

sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam, eod. lib., istam : *Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere ;* quia secundùm hoc sequeretur quòd nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum : *Verum est id quod est.* Et sic videtur quòd veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundùm quod intelligitur ; quod est error antiquorum philosophorum, ut patet 11 Metaph., text. 6, et 4, à text. 19 usque ad 25, qui dicebant omne quod videtur, esse verum ; ad quòd sequitur contradictoria simul esse vera, cùm contradictoria simul à diversis vera esse videantur.

3. Præterea, *propter quod unumquodque tale,* et illud magis, ut patet 1 Posteriorum, text. 5. Sed ex eo quòd res est, vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundùm Philosophum in Prædicamentis, cap. 1 de Substantiâ, non procul à fin. Ergo veritas magis est in rebus quàm in intellectu.

Sed contra est quod Philosophus dicit 6 Metaphys., text. 8, quòd *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.*

Respondeo dicendum quòd sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundùm quòd cognitum est in cognoscente ; appetitus autem est secundùm quòd appetens inclinatur in ipsam rem appetitam ; et sic terminus appetitûs, quod est bonum, est in re appetibili ; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili in appetitum, secundùm quòd appetitus dicitur bonus, prout est boni ; ita, cùm verum sit in intellectu, secundùm quòd conformatur rei intellectæ, necesse est quòd ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundùm quòd habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, à quo dependet secundùm suum esse ; per accidens autem ad intellectum à quo cognoscibilis est ; sicut si dicamus quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundùm id quod inest ei per accidens, sed secundùm id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolutè secundùm ordinem ad intellectum à quo dependet. Et inde est quòd res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum ; dicitur enim domus vera quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis, et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectûs veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ secundùm quòd assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divinâ ; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundùm præconceptionem intellectûs divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundariò verò in rebus, secundùm quòd comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundùm hoc veritas diversimodè notificatur. Nam Augustinus, in lib. de verâ Relig., cap. 36, dicit quòd *veritas est quâ ostenditur id quod est ;* et Hilarius dicit, lib. 5 de Trinit., ante med., quòd *verum est declarativum aut manifestativum esse;* et hoc pertinet ad veritatem secundùm quòd est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundùm ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini in lib. de verâ Relig., cap. eod., à med., talis : *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ullâ dissimilitudine est ;* et quædam definitio Anselmi, in dial. de Verit., cap. 12, talis : *Veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis ;* nam rectum est quod principio concordat; et quædam definitio Avicennæ, talis : *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* Quod autem dicitur, quòd veritas est adæquatio rei et intellectûs, potest ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit à ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquâque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum quòd antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire à casu. Et quia considerabant quòd verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum ; ex quo inconvenientia sequebantur quæ Philosophus prosequitur in 4 Metaphysic., loco cit. in arg. Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum quòd licèt veritas intellectûs nostri à re causetur, non tamen oportet quòd in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicinâ per prius invenitur ratio sanitatis quàm in animali ; virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem, cùm non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectûs. Unde Philosophus dicit, loco cit. in arg., quòd opinio et oratio vera est ex eo quòd res est, non ex eo quòd res vera est.

Articulus II. — *Utrùm veritas sit tantùm in intellectu componente et dividente.* — (1, *dist.* 19, *quæst.* 5, *art.* 1, *ad* 7, *et Ver. quæst.* 1, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit solùm in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 26, quòd sicut sensus propriorum sensibilium semper veri

sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est*. Ergo veritas non est solùm in compositione et divisione intellectûs.

2. Præterea, Isaac dicit, in lib. de Definitionibus, quòd *veritas est edæquatio rei et intellectûs*. Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solùm in compositione et divisione intellectûs.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in 6 Metaph., text. 8, quòd *circa simplicia, et quod quid est, non est veritas nec in intellectu, neque in rebus*.

Respondeo dicendum quòd verum, sicut dictum est art. præc., secundùm suî primam rationem est in intellectu. Cùm autem omnis res sit vera secundùm quòd habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quòd intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, in quantum est cognoscens; et propter hoc per conformitatem intellectûs et rei veritas definitur; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licèt enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de eâ. Intellectus autem conformitatem suî ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundùm quòd cognoscit de aliquo *quod quid est*. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit, et dicit verum; et hoc facit componendo, et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab eâ; et ideò benè invenitur quòd sensus est verus de aliquâ re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est*; sed non quòd cognoscat, aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis (1). Veritas igitur (2) potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ut in quâdam re verâ, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectûs est verum ut cognitum. Et ideò, propriè loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est*.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrùm verum et ens convertantur*. — (*Ver. qu.* 1, *art.* 2, *ad* 1; *et* 1, *dist.* 19, *qu.* 5, *art.* 1, *ad* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd verum et ens non convertantur. Verum enim est propriè in intellectu, ut dictum est art. 1 hujus quæst.; ens autem propriè est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est, quod est, esse, et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundùm prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quàm ens; nam non intelligitur ens (1) nisi sub ratione veri. Ergo videtur quòd non sint convertibilia.

Sed contra est quod dicit Philosophus 2 Metaph., text. 4, quòd *eadem est dispositio rerum in esse et veritate*.

Respondeo dicendum quòd sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in 3 de Animâ, text. 37, quòd *anima est quodammodò omnia* secundùm sensum et intellectum. Et ideò sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum quòd verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundùm substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est ibid. Quamvis posset dici quòd etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum, licèt verum principaliter sit in intellectu, ens verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quòd verum et ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum quòd non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile; unde verum fundatur in ente (2) in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet à ratione.

Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur quòd ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quòd non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur (3) apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quòd ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita quòd non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., quibus consonant editiones Patavinæ. Romana edit. aliæque, *de vocibus complexis aut incomplexis*.

(2) Rom. edit., *quidem igitur*.

(1) Editiones Rom. 1570, Patavina 1698, aliæque omittunt *ens*; habent verò cod. Alcan. et edit. Patavina 1712.

(2) Ita edit. Rom. cum cod. Alcan. Duacenses verò, et Lovanienses theologi editionesque Patavinæ, ex Camer. et Rom. habent, *in non ente*.

(3) Al., *consequatur*.

Articulus iv. — *Utrum bonum secundùm rationem sit prius quàm verum.* — (*Verit. quæst.* 21, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum secundùm rationem sit prius quàm verum. Quod enim est universalius, secundùm rationem prius est, ut patet ex 1 Physic., text. 3 et 4. Sed bonum est universalius quàm verum; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectûs. Ergo bonum prius est secundùm rationem quàm verum.

2. Præterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectûs, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Sed ea quæ sunt in re priora sunt his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundùm rationem bonum quàm verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in 3 Ethic., cap. 7. Sed virtus continetur sub bono; est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus, lib. 6 cont. Julian., cap. 7, et lib. 2 de lib. Arb., cap. 18 et 19. Ergo bonum est prius quàm verum.

Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundùm rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quàm bonum (1).

Respondeo dicendum quòd licèt bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundùm hoc, verum, absolutè loquendo, prius est quàm bonum (2), quod ex duobus apparet: primò quidem ex hoc quòd verum propinquiùs se habet ad ens, quod est prius quàm bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter, et immediatè; ratio autem boni consequitur esse secundùm quòd est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundò apparet ex hoc quòd cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cùm verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quàm bonum secundùm rationem.

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas et intellectus mutuò se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectûs, et è converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est è converso. Ex hoc ergo quòd verum est quoddam bonum, sequitur quòd bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quòd sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum quòd secundùm hoc est aliquid prius ratione quòd priùs cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundariò apprehendit se intelligere ens, et tertiò apprehendit se appetere ens. Unde primò est ratio entis, secundò ratio veri, tertiò ratio boni; licèt bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum quòd virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundùm quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundùm quòd homo in vitâ suâ implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est, art. 1 hujus quæst., veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundùm quòd homo servat id quod debet alteri secundùm ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

Articulus v. — *Utrùm Deus sit veritas.* — (1-2, *quæst.* 3, *art.* 7, *corp.*, *et quæst.* 39, *art.* 1, *ad* 3, *et* 2-2, *quæst.* 27, *art.* 4, *c.*, *et* 1 *cont.*, *cap.* 59, 60, 61 *et* 62, *et lib.* 3, *cap.* 51, *et opusc.* 2, *cap.* 105, *et Joan.* 14, *lect.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectûs. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas secundùm Augustinum, in lib. de verâ Relig., cap. 36, est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de primâ causâ omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit à Deo; quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., veritas invenitur in intellectu, secundùm quòd apprehendit rem ut est; et in re, secundùm quòd habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo. Nam esse ejus non solùm est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectûs; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quòd non solùm in ipso sit veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundùm suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa; et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum quòd verum intellectûs nostri est secundùm quòd conformatur suo principio, scilicet rebus à quibus cognitionem accipit; veritas etiam rerum est, secundùm quòd conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc propriè loquendo non potest dici in veritate divinâ, nisi fortè secundùm quòd veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dictâ loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam; sicut cùm dicitur: Pater est à

(1) Ita Codex Alcan. et edit. Rom. 1570, et Patav. 1698. Codex Camer., edit. Lovan. et Duac., et Patavina 1721: *Prius secundùm rationem quàm bonum.*

(2) Al.: *Prius est secundùm rationem quàm bonum.*

se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, in quantum ejus esse non est ejus intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum quòd non ens et privationes non habent ex se ipsis veritatem, sed solùm in apprehensione intellectûs. Omnis autem apprehensio intellectûs à Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico : Istum fornicari est verum, totum est à Deo; sed si arguatur : Ergo istum fornicari est à Deo, est fallacia accidentis.

Articulus vi. — *Utrùm sit una sola veritas, secundùm quam omnia sunt vera.* — (1–2, *qu.* 95, *art.* 1; *et* 1, *dist.* 19, *quæst.* 5, *art.* 2, *et Ver. qu.* 1, *art.* 4 *et* 8, *et psalm.* 11.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sola sit veritas, secundùm quam omnia sunt vera. Quia secundùm Augustinum, lib. 14 de Trin., cap. 8, et lib. 15, cap. 1, circa fin., *nihil est majus mente humanâ, nisi Deus.* Sed veritas est major mente humanâ, alioquin mens judicaret de veritate; nunc autem omnia judicat secundùm veritatem, et non secundùm se ipsam. Ergo solus Deus est veritas; ergo non est alia veritas quàm Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit, in lib. de Veritate, cap. 14, circa fin., quòd sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, quâ omnia vera sunt.

Sed contra est quod in psalm. 11, 2, dicitur: *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.*

Respondeo dicendum quòd quodammodò una est veritas, quâ omnia sunt vera, et quodammodò non. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quando aliquid prædicatur univocè de multis, illud in quolibet eorum secundùm propriam rationem invenitur, sicut animal in quâlibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur secundùm propriam rationem in uno eorum tantùm, à quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali, et urinâ, et medicinâ, non quòd sanitas sit nisi in animali tantùm, sed à sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicinâ, neque in urinâ, tamen in utroque est aliquid per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem art. 1 hujus quæst. quòd veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundùm quòd ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundùm propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu secundùm plura cognita. Unde dicit Glossa super illud ps. 11 (est autem Glossa Augustini in istum ps.): *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*, quòd « *sicut ab unâ facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab unâ veritate divinâ resultant plures veritates.* » Si verò loquamur de veritate secundùm quòd est in rebus, sic omnes sunt veræ unâ primâ veritate, cui unumquodque assimilatur secundùm suam entitatem. Et sic licèt plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectûs, secundùm quam omnes res denominantur veræ.

Ad primum ergo dicendum quòd anima non secundùm quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundùm veritatem primam, in quantum resultat in eâ sicut in speculo, secundùm prima intelligibilia. Unde sequitur quòd veritas prima sit major animâ; et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major animâ non simpliciter, sed secundùm quid, in quantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major animâ. Sed verum est quòd nihil subsistens est majus mente rationali nisi Deus.

Ad secundum dicendum quòd dictum Anselmi veritatem habet, secundùm quòd res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

Articulus vii. — *Utrùm veritas creata sit æterna.* — (1, *dist.* 19, *qu.* 5, *art.* 3, *et Ver. qu.* 1, *art.* 5.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de lib. Arb., cap. 8, quòd *nihil est magis æternum quàm ratio circuli, et duo et tria esse quinque.* Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna; ergo et verum, quod est maximè universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine; quia si veritas incœpit, cùm ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliquâ veritate verum erat; et sic veritas erat antequàm inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quòd sit postquàm desierit; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

Sed contra est quòd solus Deus est æternus, ut supra habitum est quæst. 10, art. 3.

Respondeo dicendum quòd veritas enuntiabilium non est aliud quàm veritas intellectûs. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundùm autem quòd est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundùm quòd est in voce, dicitur verum enuntiabile; secundùm quòd significat aliquam veritatem intellectûs, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto; sicut urina dicitur sana non à sanitate quæ in ipsâ sit, sed à sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est, art. 1 hujus quæst., quòd res denominantur veræ à veritate intellectûs. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed

quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quòd aliquid aliud sit æternum quàm Deus, quia veritas intellectûs divini est ipse Deus, ut supra ostensum est, art. 5 hujus quæstionis.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio circuli, et *duo et tria esse quinque,* habent æternitatem in mente divinâ.

Ad secundum dicendum quòd aliquid esse semper, et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus, et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique, et semper. Alio modo quia non habet in se quò determinetur ad aliquem locum, vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique, et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hìc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum quòd illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequàm esset, quia in causâ suâ erat ut fieret. Unde, sublatâ causâ, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quòd ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenùs in causâ sempiternâ fuit ut essent futura; quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum quòd quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium quæ à nobis formantur, est æterna, sed quandoque incœpit; et antequàm hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solùm veritas est æterna; sed nunc verum est dicere veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei, quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodò ex intellectu apprehendente ipsum. Unde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm veritas sit immutabilis.*—(1, *dist.* 19, *quæst.* 5, *art.* 3, *et Ver. qu.* 1, *art.* 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus, in lib. 2 de libero Arbitr., cap. 12, non procul à fine, et de verâ Religione, cap. 30, quòd *veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.*

2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maximè mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur; *veritas* enim, secundùm Anselmum, in dial. de Veritate, cap. 5, *est rectitudo quædam*, in quantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divinâ. Hæc autem propositio : Socrates sedet, accipit à mente divinâ ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum : Socrates sedet, sedebit, et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quòd alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, et eâdem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

Sed contra est quod dicitur in psal. 11, 2 : *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., veritas propriè est in solo intellectu; res autem dicuntur veræ à veritate quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quòd habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectûs ex eo quòd de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si, opinione eâdem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet, quæst. 12, art. 13. Unde veritas divini intellectûs est immutabilis; veritas autem intellectûs nostri mutabilis est : non quòd ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectûs divini est, secundùm quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omninò immutabilis.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de veritate divinâ.

Ad secundum dicendum quòd verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur, neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in Phys., text. 76, ita veritas mutatur, non quòd nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ priùs erat.

Ad tertium dicendum quòd propositio non solùm habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectûs; quæ quidem consistit in conformitate intellectûs et rei; quâ quidem subtractâ mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio : Socrates sedet, eo sedente, vera

est et veritate rei, in quantum est quædam vox significativa, et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram; Socrate verò surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum quòd sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis : Socrates sedet, non eodem modo se habet, dùm Socrates sedet, et postquàm sederit, et antequàm sederet. Unde et veritas ab hoc causata diversimodè se habet, et diversimodè significatur propositionibus de præsenti, præterito et futuro. Unde non sequitur quòd, licèt altera trium propositionum sit vera, eadem veritas invariabilis maneat.

QUÆSTIO XVII.

De falsitate.—(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quæritur de falsitate; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm falsitas sit in rebus; 2° utrùm sit in sensu; 3° utrùm sit in intellectu; 4° de oppositione veri et falsi.

Articulus primus. — *Utrùm falsitas sit in rebus.* — (*Sup., quæst.* 16, *art.* 1 *et* 2, *et* 1, *dist.* 19, *qu.* 5, *art.* 1, *et* 1 *contr., cap.* 60, *et Ver. qu.* 1, *art.* 10, *et Perih. lib.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 8, in fine: *Si verum est id, quod est, falsum non esse uspiàm, concludetur, quovis repugnante.*

2. Præterea, falsum dicitur à fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in lib. de verâ Relig., cap. 33, à med., quia non ostendunt aliud quàm suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, in quantum imitatur ipsum (1). Sed quælibet res, in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de verâ Relig., cap. 34, circ. princ., quòd *omne corpus est verum corpus, et falsa unitas, quia imitatur unitatem, et non est unitas.* Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab eâ deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

Respondeo dicendum quòd cùm verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa idem; necesse est ut ibi priùs quæratur falsitas ubi primò veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundùm id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur, secundùm autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundùm quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum, à quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundùm quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundùm se, in quantùm deficiunt à formâ artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem in rebus dependentibus à Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cùm quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectûs procedat; nisi fortè in voluntariis agentibus tantùm, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectûs, in quo malum culpæ consistit, secundùm quòd ipsa peccata falsitates, et mendacia dicuntur in Scripturis, secundùm illud psal. 4, 3 : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectûs, sicut dicitur Joan. 3, 21 : *Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundùm quid; et hoc dupliciter : Uno modo secundùm rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso; secundùm quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantùm ad id quod ei non inest, sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus in 5 Metaph., text. 34, et sicut dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., c. 10, quòd *verus tragœdus est falsus Hector*; sicutè contrario potest unumquodque dici verum secundùm id quod competit ei. Alio modo per modum causæ, et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exteriùs apparent, de rebus judicare, eo quòd nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primò et per se est exteriorum accidentium; ideò ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundùm illas res; sicut fel est falsum mel; et stannum est falsum argentum. Et secundùm hoc dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 6, in fine, quòd *ea res falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus.* Et Philosophus dicit in 5 Metaphys., text. 34, quòd falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum, vel locutionum; non autem ex hoc quòd potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in 5 Met., loco proximè cit.

Ad primum ergo dicendum quòd res comparata ad intellectum, secundùm id quod est, dicitur vera; secundùm id quod non est, dicitur falsa. Unde *verus tragœdus est falsus Hector*, ut dicitur in 2 Solil., loco in corp. cit. Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse, ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

(1) Ita codd. Alcan., Colon. et Camer. Editiones quas vidimus omittunt *in quantum imitatur ipsum.* Fortè, *imitantur.*

Ad secundum dicendum quòd res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quòd similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum quòd per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quòd esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparationem ad intellectum nostrum, quòd est eas esse falsas secundùm quid.

Ad quartum quod in oppositum objicitur, dicendum quòd similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

Articulus ii.—*Utrùm in sensu sit falsitas.* — (*Ver. quæst.* 1, *art.* 10, *et Periherm. l.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus in lib. de verâ Relig., cap. 33, circa med.: *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab his amplius exigere debeamus ignoro.* Et sic videtur quòd ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Metaphys., text. 24, quòd falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ.

3. Præterea, in incomplexis non est verum, nec falsum, sed solùm in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum Ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 6, in fine: *Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.*

Respondeo dicendum quòd falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 2. Quod quidem contingit eo quòd apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quòd apprehendit vel judicat res aliter quàm sint.

Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primò et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per se, sed non primò, sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium omnium (1). Tertio modo nec primò, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.

Et ideò circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus, ex eo scilicet quòd propter indispositionem organi non convenienter recepit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium; et inde est quòd propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus verò communibus et per accidens potest esse falsum judicium etiam in sensu rectè disposito; quia sensus non directè refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum quòd sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quòd sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quòd non decipiamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid; sed ex eo quòd sensus aliter afficitur interdùm quàm res sit, sequitur quòd nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm sit; et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum quòd falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in aliâ translatione planiùs dicitur, quòd *sensus proprii sensibilis falsus non est.* Phantasiæ autem attribuitur falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquàm ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas; unde etiam Philosophus in 5 Metaph., text. 34, dicit quòd umbræ, et picturæ, et somnia dicuntur falsa, in quantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit, quòd falsitas non sit in sensu sicut in agnoscente verum et falsum.

Articulus iii.—*Utrùm falsitas sit in intellectu.* — (*Ver. quæst.* 1, *art.* 12, *et* 1, *dist.* 19, *quæst.* 5, *art.* 1, *ad* 7, *et* 3 *cont.*, *cap.* 108, § 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 32, in princ.: *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Sed falsum dicitur esse in aliquâ cognitione, secundùm quòd per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 51, quòd intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est quod dicitur in 3 de Animâ, text. 21 et 22, quòd *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est.* Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

Respondeo dicendum quòd sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundùm suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem; ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur, potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei; sicut est dictum art. præc., quòd vi-

(1) Ita plurimi editi.; in cod. Alcan. aliisque deest *omnium.*

sus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directè similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo verò vel dividendo potest decipi, dùm attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hâc tamen differentiâ servatâ, quæ supra circa veritatem dicta est, quæst. 16, art. 2, quòd falsitas in intellectu esse potest, non solùm quia cognitio intellectûs falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est art. præc.

Quia verò falsitas intellectûs per se solùm circa compositionem intellectûs est, per accidens etiam in operatione intellectûs, quâ cognoscit *quod quid est*, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectûs admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo secundùm quòd intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini; unde definitio unius rei est falsa de alterâ. Alio modo secundùm quòd partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt; sic enim definitio non est solùm falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem: Animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quòd falsus est in formando hanc compositionem: Aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum quòd quia quidditas rei est proprium objectum intellectûs, propter hoc tunc propriè dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quod quid est,* sic de eo judicamus; sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, loco cit. in 1 argum., quòd *omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur;* non autem ita quòd in nullâ operatione intellectûs aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum quòd intellectus semper est rectus, secundùm quòd intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eâdem causâ quâ non decipitur circa *quod quid est.* Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur ex eo quòd prædicatum ponitur in definitione subjecti.

Articulus iv.—*Utrùm verum et falsum sint contraria.*—(1-2, *q.* 64, *art.* 3, *ad* 3, *et* 1, *dist.* 19, *q.* 5, *art.* 1, *ad* 8, *et Ver. q.* 1, *art.* 10, *ad* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam *verum est id quod est,* ut dicit Augustinus, lib. 2 Solil., cap. 5, in fine. Sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero; quia, sicut dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 10, *tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus tragœdus.* Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua. *Nihil enim divinæ substantiæ est contrarium,* ut dicit Augustinus 12 de Civit. Dei, cap. 2, circa finem. Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scripturâ mendacium nominatur, Jerem. 8, 5: *Apprehenderunt mendacium;* Glossa Hieronymi in hunc locum: «Id est, idola.» Ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 Periher., cap. ult.; ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

Respondeo dicendum quòd verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quòd negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum; et propter hoc potest dici tam de ente, quàm de non ente; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum; *est* enim *negatio in subjecto*, ut dicitur 4 Metaphys., text. 41, et lib. 5, text. 27; cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium verò et aliquid ponit, et subjectum determinat; nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus, 4 Metaphys., text. 27, ex eo quòd dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quòd verum et falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum quòd id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est apprehensum, est verum intellectûs, in quo primò est veritas. Unde et falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, et non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosophus in 2 Perih., cap. ult., quòd huic opinioni: Bonum est bonum, contraria est: Bonum non est bonum.

Ad secundum dicendum quòd falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideò in utroque accidit, quia verum et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum quòd quia contraria et opposita privativè nata sunt fieri circa idem, ideò Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suæ

bonitatis, neque ratione suæ veritatis, quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua; sed in apprehensione nostrâ habet aliquid contrarium, nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientiâ, et intellectu divino, considerandum est de vitâ ipsius; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° quorum sit vivere; 2° quid sit vita; 3° utrùm vita Deo conveniat; 4° utrùm omnia in Deo sint vita.

Articulus primus. — *Utrùm omnium naturalium rerum sit vivere.* — (1 *cont.*, *cap.* 98.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus in 8 Physicorum, text. 1, quòd motus est ut vita quædam naturâ existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, in quantum habent in se ipsis principium motûs augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundùm naturam quàm motus augmenti et decrementi, ut probatur in 8 Physicor., text. 56 et 57. Cùm igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motûs localis, videtur quòd omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita; dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multò magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est quod dicit Dionysius 6 cap. de divin. Nom., propè princ., quòd *plantæ, secundùm ultimam resonantiam vitæ, habent vivere;* ex quo potest accipi, quòd ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Respondeo dicendum quòd ex his quæ manifestè vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifestè animalibus convenit. Dicitur enim in libro de Vegetabilibus (Aristot. in lib. 1 de Plantis, cap. 1, in princ.), quòd vita in animalibus manifesta est. Unde secundùm illud oportet distinguere viventia à non viventibus, secundùm quòd animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primò manifestatur vita, et in quo ultimò remanet.

Primò autem dicimus animal vivere quando incipit ex se motum habere, et tamdiù judicatur animal vivere, quamdiù talis motus in eo apparet; quando verò jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantùm ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quòd illa propriè sunt viventia quæ se ipsa secundùm aliquam speciem motûs movent; sive accipiatur motus propriè, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est, existentis in potentiâ; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere, et sentire dicitur moveri, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28, et lib. 1, text. 118, ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam; ea verò in quorum naturâ non est ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cœlestium, vel de motu communiter; et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cœli est in universo corporalium naturarum sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quòd iste motus esset à movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quòd motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum quòd corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundùm quòd sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cùm sunt extra locum proprium; cùm enim sunt in loco proprio, et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secùndum hoc quòd sunt in suâ dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab eâ; imò secundùm quòd recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur à motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in 8 Physicor., text. 12; et ita non movent se ipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum quòd aquæ vivæ dicuntur quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continuè fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem; in quantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ; sed tamen non est in eis vera ratio vitæ, quia hunc motum non habent à se ipsis, sed à causâ generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

Articulus II. — *Utrùm vita sit quædam operatio.* — (1-2, *quæst.* 3, *art.* 2, *ad* 3, *et quæst.* 56, *art.* 1, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 19, *art.* 7, *corp.*, *et* 1 *Met.*, *col.* 5, *in princ.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in 2 lib. de Animâ, text. 13, qui distinguit vivere per quatuor, scilicet: alimento uti, sentire, moveri secundùm locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse à contemplativâ. Sed contemplativi ab activis

non diversificantur nisi secundùm operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud Joan. 17, 3: *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 de Animâ, text. 37: *Vivere viventibus est esse.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, qu. præced., art. 3, intellectus noster, qui propriè est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit à sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora; et inde est quòd ex his quæ exteriùs apparent de re, devenimus ad cognoscendum essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, quæst. 13, art. 1, inde est quòd plerumque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur propriè pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita; aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur; et hoc minùs propriè; sicut patet quòd hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo quòd in eis inveniuntur tres dimensiones; et ideò aliquandò ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundùm quòd *corpus* ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vitâ. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exteriùs apparenti circa rem, quod est movere se ipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundùm suam naturam movere se ipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundùm hoc vivere nihil aliud est quàm esse in tali naturâ, et *vita* significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen *vita* sumitur minùs propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ assumitur, sicut dicit Philosophus 9 Ethicorum, cap. 9, quòd vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est meliùs, quòd sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim 9 Ethicorum, cap. cit., quòd vivere est sentire, vel intelligere, id est habere naturam ad sentiendum vel intelligendum; et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor; nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium; quorum quædam habent naturam solùm ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio; quædam ulteriùs ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quædam verò cum his ulteriùs ad movendum se secundùm locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi; quædam vero ulteriùs ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum ergo dicendum quòd opera vitæ dicuntur quorum principia sunt in operantibus, ut se ipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solùm principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales; sed etiam quædam super addita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quòd illa operatio, quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in quâ conversatur (1), et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis; unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activâ distinguitur; et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad tertium.

Articulus iii. — *Utrùm Deo conveniat vita.* — (*1 cont.*, *c.* 97, 98, 99, *et lib.* 4, *cap.* 13, *fin.*, *et Joan.* 14, *lect.* 2, *col.* 2, *et* 2 *Met.*, *lect.* 2, *col.* 5, *fine.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua, secundùm quòd movent se ipsa, ut dictum est art. præc. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium; unde dicitur in 2 de Animâ, text. 31, quòd *anima est viventis corporis causa, et principium.* Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est quod dicitur in psal. 83, 3: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Respondeo dicendum quòd vita maximè propriè in Deo est.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quòd cùm vivere dicantur aliqua, secundùm quòd operantur ex se ipsis, et non quasi ab aliis mota, quantò perfectiùs competit hoc alicui, tantò perfectiùs in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primò finis movet agentem; agens verò principale est quod per suam formam agit; et hoc interdùm agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam quæ movent se ipsa (2), non habito respectu

(1) Ita edit. Rom. et Nicolai; at Patav. ambæ, *conservatur.*

(2) Ita omnes edit.; at cod. Alcan. sic: *Inveniuntur ergo quædam quæ movent se ipsa solùm quantùm ad executionem motûs, sed forma per quam agunt,* etc., intermediis omissis.

ad formam vel finem quæ inest eis à naturâ, sed solùm quantùm ad executionem motûs; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis à naturâ : et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundùm formam inditam eis à naturâ movent se ipsas secundùm augmentum et decrementum. Quædam verò ulteriùs movent se ipsa, non solùm habito respectu ad executionem motûs, sed etiam quantùm ad formam, quæ est principium motûs, quam per se acquirunt : et hujusmodi sunt animalia, quorum motûs principium est forma non à naturâ indita, sed per sensum accepta. Unde quantò perfectiorem sensum habent, tantò perfectiùs movent se ipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactûs, movent solùm se ipsa motu (1) dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parùm excedentia motum plantæ. Quæ verò habent virtutem sensitivam perfectam, non solùm ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent se ipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quæ est principium motûs, per sensum accipiant, non tamen per se ipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motûs; sed est eis inditus à naturâ; cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum.

Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum; hæc enim perfectiùs movent se ipsa; et hujus est signum, quòd in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quòd ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantùm in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à naturâ, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licèt quantùm ad aliquid moveat se, tamen oportet quòd quantùm ad aliqua ab alio moveatur.

Illud igitur cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ; tale autem est Deus : unde in Deo maximè est vita. Unde Philosophus in 12 Metaph., text. 51, ostenso quòd Deus sit intelligens, concludit quòd habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicitur in 9 Metaph., text. 16, duplex est actio, una quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia quæ manet in agente, ut intelligere, sentire et velle; quarum hæc est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus ex hâc similitudine, quòd sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis, licèt motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentiâ; hujusmodi autem actio sit actus perfecti, id est, existentis in actu, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere; et per hunc modum etiam Plato posuit quòd Deus movet se ipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus est ipsum suum esse, et suum intelligere, ita et suum vivere; et propter hoc sic vivit, quòd non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum quòd vita in istis inferioribus recipitur in naturâ corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui; et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine animâ vegetabili; sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

Articulus iv.—*Utrùm omnia sint vita in Deo.* —(*4 contr., c.* 13, *fine, et Ver. qu.* 4, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. 17, 28 : *In ipso vivimus, movemur et sumus.* Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari; cùm igitur non omnia vivant in se ipsis, videtur quòd non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, cap. 29, circa med., substantia vivens est melior quâlibet substantiâ non vivente. Si igitur ea quæ in se ipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quòd veriùs sint res in Deo quàm in se ipsis; quod tamen videtur esse falsum, cùm in se sint in actu, in Deo verò in potentiâ.

4. Præterea, sicut sciuntur à Deo bona, et ea quæ fiunt secundùm aliquod tempus, ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquàm (1) fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur quòd etiam (2) mala, et quæ nunquàm fiunt, sint vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo; quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 4 : *Quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

(1) Edit. Rom. : *Moventur solùm infra se ipsa motu*, etc. Nostram lectionem habent edit. reliqui omnes, et MSS. Alcan.

(1) Al., *fient.*
(2) Ita Codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis edit. Al. : *Mala quæ nunquàm fient.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., vivere Dei est ejus intelligere, in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cùm omnia, quæ facta sunt à Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quòd omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum quòd creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo in quantum continentur et conservantur virtute divinâ; sicut dicimus ea esse in nobis quæ sunt in nostrâ potestate; et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis : *In ipso vivimus, movemur, et sumus;* quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente; et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentiâ divinâ. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quòd res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum quòd exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundùm modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato; sicut forma domûs in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile; in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in se ipsis non vivunt, in mente divinâ sunt vita, quia in mente divinâ habent esse divinum.

Ad tertium dicendum quòd si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantùm forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divinâ per suas ideas quàm in se ipsis; propter quod et Plato posuit quòd homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quòd res naturales veriùs esse habent simpliciter in mente divinâ, quàm in se ipsis, quia in mente divinâ habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo, vel equus, veriùs habent in propriâ naturâ quàm in mente divinâ, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent (1) in mente divinâ; sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quàm in materiâ; sed tamen veriùs dicitur domus quæ est in materiâ, quàm quæ est in mente, quia illa (2) est domus in actu, hæc autem domus in potentiâ.

Ad quartum dicendum quòd, licèt mala sint in Dei scientiâ, in quantum sub Dei scientiâ comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo. Cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici, quòd mala sint vita in Deo. Ea verò quæ secundùm nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundùm quòd vivere nominat intelligere tantùm in quantum intelliguntur à Deo; non autem secundùm quòd vivere importat principium operationis.

(1) Al., *habet.*
(2) Al., *hæc,* et infra, *illa.*

QUÆSTIO XIX.

De voluntate Dei. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Post considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam; ut sit prima consideratio de ipsâ Dei voluntate; secunda de his quæ ad voluntatem absolutè pertinent; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim : 1° utrùm in Deo sit voluntas; 2° utrùm Deus velit alia à se; 3° utrùm quidquid Deus vult, ex necessitate velit; 4° utrùm voluntas Dei sit causa rerum; 5° utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam; 6° utrùm voluntas divina semper impleatur; 7° utrùm voluntas Dei sit mutabilis; 8° utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat; 9° utrùm in Deo sit voluntas malorum; 10° utrùm Deus habeat liberum arbitrium; 11° utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi; 12° utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

Articulus primus. — *Utrùm in Deo sit voluntas.* — (*3 p., quæst.* 18, *art.* 1, *corp., et* 1, *dist.* 45, *art.* 1, *et* 1 *cont., cap.* 72 *et* 73, *ad* 2, *et lib.* 4, *cap.* 19, *et Ver. quæst.* 23, *art.* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 32 *et* 34.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis, et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cùm sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundùm Philosophum, in 3 de Animâ, text. 54, voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur 8 Physic., text. 49. Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom. 12, 2 : *Ut probetis quæ sit voluntas Dei.*

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus; voluntas enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est (1) intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in eâ; et idem est de quâlibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus na-

(1) Ita Nicolaius. Al. omittitur *est*

turalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cùm habet ipsum, quiescat in illo; cùm verò non habet, quærat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cùm sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt nihil aliud à Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt, et hoc per suam essentiam, cùm per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (quæst. 16, art. 3). Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum quòd voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licèt ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantùm ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est ejus objectum, cùm sit indifferens ab eo secundùm essentiam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd voluntas, cujus objectum principale est bonum, quod est extra volentem (1), oportet quòd sit mota ab alio; sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia; unde cùm voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio à se, sed à se tantùm, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundùm hoc Plato dixit quòd primum movens movet se ipsum, ut jam supra.

Articulus ii. — *Utrùm Deus velit alia à se.* — (1, *dist.* 45, *art.* 2, *et* 1 *cont., cap.* 74, 75 *et* 84, *et Ver. quæst.* 23, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non velit alia à se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud à se. Ergo non vult aliud à se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 54. Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex eâ satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundùm volita. Si igitur Deus velit se et alia à se, sequitur quòd actus voluntatis ejus sit multiplex, et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia à se.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Thess. 4, 3: *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Respondeo dicendum quòd Deus non solùm se vult, sed etiam alia à se; quod apparet à simili priùs introducto. Res enim naturalis non solùm habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cùm non habet, vel ut quiescat in illo, cùm habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundùm quòd possibile est. Unde videmus quòd omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis (1) ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundùm quòd possibile est. Et hoc præcipuè pertinet ad voluntatem (2) divinam, à quâ per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multò magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundùm quòd possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia verò ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt divinum velle sit ejus esse secundùm rem, tamen differt ratione secundùm diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet, quæst. 13, art. 4. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideò, licèt non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se.

Ad secundum dicendum quòd in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi (3) est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maximè apparet in his quæ volumus tantùm propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in eâ vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secùs autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solùm propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cùm Deus alia à se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est art. præc., non sequitur quòd aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua; et sic, sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quòd nihil aliud velit, sed quòd nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licèt sit perfectus ex hoc ipso quòd essentiam divinam cognoscit, tamen in eâ cognoscit alia.

Ad quartum dicendum quòd sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

Articulus iii. — *Utrùm quidquid Deus vult, ex necessitate velit.* — (1, *dist.* 43, *quæst.* 2, *per tot., et dist.* 47, *art.* 1, *et* 1 *cont. cap.* 80, 81, 82, 83 *et* 89, *fin., et lib* 2, *cap.* 25 *et* 27, *fin., et lib.* 3, *cap.* 97, *et Verit. quæst.* 23, *art.* 4, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita cod. Alcan. editi omnes quos vidimus, *extra voluntatem.*

(1) Al., *bonitatis.*
(2) Al., *ad bonitatem.*
(3) Al., *movendi.*

quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult; aliàs voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia à se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia à se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est, quæst. 2, art. 3, in corp. Sed naturale est ei velle quidquid vult; quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in 5 Metaph., text. 6. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, non necesse esse, et possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet, et sic inperfecta; quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit commentator in 2 Physic. text. 48. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quòd ab aliquo alio determinetur ad effectum, et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Eph. 1, 11: *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum quòd necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolutè, et ex suppositione. Necessarium absolutè judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est necessarium numerum esse parem, vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolutè, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quòd sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quòd aliquid Deum velle est necessarium absolutè; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de suî ratione est ut in illud tendat. Alia autem à se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cùm bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cùm nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quòd alia à se eum velle non sit necessarium absolutè, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quòd velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hoc quòd Deus vult ab æterno quidquid vult, non sequitur quòd necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum quòd licèt Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum quòd non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum quòd aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectûs, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hìc eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectûs non necessariò ex causâ provenientis. Et similiter quòd Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundùm suam rationem, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum quòd causa quæ est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum quòd sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita; quod ideò est, quia scientia habetur de rebus, secundùm quòd sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundùm quòd sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundùm quòd sunt in Deo, non autem secundùm quòd sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quòd sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS IV. — *Utrùm voluntas Dei sit causa rerum.* — (1, *dist.* 45, *art.* 3, *et* 3 *cont.*, *cap.* 97, *et* 4, *cap.* 10, *princ.*, *et Pot. quæst.* 3, *art.*

15, *et ps.* 50, *col.* 2, *et Joan.* 5, *lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius cap. 4 de divinis Nominibus, circa princ., lect. 1 : *Sicut noster sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinæ radios.* Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et præeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem; ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem; voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea, quidquid est causa alicujus per hoc quod est tale, causa est per naturam, et non per voluntatem; ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domûs, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit in 1 de Doctrinâ christianâ, cap. 32, in fin., quòd *quia Deus bonus est, sumus.* Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 8. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 11, 26 : *Quomodò posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primò quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cùm enim propter finem agant intellectus et natura, ut probatur in 2 Physicorum, text. 49, necesse est ut agenti per naturam prædeterminentur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittæ prædeterminatur finis, et certus motus (1) à sagittante. Unde necesse est quòd agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cùm primùm in ordine agentium sit Deus, necesse est quòd per intellectum et voluntatem agat.

Secundò, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat; quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideò quia, secundùm quod est tale, agit; unde quamdiù est tale, non facit nisi tale; omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cùm igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quòd agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 2. Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinitâ ipsius perfectione procedunt secundùm determinationem voluntatis et intellectûs ipsius.

Tertiò ex habitudine effectuum ad causam. Secundùm hoc enim effectus procedunt à causâ agente, secundùm quòd præexistunt in eâ; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causâ secundùm modum causæ. Unde cùm esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundùm modum intelligibilem, et per modum intelligibilem procedunt ab eo, et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundùm quid, in quantum scilicet non quibusdam solùm bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum quòd quia essentia Dei est ejus intelligere et velle, ex hoc ipso quòd per essentiam suam agit, sequitur quòd agat per modum intellectûs et voluntatis.

Ad tertium dicendum quòd bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quòd *quia Deus bonus est, sumus*, in quantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est, art. 2, in solut. ad 2 præcipuè.

Ad quartum dicendum quòd unius et ejusdem effectûs etiam in nobis est causa scientia (1) ut dirigens, quâ concipitur forma operis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantùm, non determinatur ad hoc quòd sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

Articulus v. — *Utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.* — (1, *dist.* 41, *art.* 3, *corp.*, *et* 1 *cont.*, *cap.* 46; *et lib.* 2, *cap.* 28 *et* 29, *et lib.* 3, *cap.* 97.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus, lib. 83 QQ., quæst. 46, parùm à med : *Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse?* Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea, in his quæ fiunt à volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est art. præc. Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere nisi solam voluntatem divinam; et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur; quod videtur inconve-

(1) Al., *modus.*

(1) Al., *scientiæ.*

niens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit à volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quòd omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam; quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 28 : *Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur; nihil* (1) *autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quærenda est.*

Respondeo dicendum quòd nullo modo voluntas Dei causam habet.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quòd cùm voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quòd si seorsùm intelligat principium, et seorsùm conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa suî ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem, et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa suî ipsius. Et tamen erit verum dicere quòd ea quæ sunt ad finem, velit ordinare in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentiâ suâ intelligit, ita uno actu vult omnia in suâ bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causâ; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc (2).

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas Dei rationabilis est, non quòd aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum quòd cùm velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quòd servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes à divinâ voluntate. Et sic loquitur Augustinus in 3 de Trinit., cap. 2, in med. : *Placuit vanitati* (3) *philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere; cùm omninò videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei.*

Ad tertium dicendum quòd cùm Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex solâ Dei voluntate, sed ex aliquo alio; sed primi effectus ex solâ divinâ voluntate dependent; utpote si dicamus quòd Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum ad hoc quòd esset homo; et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia verò ex ordine etiam aliarum causarum.

Articulus vi. — *Utrùm voluntas Dei semper impleatur.* — (1, *dist.* 47, *art.* 1 *et* 2, *et* 3, *dist.* 31, *quæst.* 2, *art.* 3, *qu.* 1, *et Ver. quæst.* 23, *art.* 2, *corp., et quodl.* 11, *art.* 3, *corp., et quodl.* 12, *art.* 4, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus, 1 ad Tim. 2, 4, quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea, voluntas Dei, cùm sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est art. præc. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectus causæ secundæ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum; non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est quod dicitur in ps. 113, 13 : *Omnia quæcumque voluit Deus fecit.*

Respondeo dicendum quòd necesse est voluntatem Dei semper impleri.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quòd cùm effectus conformetur agenti secundùm suam formam, eadem ratio est in causis agentibus quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est quòd, licèt aliquid possit deficere ab aliquâ formâ particulari, tamen à formâ universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet; potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causæ universalis, sub quâ omnes causæ particulares comprehenduntur. Quòd si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine

(1) Al., *tamen*. Augustini textus sic habet : *Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quàm id quod efficitur. Nihil autem*, etc.

(2) Ita ed. omnes. Codd. Alcan. et Camer. non habent ultimum *hoc*.

(3) Al. : *Licuit vanitati*.

causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quòd aliqua stella non inducat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causâ corporeâ impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quòd reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli. Cùm igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quòd divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divinâ voluntate secundùm unum ordinem, relabitur in ipsam secundùm alium; sicut peccator, qui quantùm est in se, recedit à divinâ voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dùm per ejus justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Apostoli, quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri*, etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio secundùm hunc sensum : Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus, lib. 1 de Præd. Sanct. cap. 8, et Enchirid., cap. 101. Secundò, potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundùm hunc sensum : Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares, et feminas, Judæos, et Gentiles, parvos, et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertiò, secundùm Damascenum, lib. 2 de orthod. Fid., cap. 29, non multùm à fin., intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in quâ nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cujus intellectum considerandum est quòd unumquodque secundùm quòd bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in primâ suî consideratione, secundùm quòd absolutè consideratur, bonum, vel malum; quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, è contrario se habet; sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundùm absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quòd sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici quòd judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundùm exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundùm quid; quia voluntas comparatur ad res secundùm quòd in se ipsis sunt; in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundùm quòd volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quòd judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundùm quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas quàm absoluta voluntas. Et sic patet quòd quidquid Deus simpliciter vult, fit, licèt illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad secundum dicendum quòd actus cognoscitivæ virtutis est secundùm quòd cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundùm quòd in se ipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem *entis*, et *veri*, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis : et ideò Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum quòd causa prima tunc potest impediri à suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere; et sic est de voluntate Dei, ut dictum est in corp. art.

Articulus vii. — *Utrùm voluntas Dei sit mutabilis.* — (*Art.* 1, *corp.*, *et ad* 3 *et* 4, *et* 1 *cont.*, *cap.* 82, *et* 2, *cap.* 25, *fin.*, *et* 3, *cap.* 91 *et* 98, *fin.*, *et Pot. q.* 3, *art.* 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Genes. 6, 7 : *Pœnitet me fecisse hominem.* Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Jerem. 18, 7, ex personâ Domini dicitur : *Loquar adversùs gentem, et adversùs regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quidquid Deus facit, voluntariè facit. Sed Deus non semper eadem facit; nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Ergo potest velle, et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile; sicut quod potest esse, et non esse, est mutabile secundùm substantiam; et quod potest esse hìc, et non esse hìc, est mutabile secundùm locum. Ergo Deus est mutabilis secundùm voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Num. 23, 19 : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur.*

Respondeo dicendum quòd voluntas Dei est omninò immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quòd aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eâdem voluntate immobiliter permanente velle quòd nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod priùs non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non

potest, nisi præsuppositâ mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem susbtantiæ ipsius volentis (1). Cùm enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo (2) sic, quòd de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod priùs non erat. Alio modo sic, quòd de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cùm priùs hoc ignorâsset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra, quæst. 9, art. 1, et quæst. 14, art. 15, quòd tàm substantia Dei, quàm ejus scientia est omninò immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omninò esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Domini metaphoricè intelligendum est secundùm similitudinem nostram. Cùm enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cùm etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdùm velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundùm similitudinem operationis, in quantum hominem, quem fecerat, per diluvium à facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum quòd voluntas Dei, cùm sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum veritate est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute, et scientiâ, et voluntate divinâ, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat : Lazarus non resurget; respiciens verò ad causam primam divinam poterat dicere : Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quòd aliquid quandoque sit futurum secundùm causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundùm causam superiorem, vel è converso. Sic ergo dicendum est quòd Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundùm quòd continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundùm dispositionem naturæ, vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causâ superiori divinâ. Sicut cùm prædixit Ezechiæ : *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives*, ut habetur Isaiæ 38, 1; neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientiâ et voluntate divinâ, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius, Moral. 16, cap. 5, in princ., quòd *Deus immutat* (3) *sententiam, non tamen mutat consilium*, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit : *Pœnitentiam agam et ego*, intelligitur metaphoricè dictum, nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

(1) Ita codd. Alcan., Camer., Rom. et Tarrac., quibus concinunt Nicolai, et Patav. edit. Rom., *voluntatis*.

(2) Cod. Alcan.: *Uno modo, si de novo*, etc., et infra : *Alio modo, si de novo*, etc.

(3) Al. : *Immutat rem.*

Ad tertium dicendum quòd ex ratione illâ non potest concludi quòd Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quòd mutationem velit.

Ad quartum dicendum quòd, licèt Deum velle aliquid non sit necessarium absolutè, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

Articulus viii. — *Utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.* — (1-2, *quæst.* 10, *art.* 4, *et* 1 *cont.*, *cap.* 85, *et* 3 *cap.* 73, *usque* 78, *et* 79, *fin.*, *et* 1 *Periher. lect.* 14.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in Enchir., cap.103 : *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideò rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.*

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in 2 Physic., text. 84. Sed voluntas Dei non potest impediri; dicit enim Apostolus ad Rom. 9, 19 : *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolutè; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem; cùm hæc conditionalis sit vera : *Si aliquid Deus vult, illud est;* omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quòd omne quod Deus vult, sit necessarium absolutè.

Sed contra, omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quòd omnia bona ex necessitate eveniunt; et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

Respondeo dicendum quòd divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus.

Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea verò quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primò quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quòd impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundò, quia si distinctio contingentium à necessariis referatur solùm in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam; quod est inconveniens.

Et ideò meliùs dicendum est quòd hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cùm enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tan-

tùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quòd filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cùm igitur voluntas divina sit efficacissima, non solùm sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quòd eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam Deus necessariò, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideò quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum quòd per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis à Deo non absoluta, sed conditionalis; necesse est enim hanc conditionalem veram esse : Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum quòd ex hoc ipso quòd nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quòd non solùm fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd fiant contingenter, vel necessariò, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum quòd posteriora habent necessitatem à prioribus secundùm modum priorum. Unde et ea quæ fiunt à voluntate divinâ, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantùm. Et sic non omnia sunt necessaria absolutè.

Articulus ix.—*Utrùm voluntas Dei sit malorum.*—(1, *dist.* 46, *art.* 4, *et* 1 *cont.*, *cap.* 95, *et ib. cap.* 25, *fin.*, *et Pot. qu.* 1, *art.* 6, *et quodl.* 5, *qu.* 2, *art.* 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est; dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 96, circa princip. : *Quamvis ea quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solùm sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri.* Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom. : *Erit malum ad omnis* (id est universi), *perfectionem conferens;* et Augustinus dicit in Ench., cap. 10, in fin., et 11, in princ. : *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo ; in quâ etiam illud quod malum dicitur, benè ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dùm comparantur malis.* Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi ; quia hoc est quod Deus maximè vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3 Præterea, mala fieri et non fieri sunt contradictoriè opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia, cùm mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in l. 83 Qu., quæst. 2 : *Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multò igitur minùs Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente.* Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

Respondeo dicendum quòd, cùm ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, qu. 5, art. 1, malum autem opponatur bono, impossibile est quòd aliquod malum, in quantum hujusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum; et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem, vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ, et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis; similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquàm igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum magis appeteretur, quàm bonum quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quàm suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quàm aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectûs, vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum; sicut volendo justitiam vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam dixerunt quòd, licèt Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licèt mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri; quod ideò dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur (1) mala esse vel fieri. Sed hoc non rectè dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est quòd ex hoc sequitur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit quòd ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideò non potest dici quòd talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quòd malum esse vel fieri sit bonum : quia nihil judicatur secundùm illud quod competit ei per accidens, sed secundùm illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum quòd malum non operatur ad perfectionem et decorem uni–

(1) Ita ferè omnes edit. Nicolaius : *Dicit : Bonum est mala esse vel fieri.*

versi, nisi per accidens, ut dictum est in solut. ad arg. præced. Unde et hoc quod dicit Dionysius, quòd *malum est ad universi perfectionem conferens*, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum quòd, licèt mala fieri, et mala non fieri contradictoriè opponantur, tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri non opponuntur contradictoriè, cùm utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum.

Articulus x. — *Utrùm Deus habeat liberum arbitrium.* — (*2, dist.* 25, *quæst.* 2, *art.* 1, *et* 1 *cont., cap.* 88, *et Verit. qu.* 24, *art.* 4, *et Mal. quæst.* 16, *art.* 5, *corp.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in homiliâ de Filio prodigo, et est epist. 146 ad Damasum, prop. fin.: *Solus Deus est in quem peccatum non cadit* (nec cadere potest); *cætera, cùm sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt* (sive suam flectere voluntatem).

2. Præterea liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, quâ bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est art. præc. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in l. 2 de Fide, cap. 3, parùm à med.: *Spiritus sanctus dividit singulis prout vult, id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.*

Respondeo dicendùm quòd liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quòd volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum; unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cùm igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia verò non ex necessitate, ut supra ostensum est, art. 3 hujus quæst., respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum quòd Hieronymus videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solùm quantùm ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum quòd cùm malum culpæ dicatur per aversionem à bonitate divinâ, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est loc. proximè cit., manifestum est quòd impossibile est eum malum culpæ velle; et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse; sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

Articulus xi. — *Utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi.* — (*2, dist.* 45, *art. ult., et Ver. quæst.* 23, *art.* 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cujus est signum, est falsum. Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa; si autem concordant, superfluè assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est quòd voluntas Dei est una, cùm ipsa sit Dei essentia; quandoque autem pluraliter significatur, ut cùm dicitur, psalm. 110, 2: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Ergo oportet quòd aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

Respondeo dicendum quòd in Deo quædam dicuntur propriè, et quædam secundùm metaphoram, ut ex supra dictis patet, quæst. 18, art. 3 præcipuè. Cùm autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphoricè assumuntur, hoc fit secundùm similitudinem effectûs. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphoricè significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt; unde ipsa punitio est signum iræ; et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cùm Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur; sicut cùm aliquis præcipit aliquid, signum est quòd velit illud fieri. Unde præceptum divinum quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur, secundùm illud Matth. 6, 10: *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terrâ.* Sed hoc distat inter voluntatem et iram; quia ira de Deo nunquàm propriè dicitur, cùm in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem propriè de Deo dicitur; et ideò in Deo distinguitur voluntas propriè et metaphoricè dicta. Voluntas enim propriè dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphoricè dicta est voluntas signi, eo quòd ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum quòd scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem; non enim quæ scimus, facimus, nisi velimus; et ideò signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum quòd signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quòd Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur; sicut punitio non est signum quòd in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quòd in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

Articulus xii. — *Utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.* — (*1, dist.* 45, *art.* 4, *et Verit. qu.* 23, *art.* 3.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet *prohibitio, præceptum, consilium, operatio* et *permissio*. Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; et eadem quæ prohibet, quandoque permittit Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur Sapient. 11. Sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea, *operatio* et *permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent; quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *præceptum, consilium* et *prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cùm non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quàm bonum, quia *bonum contingit uno modo, sed malum omnifariàm*, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, à med.; et per Dionysium in 4 cap. de div. Nom., aliquantulùm à med. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantùm, scilicet *prohibitio;* respectu verò boni duo signa, scilicet *consilium* et *præceptum.*

Respondeo dicendum quòd hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per se ipsum, vel per alium. Per se ipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directè, vel indirectè et per accidens. Directè quidem, cùm per se aliquid operatur; et quantùm ad hoc dicitur esse signum *operatio.* Indirectè autem, in quantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in 8 Physic., text. 32. Et quantùm ad hoc dicitur signum *permissio.* Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel necessariâ inductione, quod fit præcipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; vel aliquâ persuasoriâ inductione, quod pertinet ad *consilium.* Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdùm nomine voluntatis divinæ, tanquàm signa voluntatis. Quòd enim *præceptum, consilium* et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. 6, 10 : *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terrâ.* Quòd autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid., cap. 95, in fin. : *Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo.* Vel potest dici quòd *permissio* et *operatio* referantur ad præsens; *permissio* quidem ad malum, *operatio* verò ad bonum; ad futurum verò *prohibitio* respectu mali; respectu verò boni necessarii, *præceptum :* respectu verò superabundantis boni, *consilium.*

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimodè declarare se aliquid velle; sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subjacere *præcepto,* et *consilio,* et *operationi,* et *prohibitioni,* vel *permissioni.*

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus potest significari metaphoricè velle id quod non vult voluntate propriè acceptâ; ita potest metaphoricè significari velle id quod propriè vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem *præceptum,* vel *consilium;* tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd creatura rationalis est domina sui actûs; et ideò circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divinâ; et ideò circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio.*

Ad quartum dicendum quòd omne malum culpæ, licèt multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quòd discordat à voluntate divinâ; et ideò unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio.* Sed diversimodè bona se habent ad bonitatem divinam, quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus; et respectu horum est *præceptum;* quædam verò sunt quibus perfectiùs consequimur; et respectu horum est *consilium.* Vel dicendum quòd consilium est non solùm de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆSTIO XX.

De amore Dei. — *(In quatuor articulos divisa.)*

Deinde considerandum est de his quæ absolutè ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitivâ inveniuntur in nobis et passiones animæ, ut gaudium, amor, et hujusmodi; et habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo, et hujusmodi. Unde primò considerabimus de amore Dei, secundò de justitiâ et misericordiâ ejus.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm in Deo sit amor; 2° utrùm amet omnia; 3° utrùm magis amet unum quàm aliud; 4° utrùm meliora magis amet.

Articulus primus. — *Utrùm amor sit in Deo.* — *(Inf., quæst. 82, art. 5, ad 1, et 3, dist. 32, art. 1, ad 1, et 1 cont., cap. 89, 90, 91 et 96, et lib. 4, cap. 19.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphoricè. Ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nominib. : *Amor est vis unitiva et concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cùm sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Deus charitas est.*

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est

amor. Cùm enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum sicut in propria objecta; bonum autem principaliùs et per se sit objectum voluntatis et appetitûs; malum autem secundariò, et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono; oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitûs qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum, ut gaudium quàm tristitiam, et amorem quàm odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursùs quod est communius, naturaliter est prius; unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quàm ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitûs respicientes bonum sub aliquâ speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono præsenti et habito; desiderium autem et spes de bono nondùm adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitûs; et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem quasi primam radicem; nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato; odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ : et similiter tristitiam, et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas, vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem, quæst. 19, art. 1, in Deo esse voluntatem : unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum quòd vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitivâ; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 57 et 58, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo; unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitûs sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maximè circa cor, quod est primum principium motûs in animali, ut Philosophus dicit lib. 2 de Partibus animalium, cap. 1, ut et lib. 3, cap. 4. Sic igitur actus appetitûs sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, et gaudium, et delectatio, secundùm quòd significant actus appetitûs sensitivi, passiones sunt; non autem secundùm quòd significant actus appetitûs intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in 7 Ethicor., cap. ult., ad fin., quòd « Deus unâ et simplici operatione gaudet »; et eâdem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum quòd in passionibus sensitivi appetitûs est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitûs; sicut in irâ, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 15, 63 et 64, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi; formale verò appetitus vindictæ. Sed rursùs ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio, sicut in desiderio, quod est boni non habiti, et in tristitiâ, quæ est mali habiti; et eadem ratio est de irâ, quæ tristitiam supponit. Quædam verò nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cùm igitur nihil eorum Deo conveniat secundùm illud quod est materiale in eis, ut dictum est ad præc. arg., illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphoricè propter similitudinem effectûs, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, ad 2, et quæst. præc., art. 2. Quæ autem imperfectionem non important, de Deo propriè dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est in isto art., et quæst. præc. art. 2.

Ad tertium dicendum quòd actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est propriè amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quòd aliquis amat se, vult bonum sibi; et sic illud bonum quærit sibi venire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quàm ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est, quæst. 4, art. 1 et 3. In hoc verò quòd aliquis amat alium, vult bonum illi; et sic utitur eo tanquàm se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva absque compositione quæ sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

Articulus ii. — *Utrùm Deus omnia amet.* — (1–2, *quæst.* 110, *art.* 1, *corp., et* 3, *dist.* 32, *art.* 1, 2 *et* 3, *et* 1 *cont., cap.* 91, *et* 3, *cap.* 150, *princ., et Ver. quæst.* 27, *art.* 1, *corp., et Virt. quæst.* 2, *art.* 7, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non omnia amet. Quia secundùm Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 1, vers. fin., lect. 10, « amor amantem extra se ponit; « et eum quodammodò in amatum transfert. » Inconveniens autem est dicere quòd Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quòd Deus alia à se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia à Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in se ipso. Sed secundùm quòd sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia à se ipso.

3. Præterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiæ, et amicitiæ; sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiæ, quia nullius extra se eget; nec etiam amore amicitiæ, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum in 8 Ethicorum, cap 2. Ergo Deus non omnia amat.

4, Præterea, in psalm. 5, 7, dicitur : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem

simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 11, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.*

Respondeo dicendum quòd Deus omnia existentia amat; nam omnia existentia, in quantùm sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, qu. 19, art. 4, quòd voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet quòd in tantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, in quantum est volitum à Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cùm amare nihil aliud sit quàm velle bonum alicui, manifestum est quòd Deus omnia quæ sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab eâ movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed è converso bonitas ejus, vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum quòd amans sic fit extra se, in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin., loco cit., in arg. 1: *Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quòd et ipse omnium causa per abundantiam amativæ bonitatis extra se ipsum fit ad omnia existentia providentiis* (1).

Ad secundum dicendum quòd, licèt creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quòd ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eâdem ratione amavit, sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in se ipsis existentes.

Ad tertium dicendum quòd amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem et communicationem in operibus vitæ, et quibus contingit benè evenire, vel malè, secundùm fortunam et felicitatem; sicut et ad eas propriè benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, quâ Deus vivit. Sic igitur Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore quasi concupiscentiæ, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad quartum dicendum quòd nihil prohibet unum et idem secundùm aliquid amari, et secundùm aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, amat: sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum verò peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; et hoc in eis à Deo non est; unde secundùm hoc ab ipso odio habentur.

(1) Al., *providentis.*

Articulus III. — *Utrùm Deus æqualiter diligat omnia.* — (2, *dist* 26, *art.* 1, *ad* 2, *et* 3, *dist.* 19, *art.* 5, *quæst.* 1, *et dist.* 23, *art* 4, *et* 1 *cont.*, *cap.* 91.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sapient. 6, 8: *Æqualiter est ei cura de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minùs non recipit. Ergo nec amor ejus; non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quàm alia, neque magis velle. Ergo nec magis quædam aliis diligit.

Sed contra est quod dicit Augustinus super Joann. (tract. 110, à med. æquivalenter): *Omnia diligit Deus quæ fecit, et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas ampliùs quæ sunt membra Unigeniti sui, et multò magis ipsum Unigenitum suum.*

Respondeo dicendum quòd cùm amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minùs amari. Uno modo ex parte ipsius actûs voluntatis, qui est magis vel minùs intensus; et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensâ voluntate; et hoc modo necesse est dicere quòd Deus quædam aliis magis amat. Cùm enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est. art. præc., non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quàm alteri.

Ad primum ergo dicendum quòd dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona suâ curâ omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientiâ et bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actûs voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi, vel remitti.

Ad tertium dicendum quòd intelligere et velle significant solum actum, non autem in suâ significatione includunt aliqua objecta ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minùs scire aut velle, sicut circa amorem dictum est in corp. art.

Articulus IV. — *An Deus semper magis diligat meliora.* — (3, *dist.* 32, *art.* 5, *quæst.* 1, 2, 3, *et* 4, *dist.* 31, *quæst.* 2, *art.* 3, *quæst.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quòd Christus est melior

toto genere humano, cùm sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quàm Christum, quia dicitur Rom. 8, 32 : *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, Angelus est melior homine; unde in psal. 8, 7, dicitur de homine : *Minuisti eum paulò minùs ab Angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quàm Angelum; dicitur enim Hebr. 2, 16 : *Nusquàm Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus fuit melior Joanne, quia plus Christum diligebat; unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens : *Simon Joannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quàm Petrum; ut enim dicit Augustinus super illud Joan. 20 : *Vidit discipulum quem diligebat Jesus*, tract. ult. in Joann., post princ. : « Hoc ipso signo Joannes à cæteris di- « scipulis discernitur; non quòd solùm eum, « sed quòd plus eum cæteris diligebat. » Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente, cùm pœnitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieronymus, cap. 3 in Isaiam, super illud : *Peccatum suum ut Sodoma prædicaverunt.* Sed Deus plus diligit pœnitentem quàm innocentem, quia plus de eo gaudet; dicitur enim Luc. 15, 7 : *Dicò vobis quòd majus gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente quàm super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentiâ.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora (1).

5. Præterea, melior est justus præscitus quàm peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra, *unumquodque diligit sibi simile*, ut patet per illud quod habetur Eccli. 13, 19 : *Omne animal diligit sibi simile.* Sed in tantum aliquid est melius, in quantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, secundùm prædicta, quòd Deus magis diligat meliora. Dictum est enim art. 2 et 3 præc. quòd Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quàm ei majus bonum velle; voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus; et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quòd Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quòd meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus Christum diligit non solùm plus quàm totum humanum genus, sed etiam magis quàm totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc quòd Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quinimò ex hoc factus est victor gloriosus : *Factus enim est principatus super humerum ejus*, ut dicitur Isa. 9, 6.

Ad secundum dicendum quòd naturam humanam assumptam à Dei Verbo in personâ Christi, secundùm prædicta in arg. pr., Deus plus amat quàm omnes Angelos; et melior est, maximè ratione unionis. Sed loquendo de humanâ naturâ communiter, eam angelicæ comparando, secundùm ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur, cùm eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur Apoc. 20, ita tamen quòd quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantùm ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantùm ad conditionem naturæ, Angelus est melior homine. Nec ideò naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolutè plus diligeret, sed quia plus indigebat; sicut bonus pater familiâs aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum quòd hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque, tract. hìc supra cit., refert hoc ad mysterium, dicens quòd vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quàm vita contemplativa, quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantiùs ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam verò vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vitâ corporis, sicut vita activa.

Quidam verò dicunt quòd Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam à Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes verò plus dilexit Christum in se ipso, et sic etiam plus ab eo fuit dilectus : unde ei commendavit Matrem. Alii verò dicunt quòd incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis; et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse quantùm ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes verò plus dilectus quantùm ad quædam familiaritatis indicia quæ Christus ei magis demonstrabat propter ejus juventutem et puritatem. Alii verò dicunt quòd Christus plus dilexit Petrum quantùm ad excellentius donum charitatis, Joannem verò plus, quantum ad donum intellectûs. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus, sed Joannes secundùm quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare, quia, ut dicitur Prov. 16, 2 : *Spirituum ponderator est Dominus*, et non alius.

Ad quartum dicendum quòd pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti qui plus habent de gratiâ; cæteris tamen paribus innocentia dignior est, et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quàm de innocente, quia plerùmque pœnitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem, hom. 34 in Evang., aliquant. à princ., quòd *dux in prælio eum militem plus diligit qui*

(1) Edit. rom. et Patav., *meliorem.*

post fugam conversus (1) *fortiter hostem premit, quàm qui nunquàm fugit, nec unquàm fortiter fecit* (2). Vel aliâ ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quàm innocenti, qui non meruit; sicut centum marchæ majus donum est, si dentur pauperi, quàm si dentur regi.

Ad quintum dicendum quòd cùm voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundùm illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur à Deo, secundùm quod dandum est ei ex bonitate divinâ aliquod bonum. Secundùm ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divinâ voluntate majus bonum, melior est, licèt secundùm aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundùm aliquod tempus non est nec bonus, neque malus (3).

QUÆSTIO XXI.

De justitia et misericordia Dei. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem divini amoris, de justitiâ et misericordiâ ejus agendum est; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm in Deo sit justitia; 2° utrùm justitia ejus veritas dici possit; 3° utrùm in Deo sit misericordia; 4° utrùm in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

Articulus primus. — *Utrùm in Deo sit justitia.* — (*4, dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, et 1 cont., cap. 93.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundùm justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus ad Ephes. 1, 11 : *Deus operatur omnia secundùm consilium suæ voluntatis.* Non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ; dicit enim Boetius in lib. de Heb., cujus lib. titulus est : *An omne quod est, bonum sit*, circa fin., quòd *bonum, essentiam; justum verò, actum respicit.* Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est quod dicitur in psal. 10, 8 : *Justus Dominus, et justitiam dilexit.*

Respondeo dicendum quòd duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutuâ datione et acceptione, ut puta quæ consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus, vel commutationibus; et hæc dicitur à Philosopho, in 5 Ethic., cap. 4, justitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum. Et hæc non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus, Rom. 2, 35 : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Alia quæ consistit in distribuendo, et dicitur distributiva justitia, secundùm quòd aliquis gubernator, vel dispensator, dat unicuique secundùm suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quàm in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius, cap. 8, de div. Nom., non procul à fine lect. 4 : *Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quòd omnibus tribuit propria secundùm uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

Ad primum ergo dicendum quòd virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram : et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundùm metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 2, et quæst. 20, art. 1, neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus in 3 Ethic., cap. 2. Quædam verò virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus, ut justitia, et liberalitas, et magnificentia; quæ etiam non sunt in parte sensitivâ, sed in voluntate. Unde nil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundùm virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in 10 Ethic., cap. 8.

Ad secundum dicendum quòd cùm bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundùm quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundùm voluntatem facit, justè facit, sicut et nos quod secundùm legem facimus, justè facimus; sed nos quidem secundùm legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum quòd unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini, et non è converso; nam liberum est quod suî causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus, ad quod ordinatur.

Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divinâ : aut secundùm quòd aliquid debetur Deo, aut secundùm quòd aliquid debetur rei creatæ; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundùm hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundùm quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est

(1) Gregorii textus, *reversus.*
(2) Ibid.: *Terga præbuit, et nunquàm aliquid fortiter gessit.*
(3) Addit Nicolaius, *nempè cùm natus adhuc non est.*

alicui rei creatæ quòd habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini, quòd habeat manus, et quòd ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundùm rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundùm ordinem divinæ sapientiæ. Et licèt Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potiùs alia in ipsum. Et ideò justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis, quandoque verò retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens, Prosologii cap. 10 : *Cùm punis malos, justum est, quia illorum meritis* (1) *convenit; cùm verò parcis malis, justum est, quia bonitati tuæ condecens est.*

Ad quartum dicendum quòd, licèt justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentiâ rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum non solùm secundùm quòd agit, sed etiam secundùm quod in suâ essentiâ perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quòd bonum comparatur ad justum sicut generale ad speciale.

Articulus ii. — *Utrùm justitia Dei sit veritas.* — (4, *dist.* 46, *quæst.*1, *art.* 1, *quæst.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate; est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus, in dial. Verit. cap. 13; veritas autem est in intellectu, secundùm Philosophum, in 6 Metaph., text. 8, et in 6 Ethic., cap. 2 et 6. Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundùm Philosophum, in 4 Ethic., c. 7, est quædam alia virtus à justitiâ. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed contra est quod in psal. 84, 11, dicitur: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi*, et ponitur ibi veritas pro justitiâ.

Respondeo dicendum quòd veritas consistit in adæquatione intellectûs et rei, sicut supra dictum est, quæst. 16, art.1. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura; è converso autem est de intellectu qui accipit scientiam à rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectûs, veritas consistit in hoc quòd intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit; ex eo enim quòd res est, vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quòd res adæquantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd justitia, quantùm ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantùm ad imperium, quo opera regulantur secundùm legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum quòd veritas illa de quâ loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus, per quam aliquis demonstrat se talem in dictis, vel factis, qualis est; et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectûs ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est in corp. art.

Articulus iii. — *Utrùm misericordia competat Deo.* — (2-2, *quæst.* 30, *art.* 2, *ad* 1, *et* 4, *dist.* 46, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæstiunc.* 1, *et* 1 *cont., cap.* 91.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus, lib. 2, de orth. Fid., cap. 14. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet; dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 13 : *Si non credimus, ille fidelis permanet, se ipsum negare non potest.* Negaret autem se ipsum, ut dicit Glossa interl., ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 110, 4 : *Miserator et misericors Dominus.*

Respondeo dicendum quòd misericordia est Deo maximè attribuenda, tamen secundùm effectum, non secundùm passionis affectum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseriâ alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria; et ex hoc sequitur quòd operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseriâ alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maximè ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra dictum est quæst. 6, art. 4.

Sed considerandum est quòd elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundùm aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est, quæst. 6, art. 2 et 4. Sed in quantum perfectiones rebus à Deo dantur secundùm earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra, art. 2 hujus quæst. In quantum verò non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solùm propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum

(1) Al., *demeritis.*

verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de misericordiâ quantùm ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum quòd Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando, sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo; tamen non contra justitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur; et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodam modo donat illud; unde Apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. 4, 32: *Donate invicem, sicut et Christus vobis donavit.*

Ex quo patet quòd misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur Jac. 2, 13, quòd *misericordia superexaltat judicium.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia.* — (*4, dist. 49, quæst. 2, art. 2, quæstiunc. 2, et 2 cont., cap. 28, et Ver. quæst. 2, art. 1, ad 8, et Pot. quæst. 5, art. 4, ad 6, et psal. 24, et ad Rom. 15.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii; quædam verò justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Jac. 2, 13: *Judicium sine misericordiâ fiet ei qui non fecerit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

2. Præterea, Apostolus ad Roman. 15, conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati; conversionem autem gentium misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justi in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam; et sic tam justitia quàm misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 25, 10: *Omnes viæ Domini misericordia et veritas.*

Respondeo dicendum quòd necesse est quòd in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectûs accipiatur, quamvis non omnis defectus propriè possit dici miseria, sed solùm defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur.

Hujus autem necessitatis ratio est quia cùm debitum quod ex divinâ justitiâ redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundùm quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundùm convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam.

Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eâ præexistens, vel præconsideratum. Et rursùs si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cùm non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex solâ bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis; utpote si dicamus quòd habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam verò rationalem habere ad hoc quòd sit homo; hominem verò esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantùm ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementiùs in eis operatur, sicut causa primaria vehementiùs influit quàm causa secunda; et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantiâ suæ bonitatis largiùs dispensat quàm exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quàm quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum quòd quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementiùs apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dùm punit citra condignum: et in justificatione impii apparet justitia, dùm culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalenâ legitur Lucæ 7, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam* (1) *dilexit multùm.*

Ad secundum dicendum quòd justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judæorum et gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum quæ non apparet in conversione gentium, sicut quòd salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum quòd in hoc etiam quòd justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundùm illud Gregorii, lib. 26 Moral., cap. 9: *Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

Ad quartum dicendum quòd licèt creationi non præsupponatur aliquid in rerum naturâ, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione; et secundùm hoc etiam salvatur ibi ratio justitiæ in quantum res in esse producitur, secundùm quod convenit divinæ sapientiæ et bonitati; et salvatur quodam modo ratio misericordiæ, in quantum res de non esse in esse mutatur.

(1) Vulgata: *Remittuntur ei..., quoniam*, etc.

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei.— (*In quatuor articulos divisa.*)

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolutè pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium, prædestinatio verò et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes in scientiâ morali consideratur de prudentiâ, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quæruntur quatuor : 1° utrùm Deo conveniat providentia ; 2° utrùm omnia divinæ providentiæ subsint ; 3° utrùm divina providentia immediatè sit de omnibus ; 4° utrùm providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

Articulus primus. — *Utrùm providentia Deo conveniat.* — (3 *cont. cap.* 94, *et Ver. quæst.* 5, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd providentia Deo non conveniat. *Providentia* enim, secundùm Tullium, lib. 2 de Invent., ante finem, *est pars prudentiæ.* Prudentia autem, cùm sit benè consiliativa secundùm Philosophum, in 6 Ethic., cap. 5 et 8, in princ., et cap. 18, cir. fin., Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum : est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundùm Damascenum, lib. 1 de Fid. orth., cap. 3. Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14, 3 : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentiâ* (1).

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, à Deo creatum est, ut supra ostensum est, quæst. 6, art. 4. In rebus autem creatis invenitur bonum non solùm quantùm ad substantiam rerum, sed etiam quantùm ad ordinem earum in finem, et præcipuè in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est, quæst. præced. art. 4. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens à Deo creatum est. Cùm autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectûs oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet, quæst. 19, art. 4 ; necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem in mente divinâ præexistat ; ratio autem ordinandorum in finem propriè providentia est ; est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium ; prout ex præteritis memoratis et præsentibus intellectis conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundùm Philosophum, in 6 Ethic., cap. 12, circa med., ordinare alia in finem, sive respectu suî ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familiâ, vel civitate, vel regno ; secundùm quem modum dicitur Matth. 24, 45 : *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam ;* et secundùm hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest (1). Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cùm ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, 4 de Consol., pros. 6, paulò à princ., dicit quòd *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit.* Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quàm ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum quòd, secundùm Philosophum, 6 Ethic., cap. 9 et 10, *prudentia propriè est præceptiva eorum de quibus eubulia rectè consiliatur, et synesis rectè judicat.* Unde, licèt consiliari non competat Deo, secundùm quòd consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundùm illud psaltis regii : *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et secundùm hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. Quamvis etiam dici possit quòd ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. 1, 11 : *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ.*

Ad secundum dicendum quòd ad providentiæ curam duo pertinent : scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio ; quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum quòd providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 12, in med. Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cùm voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 2 et 4.

Articulus II. —*Utrùm omnia sint subjecta divinæ providentiæ.* — (*Inf., quæst.* 103, *art.* 5, *et* 1, *dist.* 39, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 3 *cont., cap.* 64, 94 *et* 111, *et Ver. quæst.* 5, *art.* 2, 3 *et* 4, 5, 6, 7, 8, *et op.* 2, *cap.* 126, 137 *et* 138, *et opusc.* 15, *cap.* 12, 13, 14 *et* 15.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Vulgata : *Tua autem, Pater, providentia gubernat.*

(1) Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Al., *non potest.*

quòd non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa à Deo, nihil erit fortuitum; et sic perit casus et fortuna, quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantùm potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse; aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens; aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundùm Philosophum in 6 Eth., cap. 4, 9, 10 et 11, *prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio*. Cùm igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo, secundùm illud Eccli. 15, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui ;* et specialiter mali, secundùm illud psal. 80, 13 : *Dimisi illos secundùm desideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea, Apostolus, 1 Corinth. 9, 9, dicit quòd *non est Deo cura de bobus ;* et eâdem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 8, 1, de divinâ sapientiâ, quòd *attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Respondeo dicendum quòd quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam verò posuerunt incorruptibilia tantùm providentiæ subjacere, corruptibilia verò non secundùm individua, sed secundùm species, sic enim incorruptibilia sunt; ex quorum personâ dicitur Job 22, 14 : *Nubes latibulum ejus, et circa cardines cœli perambulat, neque nostra considerat.* A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectûs, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantùm, sed etiam in singulari. Quod sic patet: cùm enim omne agens agat propter finem, tantùm se extendit ordinatio effectuum in finem, quantùm se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliquâ aliâ causâ præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solùm quantùm ad principia speciei, sed etiam quantùm ad individualia principia, non solùm incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse à Deo in finem, secundùm illud Apostoli ad Rom. 13, 1 : *Quæ à Deo sunt ordinata sunt.* Cùm ergo nihil aliud sit Dei providentia quàm ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est art. præc., necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinæ providentiæ.

Similiter etiam supra ostensum est, q. 14, art. 6 et 11, quòd Deus omnia cognoscit, et universalia, et particularia. Et cùm cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, loc. prox. cit., necesse est quòd omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum quòd aliter est de causâ universali, et de causâ particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur à combustione per actionem aquæ. Unde, cùm omnes causæ particulares concludantur sub universali causâ, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, à cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licèt sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus à domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum quòd aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantùm potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cùm igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid., cap. 11, in princ. : *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeò esset omnipotens et bonus, ut benè faceret etiam de malo.* Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum quòd homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus natu-

ralibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex naturâ proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hâc ratione videntur moti fuisse qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus et alii naturales antiqui.

Ad quartum dicendum quòd in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo à divinâ providentiâ; sed ostenditur quòd non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantùm, quasi ab altero directæ in finem, non autem se ipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt; unde signanter dicit: *In manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentiâ Dei sicut causa particularis sub causâ universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quàm impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum; nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Roman. 8, 28. Sed ex hoc ipso quòd impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ait quòd totaliter ab ejus providentiâ excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. Et ex hâc ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtraxit.

Ad quintum dicendum quòd quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actûs, ut dictum est q. 19, art. 10, speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pœna, vel præmium. Et quantùm ad hoc curam Dei Apostolus à bobus removet, non tamen ita quòd individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS III.— *Utrùm Deus immediatè omnibus provideat.* — (*Inf., q.* 103, *art.* 6; 2, *dist.* 11, *q.* 1, *art.* 1 *corp., et* 3 *cont. cap.* 76, 77, 83 *et* 94, *et opusc.* 3, *cap.* 130 *et* 131, *et opusc.* 15, *cap.* 14.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non immediatè omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quòd habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multò magis Deus non immediatè omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quælibet igitur causa agens est causa effectûs providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediatè providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit in Ench., cap. 17, quòd *melius est quædam nescire quàm scire,* ut vilia; et idem dicit Philosophus in 12 Metaph., text. 51. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediatè providentiam quorumdam vilium et minimorum.

Sed contra est quod dicitur Job 34, 13: *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius, lib. 24 Mor., cap. 26, ante med.: « Mundum per se ipsum « regit, quem per se ipsum condidit. »

Respondeo dicendum quòd ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur.

Quantùm igitur ad primum horum, Deus immediatè omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quòd ordinem illorum effectuum in suâ ratione præhabuerit.

Quantùm autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundùm hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, lib. 8 de Providentiâ, cap. 3, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primò et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo quantùm ad genera, species et causas universales. Secunda verò providentia est quâ providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt cœlos, id est, substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter. Tertia verò providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus, 9 de Civitate Dei, cap. 1 et 2, et lib. 8, cap. 14.

Ad primum ergo dicendum quòd habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quòd non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tantò perfectior est, quantò magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum quòd per hoc quòd Deus habet immediatè providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ; quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 5 et 8.

Ad tertium dicendum quòd nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur à consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul

multa intelligere, et in quantum cogitatio malorum pervertit interdùm voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

ARTICULUS IV. — *Utrùm providentia rebus provisis necessitatem imponat.* — (*Sup., quæst.* 19, *art.* 8, *et* 12, *quodl.* 10, *art.* 4, *et* 1, *dist.* 39, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 3 *cont. cap.* 69, 70, 71, 93 *et* 94, *et op.* 3, *cap.* 141 *et* 142, *et opusc.* 15, *cap.* 15.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est, vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in 6 Metaph., text. 7. Sed providentia Dei, cùm sit æterna, præexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum, quantùm potest, ne deficiat. Sed Deus est summè potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus à se provisis tribuit.

3. Præterea, Boetius dicit 4, de Cons., prosâ 6, parùm ante med., quòd *fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit.* Videtur ergo quòd providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nom., parùm ante fin., quòd *corrumpere naturam non est divinæ providentiæ.* Hoc autem habet quarumdam rerum natura quòd sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

Respondeo dicendum quòd providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt.

Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideò quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessariò evenirent; quibusdam verò causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundùm conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum quòd effectus divinæ providentiæ non solùm est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessariò. Et ideò evenit infallibiliter et necessariò quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessariò; et evenit contingenter quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum quòd in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quòd ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessariò, sive contingenter.

Ad tertium dicendum quòd indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit à suo effectu, neque à modo eveniendi, quem providit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quòd necessarium et contingens propriè consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUÆSTIO XXIII.

DE PRÆDESTINATIONE. — (*In octo articulos divisa.*)

Post considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quæruntur octo: 1° utrùm Deo conveniat prædestinatio; 2° quid sit prædestinatio, et utrùm ponat aliquid in prædestinato; 3° utrùm Deo competat reprobatio aliquorum hominum; 4° de comparatione prædestinationis ad electionem, utrùm scilicet prædestinati eligantur; 5° utrùm merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis; 6° de certitudine prædestinationis, utrùm scilicet prædestinati infallibiliter salventur; 7° utrùm numerus prædestinatorum sit certus; 8° utrùm prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homines prædestinentur à Deo.* — (1, *dist.* 40, *quæst.* 2, *art. unico, et* 3 *cont. cap. ult., et Verit. quæst.* 6, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 30, in princ.: *Oportet cognoscere quòd omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea.* Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum, vel demeritum, non prædestinantur à Deo; et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est, quæst. præced. art. 1 et 2. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed Angelis non competit prædestinari, ut videtur, cùm in eis nunquàm fuerit miseria; prædestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus, de Prædest. Sanct., cap. 17. Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus à Deo collata per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundùm illud Apostoli, 1 Cor. 2, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi*

accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Si ergo homines prædestinarentur à Deo, cùm prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio; quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit.*

Respondeo dicendum quòd Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est qu. præc. art. 4. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est, qu. pr. art. 1 et 2. Finis autem ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem; et hic finis est vita æterna, quæ in divinâ visione consistit; quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est, quæst. 12, art. 4. Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundùm virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quòd ab alio transmittatur, sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum. Unde, propriè loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi à Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur; nam destinare est mittere.

Et sic patet quòd prædestinatio, quantùm ad objecta, est quædam pars providentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit : *Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum quòd creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non propriè dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusivè prædestinatio nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum quòd prædestinari convenit Angelis, sicut et hominibus, licèt nunquàm fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. Nihil enim refert, quantùm ad rationem dealbationis, utrùm ille qui dealbatur fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus; et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrùm aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non. Quamvis dici possit quòd omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est quæst. 21, art. 3 et 4.

Ad quartum dicendum quòd, etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus, quia sic illi qui non sunt prædestinati desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

Articulus II. — *Utrùm prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.*—(1, *dist.* 40, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 7, *qu.* 3, *art.* 1 *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quòd prædestinatio passio sit in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud Rom. 1 : *Qui prædestinatus est*, etc. : *Prædestinatio ejus est qui non est, sed destinatio ejus est qui est;* et Augustinus dicit, in lib. de Prædestinatione Sanctorum : *Quid est prædestinatio nisi destinatio alicujus existentis?* Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis; et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est *præparatio beneficiorum Dei*, ut dicit Augustinus, in lib. 2 de Prædest. Sanctorum, cap. 14, aliquando post princ. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis; nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio non est aliquid æternum : et ita oportet quòd non sit in Deo, sed in prædestinatis; nam quidquid est in Deo, est æternum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibid., quòd prædestinatio est *præscientia beneficiorum Dei.* Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

Respondeo dicendum quòd prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantùm. Dictum est enim quòd prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est, qu. 22, art. 1.

Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passivè quidem est in gubernatis, activè autem est in gubernante. Unde manifestum est quòd prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divinâ existens; executio autem hujus ordinis est passivè quidem in prædestinatis, activè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio, et magnificatio, secundùm illud Apostoli Rom. 8, 30 : *Quos præ destinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et magnificavit* (1).

Ad primum ergo dicendum quòd actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem ut calefactio et secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 4, et 18, art. 3 ad 1, et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit

(1) Vulgata, *illos et glorificavit.*

aliquid in prædestinatis, sed executio ejus quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum quòd destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum; et sic destinatio non est nisi ejus quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concepit, secundùm quòd dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur in 2 Mach. 6, 20, quòd *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem.* Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis, quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum quòd duplex est præparatio. Quædam patientis, ut patiatur; et hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis, ut agat, et hæc est in agente; et talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum quòd gratia non ponitur in definitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentiâ ejus, sed in quantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actus ad objectum. Unde non sequitur quòd prædestinatio sit aliquid temporale.

Articulus III. — *Utrùm Deus aliquem hominem reprobet.* — (1, *dist.* 48, *qu.* 4, *art.* 1 *et* 2, *et* 3 *cont. cap. ult.*, *et Rom.* 1, *lect.* 2, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundùm illud Sapientiæ 11, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quòd sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum; dicitur enim Oseæ 13, 9: *Perditio tua* (1), *Israel, ex te est; tantummodò ex me auxilium tuum.* Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat; dicitur enim Eccles. 7, 14: *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ipse despexerit.* Ergo non esset hominibus imputandum, quòd pereunt. Hoc autem est falsum; non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est quod dicitur Malach. 1, 2. *Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*

(1) Vulgata: *Perditio tua, Israel; tantummodò in me auxilium tuum.*

Respondeo dicendum quòd Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra, art. 1 hujus quæst., quòd prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est, qu. 22, art. 2. Unde cùm per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere; et hoc dicitur reprobare.

Sic igitur sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitùs ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantùm, sed aliquid addit secundùm rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est, quæst. præced. art. 1, et ex Augustino, lib. 1 ad Simplicianum, quæst. 3. Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum quòd aliter se habet reprobatio in causando quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est causa et ejus quod expectatur in futurâ vitâ à prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio verò non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et à gratiâ deseritur. Et secundùm hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet: *Perditio tua, Israel, ex te.*

Ad tertium dicendum quòd reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentiâ reprobati. Unde cùm dicitur quòd reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundùm impossibilitatem absolutam, sed secundùm impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 3, quòd prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionatâ, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licèt aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur à Deo, tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et meritò ei imputatur in culpam.

Articulus IV. — *Utrùm prædestinati eligantur à Deo.* — (*Inf.*, *qu.* 24, *art.* 1, *corp.*, *et* 1, *dist.* 41, *art.* 1 *et* 2, *et Ver. qu.* 6, *art.* 1 *corp.*, *et* 9 *Rom.*, *lect.* 2 *cont.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divin. Nom., circa princ., lect. 1, quòd sicut sol corporeus non eligendo

omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur præcipuè aliquibus secundùm participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quamdam discretionem importat. Sed *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur 1 Timoth. 2, 4. Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Respondeo dicendum quòd prædestinatio secundùm rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est artic. 1 hujus qu., est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est, qu. 22, art. 2. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundùm rationem, quòd Deus illorum velit salutem; ad quod pertinet electio, et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ; nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est, qu. 20, art. 2 et 3. Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cùm quosdam reprobat, ut supra dictum est, art. 3 hujus qu. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quòd in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum; et ideò eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est è converso; nam voluntas ejus, quâ vult bonum alicui diligendo, est causa quòd illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quòd dilectio præsupponitur electioni secundùm rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

Ad primum ergo dicendum quòd si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum quòd quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum à bono in re præexistente, tunc oportet quòd electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostrâ. Sed in Deo est aliter, ut dictum est in corp. art., et qu. 20, art. 2. Et ideò, sicut dicit Augustinus, serm. 11 de Verb. Apost., aliquant. à princ., *eliguntur à Deo qui non sunt; neque tamen errat qui eligit.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 6, Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundùm quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

Articulus v.—*Utrùm præscientia meritorum sit causa prædestinationis.* — (1, *dist.* 41, *art.* 3, *et* 3 *cont. cap. ult.*, *et Ver. qu.* 6, *art.* 2, *et Joan.* 15, *lect.* 3, *et Rom.* 1, *lect.* 3, *et cap.* 8, *lect.* 6, *et cap.* 9, *lect.* 3, *et Eph.* 7, *lect.*15.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus Rom. 8, 30: *Quos præscivit, hos et prædestinavit;* et Glossa Ambrosii super illud Rom. 9: *Miserebor cui miserebor,* etc., dicit: « Misericordiam illi dabo « quem præscio toto corde reversurum ad « me. » Ergo videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest; cùm prædestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit, lib. 2 de Prædest. Sanct., cap. 17. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, *non est iniquitas apud Deum,* ut dicitur Rom. 9, 14. Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur; omnes autem homines sunt æquales et secundùm naturam, et secundùm peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundùm merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Titum 3, 5: *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

Respondeo dicendum quòd, cùm prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, art. præc., sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, qu. 19, art. 5, quòd non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actûs volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actûs prædestinantis; sed hoc sub quæstione vertitur, utrùm ex parte effectûs prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrùm Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quòd effectus prædestinationis præordinatur alicui

propter merita præexistentia in aliâ vitâ; et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundùm diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, Rom. 9, 11, dicens : *Cùm nondùm nati fuissent, aut aliquid egissent boni, vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori*

Fuerunt ergo alii qui dixerunt quòd merita præexistentia in hâc vitâ sunt ratio et causa effectûs prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quòd initium benè faciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo. Et sic ex hoc contingit quòd alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri; quia unus initium dedit se præparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus 2 Cor. 3, 5, quòd *non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quàm cogitatio. Unde non potest dici quòd aliquod in nobis initium existat quod sit ratio effectûs prædestinationis.

Unde fuerunt alii qui dixerunt quòd merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur quòd ideò Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum benè usurum gratiâ : sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo benè usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratiâ, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quòd id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cùm hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostrâ sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causâ secundâ et causâ primâ. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est, qu. 19, art. 5. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo quòd effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundùm rationem causæ finalis; priorem verò posterioris secundùm rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quòd Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quòd præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi; et sic impossibile est quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostrâ; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundùm illud Thren. ult. 21 *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectûs pro ratione divinam bonitatem (1), ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur, ut in finem, et ex quâ procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum quòd usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundùm rationem causæ finalis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd prædestinatio habet rationem ex parte effectûs in communi ipsam divinam bonitatem; in particulari autem unus effectus est ratio alterius, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ex ipsâ bonitate divinâ ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliquorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quòd divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus; propter hoc quòd res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quòd ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, et colligitur ex Aug., lib. 1, ad Simplician., quæst. 11, et de Bono persever. lib. 2, cap. 8. Sic igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantùm ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ parcendo, et quantùm ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus ad Roman. 9, 22, dicens : *Volens Deus ostendere iram,* id est, vindictam justitiæ, *et notam facere potentiam suam, sustinuit,* id est permisit, *in multâ patientiâ vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam;* et 2 Timoth. 2, 20, dicit : *In magnâ domo non solùm sunt vasa aurea, et argentea, sed etiam lignea, et fictilia, et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.* Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, super Joannem tract. 26, non remotè à princ. : *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cùm prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub formâ ignis, et alia sub formâ terræ à Deo in principio conditâ, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus; sed quare hæc pars materiæ est sub istâ formâ, et illa sub aliâ, dependet ex simplici divinâ voluntate;

(1) Ita codd. Alcan. Camer. et Rom. edit., *voluptatem.*

sicut ex simplici voluntate artificis dependet quòd ille lapis est in istâ parte parietis, et ille in aliâ, quamvis ratio artis habeat quòd aliqui sint in hâc, et aliqui sint in illâ. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratiâ. In his enim quæ ex gratiâ dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minùs, dummodò nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamiliâs Matth. 20, 15 : *Tolle quod tuum est, et vade ; an non licet mihi quod volo facere?*

ARTICULUS VI. — *Utrùm prædestinatio sit certa.* — (1, *dist.* 40, *quæst.* 3, *art. unic.*, *et* 5 *quodl.*, *qu.* 1, *art.* 2, *et* 11 *quodl.*, *art.* 3, *et quodl.* 12, *quæst.* 3, *art.* 4, *et Ver. qu.* 6, *art.* 3, *et* 5, *et ad Heb.* 12, *lect.* 4, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio non sit certa. Quia super illud Apocal. 3, 11 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam,* dicit Augustinus (lib. de Correp. et Gr. cap. 13), quòd « alius non « est accepturus, nisi iste perdiderit. » Potest ergo et acquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi; hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile; non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare; ergo prædestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud Rom. 8 : *Quos præscivit, hos et prædestinavit*, etc., dicit Glossa ex Augustino, lib. 2 de Don. persev., c. 14, parùm à princ. : *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quâ* (1) *certissimè liberantur quicumque liberantur.*

Respondeo dicendum quòd prædestinatio certissimè et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., quòd prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt secundùm conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est, quæst. 22, art. 4. Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex quâ contingenter provenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra dicta sunt, quæst. 14, art. 13, et quæst. 19, art. 4, de divinâ scientiâ et de divinâ voluntate, quæ contingentiam à rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum quòd corona dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex prædestinatione divinâ ; et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur, quodam modo nostrum est; et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundùm illud Job 34, 24 : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantùm ad hoc coronam cadentis accipit, quòd de bonis quæ alius fecit, in æternâ vitâ gaudebit, in quâ unusquisque gaudebit de bonis tam à se quàm ab aliis factis.

Ad secundum dicendum quòd, licèt sit possibile eum qui est prædestinatus mori in peccato mortali secundùm se consideratum, tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quòd prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum quòd cùm prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., quòd Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolutè, ita dicendum est hìc de prædestinatione. Unde non oportet dicere quòd Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo, licèt absolutè considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ARTICULUS VII. — *Utrùm numerus prædestinatorum sit certus.* — (1, *dist.* 40, *qu.* 3, *art. un.*, *et Verit. quæst.* 6, *art.* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim Deuteron. 1, 11 : *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia;* Glossa (ordinaria) : « Definitum apud Deum, qui novit « qui sunt ejus. » Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quàm in alio Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil à Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus à Deo.

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quàm operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quàm damnandi; cujus contrarium ostenditur Matth. 7, 13, ubi dicitur : *Lata et spatiosa est via quæ*

(1) Augustinus, *quibus.*

ducit ad perditionem; et multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta et arcta via quæ ducit ad vitam; et pauci sunt qui inveniunt eam. Non ergo est præordinatus à Deo numerus salvandorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratiâ, cap. 13 : *Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui.*

Respondeo dicendum quòd numerus prædestinatorum est certus.

Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quòd centum vel mille salventur, non autem quòd hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de quâ jam diximus art. præc.

Et ideò oportet dicere quòd numerus prædestinatorum sit certus Deo non solùm formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quòd numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solùm ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi; sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviæ et arenæ maris; sed ratione electionis et definitionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam est sciendum quòd omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito, qu. 7, art. 2 et 3, apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solùm propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud; sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domûs, et etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis, vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in quâ mensurâ deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi; quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua verò corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundariò, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licèt Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi est per se præordinatus à Deo. Sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principaliùs ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ, in quantum hujusmodi, incorruptibiles sunt, et potissimè illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatiùs attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solùm per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis.

Non sic autem omninò est de numero reproborum, qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in bonum,* ad Rom. 8, 28.

De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quòd tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam verò, quòd tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam verò, quòd tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt Angeli creati. Sed meliùs dicitur quòd *soli Deo est cognitus numerus electorum in supernâ felicitate locandus,* ut habet Collecta pro vivis et defunctis.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Deuteron. est intelligendum de illis qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis justitiæ. Horum enim numerus et augetur, et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum quòd ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum quòd bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et deficit (1) ab hoc bono ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus; sicut patet quòd plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ; pauciores autem qui hâc scientiâ carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cùm igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipuè secundùm quòd est gratiâ destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quòd aliquos in illam salutem erigit, à quâ plurimi deficiunt secundùm communem cursum et inclinationem naturæ.

Articulus viii. — *Utrùm prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.* — (1, *dist.* 41, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 17, *art.* 3; *et* 4, *dist.* 45, *qu.* 3, *art.* 3 *et* 5, *et Ver. qu.* 6, *art.* 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum præceditur (2) ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quòd aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cùm igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quòd aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

(1) Ita cod. Alcan., cui consonant edit. Rom. et Patav. At Theol. Duaceni et Lovan., ac Nicolaius : *Et deficit ut in paucioribus.*

(2) Ita idem cod. Editi, *impeditur.*

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti : unde dicitur Rom. 11, 34 : *Quis adjuvit* (1) *Spiritum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit?* Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Præterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

Sed contra est quod dicitur Gen. 25, quòd *Isaac rogavit Deum pro Rebeccâ uxore suâ, et dedit conceptum Rebeccæ.* Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt.

Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam; quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.

Alii verò dixerunt quòd per orationes mutatur divina prædestinatio; et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ; dicitur enim 1 Reg. 15, 29 : *Porrò triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur;* et Roman. 11, 29, dicitur quòd *sine pœnitentiâ sunt dona Dei, et vocatio.*

Et ideò aliter dicendum quòd in prædestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa præordinatio divina, et effectus ejus. Quantùm igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quòd aliquis prædestinetur à Deo. Quantùm verò ad secundum dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, quia Providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat Providentiæ. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur à Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad benè operandum et orandum; quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2 Petr. 1, 10 : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

(1) Vulgata : *Quis cognovit sensum Domini?* Isaiæ verò 40, 13, unde Apostolus sumpsit, habetur : *Quis adjuvit Spiritum?*

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa ostendit quòd prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantùm ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum quòd aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter : uno modo in quantum ab eo accipit virtutem, et sic adjuvari infirmi est; unde Deo non competit; et sic intelligitur illud : *Quis adjuvit Spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum; et hoc modo Deus adjuvatur per nos, in quantum exequimur (1) suam ordinationem, secundùm illud 1 ad Corinth. 3, 9 : *Dei enim adjutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis, sed quia utitur causis mediis ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum quòd secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 6, sed ipsum exequuntur; et ideò prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

QUÆSTIO XXIV.

De libro vitæ. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de libro vitæ; et circa hoc quæruntur tria : 1° quid sit liber vitæ; 2° cujus vitæ sit liber; 3° utrùm aliquis possit deleri de libro vitæ.

Articulus primus.—*Utrùm liber vitæ sit idem quod prædestinatio.* — (*1, dist. 40, qu. 1, art. 2, ad 5; et 3, dist. 31, qu. 1, art. 2, qu. 2 per totum, et quæst. 1, ad 1, et Ver. qu. 7, art. 4, et psalm. 39, et Phil. 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim Eccli. 24, 32 : *Hæc omnia liber vitæ;* Glossa interlinearis : *Id est, novum et vetus Testamentum.* Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus, in lib. 20 de Civit. Dei, cap. 14, à med., ait quòd *liber vitæ est quædam vis divina quâ fiet ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur.* Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad attributum potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

Sed contra est quod dicitur in Glossâ ordinariâ, et sumitur ex Cassiodoro, super illud psalmi 68 : *Deleantur de libro viventium : « Liber iste est notitia Dei, quâ prædestinavit ad vitam quos præscivit. »*

Respondeo dicendum quòd liber vitæ in Deo dicitur metaphoricè secundùm similitu-

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai, *exequitur.*

dinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quòd illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem ex præmissis, art. 4, quæst. præc., quòd omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam.

Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoriâ tenet, secundùm illud Proverb. 3, 3 : *Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat;* et post pauca sequitur : *Describe illa in tabulis cordis tui.* Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, quâ firmiter retinet se aliquos prædestinâsse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ; nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ scienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam, secundùm illud 2 Timoth. 2, 19 : *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc : Novit Dominus qui sunt ejus.*

Ad primum ergo dicendum quòd liber vitæ potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici liber vitæ conscriptio eorum quæ ducunt in vitam; et hoc dupliciter : vel sicut agendorum, et sic novum et vetus Testamentum dicitur liber vitæ; vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina quâ fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ; sicut etiam liber militiæ potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

Ad quartum dicendum quòd secundùm rationem differt liber vitæ à prædestinatione; importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossâ inductâ apparet, in arg. *Sed contra.*

Articulus ii. — *Utrùm liber vitæ sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum.* — (*Ver. quæst.* 7, *art.* 5, 6 *et* 7; 3, *dist.* 31, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæstiunc.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liber vitæ non sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipuè dicitur respectu vitæ divinæ, et non solùm respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur Joan. 6, 71 : *Nonne ego duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est art. pr. Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed contra est quòd liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est, ibid. Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundùm quòd ordinatur ad gloriam; non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt à gloriâ. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

Respondeo dicendum quòd liber vitæ, ut dictum est, ibid., importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundùm suam naturam. Et iterùm id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur, aut conscribitur, ad hoc quòd armetur, sed ad hoc quòd pugnet : hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Unde propriè liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd vita divina, etiam prout est gloriosa (1), est Deo naturalis; unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ; non enim dicimus quòd aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum; respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum quòd vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt à gloriâ, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundùm quid; et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundùm quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitiâ divinâ existit quòd sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundùm participationem gratiæ.

Articulus iii. — *Utrùm aliquis deleatur de libro vitæ.* — (1, *dist.* 31, *quæst.* 1, *art.* 1, *et dist.* 46, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 5, *et quæst.* 3; *et Philip.* 4, *lect.* 1, *et Hebr.* 12, *lect.* 4, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus in 20 de Civ. Dei, cap. 13, in fine, quòd *præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est.* Sed à præscientiâ Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquid (2) deleri.

2. Præterea, quicquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

3. Præterea, deletio scripturæ opponitur.

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaio; edit. Rom. et Patavin., *vita gloriosa.*

(2) Nicolai, *aliquis.*

Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est quod dicitur in psalmo 68, 29 : *Deleantur de libro viventium.*

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd de libro vitæ nullus potest deleri secundùm rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundùm opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit; et secundùm hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter præsentem justitiam quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc seculo vel in futuro, quòd ab hâc justitiâ exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossâ ordinariâ deletio talis, super illud ps. 68 : *Deleantur de libro viventium.*

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum secundùm illud Apoc. 3, 5 : *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ* (quod autem sanctis repromittitur, non est solùm in hominum opinione), potest dici quòd deleri vel non deleri de libro vitæ, non solùm ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantùm ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus : scilicet ex prædestinatione divinâ, et hæc ordinatio nunquàm deficit; et ex gratiâ. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vitâ æternâ ; et hæc ordinatio deficit interdùm, quia aliqui ordinati sunt ex gratiâ habitâ ad habendum vitam æternam, à quâ tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divinâ sunt simpliciter scripti in libro vitæ, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsâ; et isti nunquàm delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam non ex prædestinatione divinâ, sed solùm ex gratiâ, dicuntur esse scripti in libro vitæ non simpliciter, sed secundùm quid, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam non in seipsâ, sed in suâ causâ; et tales possunt deleri de libro vitæ; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem priùs ordinari in vitam æternam, et postea non ordinari, cùm deficit à gratiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd deletio, ut dictum est in corp. art., non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum quòd licèt res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt; et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum quòd eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quòd ibi scribatur de novo vel secundùm opinionem hominum, vel secundùm quòd de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam; quod etiam sub divinâ notitiâ comprehenditur, licèt non de novo.

QUÆSTIO XXV.

De divina potentia. — (*In sex articulos divisa.*)

Post considerationem divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divinâ potentiâ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm in Deo sit potentia; 2° utrùm ejus potentia sit infinita; 3° utrùm sit omnipotens; 4° utrùm possit facere quòd ea quæ sunt præterita, non fuerint; 5° utrùm Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit; 6° utrùm quæ facit, possit facere meliora.

Articulus primus. — *Utrùm in Deo sit potentia.* — (1, *dist.* 42, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 1 *cont.*, *c.* 16, *et* 2, *cap.* 7, 8, 9 *et* 10, *et Pot. quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundùm se considerata est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentiâ.

2. Præterea, secundùm Philosophum in 6 Metaphys., text. 19, *quâlibet potentiâ melior est ejus actus ;* nam forma est melior quàm materia, et actio quàm potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 3. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cùm in Deo nullum sit accidens ; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

4. Præterea, supra ostensum est, quæst. 14, art. 8, et quæst. 19, art. 4, quòd scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solùm scientiam et voluntatem.

Sed contra est quod dicitur in ps. 88, 9 : *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Respondeo dicendum quòd duplex est potentia : scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summè ponere. Manifestum est enim quòd unumquodque, secundùm quòd est actu et perfectum, secundùm hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundùm quòd est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra, quæst, 2, artic. 3, et quæst. 4, art. 1 et 2, quòd Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maximè ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ; nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia verò passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit 5 Metaph., text. 17. Relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum quòd potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secun-

dùm quòd est actu; potentia verò passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur, secundùm quòd est in potentiâ. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum quòd quandocumque actus est aliud à potentiâ, oportet quòd actus sit nobilior potentiâ. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentiâ, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentiâ. Unde non oportet quòd aliquid sit nobilius quàm potentia Dei.

Ad tertium dicendum quòd potentia in rebus creatis non solùm est principium actionis, sed etiam effectûs. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantùm ad hoc quòd est principium effectûs, non autem quantùm ad hoc quòd est principium actionis, quæ est divina essentia; nisi fortè secundùm modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantùm ad hoc quòd est principium effectûs.

Ad quartum dicendum quòd potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens à scientiâ et voluntate secundùm rem (1), sed solùm secundùm rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quæ tria Deo secundùm idem conveniunt.

Vel dicendum (2) quòd ipsa scientia, vel voluntas divina, secundùm quòd est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

Articulus ii. — *Utrùm potentia Dei sit infinita.* — (*1, dist.* 43, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 44 *et* 66, *et Pot. quæst.* 1, *art.* 2, *et opusc.* 3, *cap.* 19, *et opusc.* 9, *cap.* 4, *et* 12 *Metaph.*, *lect.* 7, *fine.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundùm Philosophum in 3 Physic., text. 63, 64 et 65. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum, aliàs frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum; quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat in 8 Physicorum, text. 79, quòd si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam verò corporalem per locum et tempus, secundùm Augustinum 8 super Genesim ad litteram, cap. 20, 22 et 23. Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed contra est quod dicit Hilarius, 8 de Trin., non procul à med., et Dam., lib. 1, cap. 18, quòd *Deus est immensæ virtutis* (1), *vivens, et potens.* Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. præc., secundùm hoc potentia activa invenitur in Deo, secundùm quòd ipse actu est : esse autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, qu. 7, art. 1, cùm de infinitate divinæ essentiæ ageretur. Unde necesse est quòd activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur quòd quantò aliquod agens perfectiùs habet formam quâ agit, tantò est major ejus potentia in agendo; sicut quantò est aliquid magis calidum, tantò habet majorem potentiam ad calefaciendum : et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde cùm ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, loco proximè citato, sequitur quòd ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam, cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est, loc. cit., et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quòd sit imperfecta.

Ad secundum dicendum quòd potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu; potentia enim generativa hominis nihil potest plus quàm generare hominem; sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectûs productione; sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quòd Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 5, et qu. 4, art. 3. Unde relinquitur quòd effectus ejus semper est minor quàm potentia ejus. Non ergo oportet quòd manifestetur infinita potentia Dei in hoc quòd producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia frustra est quod ordinatur ad finem quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectûs.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus in 8 Physicorum, text. 79, probat quòd si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore; et tamen ostendit quòd potentia motoris cœli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur

(1) Ita omnes editi. In cod. Alcan. deest *secundùm rem.*

(2) Deest hæc secunda responsio in cod. Alcan. aliisque. Habent editi omnes quos vidimus. Vide infra, art. 5, corp., et supra, qu. 19, art. 4, ad 4, et 2 contra Gent., cap. 1, ad 4.

(1) Hilarius : *Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquàm non adsit, nec desit usquàm,* etc.

ergo, secundùm ejus intentionem, quòd potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum; unde oportet quòd tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quantò moventis corporis potentia est major, tantò velociùs movet, necesse est quòd si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citiùs, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet quòd tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quòd moveat in non tempore; et præsertim quia movet secundùm dispositionem suæ voluntatis.

ARTICULUS III.—*Utrùm Deus sit omnipotens.*—(*3 p., quæst.* 13, *art.* 1, *corp., et* 1 *cont., cap.* 22 *et* 25, *et Pot. quæst.* 7, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest; est enim immobilis, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 3, et quæst. 9, art. 1. Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque se ipsum negare, ut dicitur 2 Tim. 2. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur (in collectâ domin. 10 post Pent.) quòd *omnipotentiam suam parcendo maximè et miserando manifestat.* Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multò majus quàm parcere et misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud 1 Corinth. 1: *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi;* dicit Glossa Ambrosii: « Sapientiam hujus « mundi fecit Deus stultam, ostendendo possi« bile quod illa impossibile judicabat. » Unde videtur quòd non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundùm inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundùm potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia: nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed contra est quod dicitur Lucæ 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Respondeo dicendum quòd communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiæ assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub istâ distributione, cùm dicitur omnia posse Deum.

Sed si quis rectè consideret (cùm potentia dicatur ad possibilia), cùm Deus omnia posse dicitur, nihil rectiùs intelligitur quàm quòd possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundùm Philosophum, 5 Metaph., text. 17. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini. Alio modo absolutè, propter ipsam habitudinem terminorum; non autem potest dici quòd Deus dicatur omnipotens quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quòd Deus sit omnipotens quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ; hoc enim non erit aliud quàm dicere quòd Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quòd Deus dicatur omnipotens quia potest omnia possibilia absolutè, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolutè ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolutè, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile verò absolutè, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum quòd cùm unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile ut objectum proprium secundùm rationem illius actûs in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile (1). Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea verò quæ contradictionem implicant, sub divinâ omnipotentiâ non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientiùs dicitur quòd ea non possunt fieri, quàm quòd Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus dicitur omnipotens secundùm potentiam activam, non secundùm potentiam passivam, ut dictum est art. 1 hujus quæst. et in isto. Unde quòd non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ad secundum dicendum quòd peccare est deficere à perfectâ actione (2); unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiæ; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens.

(1) Nicolai., *ad omne calefactibile.*
(2) Al., *ratione.*

Quamvis Philosophus dicat in 4 Topic., cap. 3, quòd *potest Deus et studiosus prava agere;* sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut putà si dicamus quòd potest Deus prava agere, si velit; nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur : Si homo est asinus, habet quatuor pedes; vel ut intelligatur quòd Deus potest aliqua agere quæ nunc prava videntur, quæ tamen, si ageret, bona essent. Vel loquitur secundùm communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum quòd Dei omnipotentia ostenditur maximè in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quòd liberè peccata dimittit : ejus enim qui superioris legi astringitur, non est liberè peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est, quæst. 21, art. 4, effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum; nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei à Deo non debitum. In hoc autem maximè divina omnipotentia manifestatur, quòd ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum quòd possibile absolutum non dicitur neque secundùm causas superiores, neque secundùm causas inferiores, sed secundùm se ipsum. Possibile verò quod dicitur secundùm aliquam potentiam, nominatur possibile secundùm proximam causam. Unde ea quæ immediatè nata sunt fieri à Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possibilia secundùm causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possibilia secundùm causas inferiores. Nam secundùm conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est, qu. 14, art. 13 ad 2. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quòd omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem à rebus non excludit.

Articulus iv. — *Utrùm Deus possit facere quòd præterita non fuerint.* — (2-2, *qu.* 152, *art.* 3 *ad* 3; *et* 1, *dist.* 42, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 2 *cont., cap.* 25, *et Pot. quæst.* 1, *art.* 3, *et quodl.* 5, *quæst.* 2, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus possit facere quòd præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quàm quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multò magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens; accidit enim Socratem non cucurrisse, esse impossibile, ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quòd præterita non fuerint.

2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cùm ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequàm Socrates curreret, quòd non curreret. Ergo postquàm cucurrit, potest Deus facere quòd non cucurrerit.

3. Præterea, charitas est major virtus quàm virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam; ergo et virginitatem. Ergo potest facere quòd illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est quod Hieronymus, ep. 2, ad Eustochium, de Custodiâ virginitatis, aliquantulùm à princ., dicit : *Cùm Deus omnia possit, non potest de corruptâ facere incorruptam.* Ergo eâdem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quòd non fuerit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc. et quæst. 7, art. 2 ad 1, sub omnipotentiâ Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat; præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quòd Socrates sedet, et non sedet, ita quòd sederit, et non sederit. Dicere autem quòd sederit, est dicere quòd sit præteritum; dicere autem quòd non sederit, est dicere quòd non fuerit. Unde præterita non fuisse non subjacet divinæ potentiæ. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum, lib. 29, cap. 5, in princip. : *Quisquis ita dicit : Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere : Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quòd vera sunt, falsa sint.* Et Philosophus dicit in 6 Ethicor., cap. 2, in fine, quòd *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta.*

Ad primum ergo dicendum quòd licèt præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solùm per se, sed absolutè contradictionem implicans; et sic est magis impossibile quàm mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quia dicitur impossibile secundùm aliquam potentiam, scilicet naturalem; talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus, quantùm est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest; sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt à ratione possibilium; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dùm erant fienda, quæ jam deficiunt à ratione possibilium, dùm sunt facta; et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum quòd omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest à muliere corruptâ; hoc tamen ab eâ removeri non poterit, quòd corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quòd non peccaverit, et quòd charitatem non amiserit.

Articulus v. — *Utrùm Deus possit facere quæ non facit.*—(1, *dist.* 43, *quæst.* 2, *art.* 3, *et* 2 *cont., cap.* 23, *usque* 30, *et* 3, *cap.* 98, *fine, et Pot. quæst.* 1, *art.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit neque præordinavit se facturum nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quod non facit; nec justum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus factis à Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quàm sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed contra est quod dicitur Matth. 26, 53: *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modò plusquàm duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Respondeo dicendum quòd circa hoc quidam dupliciter erraverunt.

Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divinâ non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus, quæst. 19, art. 3, Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo provenit, quòd alia provenire non possent.

Alii verò dixerunt quòd potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cùm autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quàm Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quòd nihil sit in Dei potentiâ quod non sit in ordine divinæ sapientiæ, nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit.

Sed tamen ordo à divinâ sapientiâ rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est, quæst. 21, art. 2, non adæquat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quòd tota ratio ordinis quem sapiens rebus à se factis imponit, à fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quòd Deus potest alia facere quàm quæ facit.

Ad primum ergo dicendum quòd in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est à voluntate et intellectu, et iterùm intellectus aliud à sapientiâ, et voluntas aliud à justitiâ, potest esse aliquid in potentiâ, quod non potest esse in voluntate justâ, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia. Unde nihil potest esse in potentiâ divinâ quod non possit esse in voluntate justâ ipsius, et in intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi fortè ex suppositione, ut supra dictum est qu. 19, art. 3, neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est, in corp. art., nihil prohibet esse aliquid in potentiâ divinâ, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiæ secundùm se consideratæ, dicitur Deus posse secundùm potentiam absolutam; et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.; quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundùm quòd exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentiâ ordinariâ. Secundùm hoc ergo dicendum est quòd Deus potest alia facere de potentiâ absolutâ quàm quæ præscivit et præordinavit se facturum; non tamen potest esse quòd aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum: quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod non est naturale. Ideò enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideò potest quia vult, sed quia talis est in suî naturâ.

Ad secundum dicendum quòd Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cùm dicitur quòd Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quòd Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico conveniens et justum potest intelligi dupliciter: uno modo sic, quòd hoc quod dico conveniens et justum, priùs intelligatur conjungi cum hoc verbo *est*, ita quòd restringatur ad standum pro præsentibus, et sic referatur ad potentiam; et sic falsum est quod dicitur; est enim sensus: Deus non potest facere nisi quod modò conveniens est et justum. Si verò priùs conjungatur cum hoc verbo *potest* (quod habet vim ampliandi), et postmodùm cum hoc verbo *est*, significabitur quoddam præsens et confusum; et erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum.

Ad tertium dicendum quòd licèt iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licèt istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus pos-

set alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

Articulus vi. — *Utrùm Deus possit meliora facere ea quæ facit.* — (1, *dist.* 44, *art.* 1, 2 *et* 3, *et* 3 *Sent., dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 2 *et* 3, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 16, *ad* 17.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quidquid enim Deus facit, potentissimè et sapientissimè facit. Sed tantò fit aliquid meliùs, quantò fit potentiùs et sapientiùs. Ergo Deus non potest aliquid facere meliùs quàm facit.

2. Præterea, Augustinus, contra Maximinum, lib. 3, cap. 7, ad fin., sic argumentatur: Si Deus potuit et noluit gignere Filium sibi æqualem, invidus fuit; eâdem ratione si Deus potuit res meliores facere quàm fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omninò relegata à Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum; non ergo Deus potest aliquid facere meliùs quàm fecit.

3. Præterea, id quod est maximè et valdè bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 10, *bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa, valdè bona,* quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri à Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratiâ et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram; et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum; et sic non potést esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata; et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 3, 20, quòd *Deus potest omnia facere abundantiùs quàm petimus aut intelligimus.*

Respondeo dicendum quòd bonitas alicujus rei est duplex: una quidem quæ est de essentiâ rei, sicut esse rationale est de essentiâ hominis; et quantùm ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipsa sit, licèt possit facere aliquam aliam eâ meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus; sic enim se habet additio differentiæ substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur 8 Met., text. 10. Alia bonitas est quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem; et secundùm tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo quâlibet re à se factâ potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur Deum posse aliquid facere melius quàm facit, si ly *melius* sit nomen, verum est; quâlibet enim re potest facere aliam meliorem. Eamdem verò potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est in corp. art. Si verò ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere meliùs quàm sicut facit; quia non potest facere ex majori sapientiâ et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere meliùs; quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantùm ad accidentalia, licèt non quantùm ad essentialia.

Ad secundum dicendum quòd de ratione filii est quòd æquetur patri, cùm ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicujus quòd sit melior quàm à Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum melius.

Ad quartum dicendum quòd humanitas Christi ex hoc quòd est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quòd est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quòd est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hâc parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUÆSTIO XXVI.

De divina beatitudine. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Ultimò autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divinâ beatitudine; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm beatitudo Deo competat; 2° secundùm quid dicatur Deus esse beatus; utrùm secundùm actum intellectûs; 3° utrùm ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati; 4° utrùm in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

Articulus primus. — *Utrùm beatitudo Deo competat.*—(*Inf., qu.* 61, *art.* 4, *corp., et* 2, *dist.* 1, *qu. un., art.* 2, *ad* 4, *dist.* 15, *qu.* 3, *art.* 3, *ad* 1, *et* 1 *cont., cap.* 100 *et* 101.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo Deo non conveniat. *Beatitudo* enim, secundùm Boetium in 4 de Consol., pros. 2, parùm à princ., *est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo, sive felicitas, est præmium virtutis, secundùm Philosophum in 1 Ethicor., cap. 9, paulò à princ. Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed contra est quod dicit Apostolus 1 ad Timoth. ultimo, 15: *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium.*

Respondeo dicendum quòd beatitudo maximè Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cujus est suam

sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel benè vel malè, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissimè Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maximè convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unitè, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, et qu. 18, art. 4.

Ad secundum dicendum quòd esse præmium virtutis accidit beatitudini, vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentiâ in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

Articulus ii. — *Utrùm Deus dicatur beatus secundùm intellectum.* (2, *dist.* 16, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non dicatur beatus secundùm intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundùm essentiam, quia bonum respicit esse quod est secundùm essentiam, secundùm Boetium, in lib. de Hebdom. (sive in lib. : *An omne quod est, bonum sit*). Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundùm essentiam, et non secundùm intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundùm voluntatem, et non secundùm intellectum.

Sed contra est quod Gregorius dicit 32 Moralium, cap. 7, in princ., super illud Job 40 : *Circumda tibi decorem : « Ipse gloriosus est, qui dùm se ipso perfruitur accedentis laudis indigens non est.* » Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cùm igitur Deo fruamur secundùm intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus, lib. 22 de Civ. Dei, cap. 226, aliquantulùm à princ., videtur quòd beatitudo dicatur in Deo secundùm intellectum.

Respondeo dicendum quòd beatitudo, sicut dictum est art. præc., significat bonum perfectum intellectualis naturæ; et inde est quòd sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in quâlibet intellectuali naturâ, est intellectualis operatio secundùm quam capit quodam modo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundùm rem, sed tantùm secundùm intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundùm intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd ex illâ ratione probatur quòd Deus sit beatus secundùm suam essentiam, non autem quòd beatitudo ei conveniat secundùm rationem essentiæ, sed magis secundùm rationem intellectûs.

Ad secundum dicendum quòd beatitudo, cùm sit bonum, est objectum voluntatis; objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundùm modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina quàm actus voluntatis in eâ requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectûs. Unde in actu intellectûs attenditur beatitudo.

Articulus iii. — *Utrùm Deus sit beatitudo cujuslibet beati.* — (1-2, *qu.* 3, *art.* 3, *et* 4, *dist.* 42, *qu.* 1, *art.* 2, *qu.* 1, *et* 1 *cont.*, *cap.* 102, § 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2 et 4. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet, qu. 11, art. 3. Cùm igitur de ratione beatitudinis sit quòd sit summum bonum, videtur quòd beatitudo non sit aliud quàm Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed contra, beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundùm illud 1 Cor. 15, 41 : *Stella differt à stellâ in claritate.* Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid aliud quàm Deus.

Respondeo dicendum quòd beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectûs; in quo duo possunt considerari, scilicet objectum actûs, quod est intelligibile, et ipse actus, qui est intelligere.

Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo est aliquis beatus quòd Deum intelligit, secundùm illud Augustini, in 5 lib. Conf., cap. 4, in princ. : *Beatus est qui te novit* (1), *etiam si alia ignoret.* Sed ex parte actûs intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundùm hoc aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo, quantùm ad objectum, est summum bonum simpliciter; sed quantùm ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium à creaturâ.

Ad secundum dicendum quòd finis est duplex, scilicet *cujus*, et *quo*, ut Philosophus ipse dicit, lib. 1 Magn. mor. cap. 3, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

Articulus iv. — *Utrùm in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.* — (1 *cont.*, *cap. ult.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines

(1) Augustinus : *Qui te scit, etiamsi illa nesciat.*

falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo secundùm quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis, et hujusmodi; quæ quidem Deo convenire non possunt, cùm sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed contra est quòd beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est, quæst. 4, art. 2. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

Respondeo dicendum quòd quidquid est desiderabile in quâcumque beatitudine, vel verâ, vel falsâ, totum eminentiùs in divinâ beatitudine præexistit. De contemplativâ enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem suî et omnium aliorum; de activâ verò gubernationem totius universi. De terrenâ verò felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, et famâ, secundùm Boetium in 3 de Cons., pros. 10, habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro famâ verò, admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo aliqua secundùm hoc est falsa, secundùm quòd deficit à ratione veræ beatitudinis, et sic non est in Deo; sed quidquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divinâ beatitudine.

Ad secundum dicendum quòd bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundùm modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

Tractatus de Trinitate.

QUÆSTIO XXVII.

De processione divinarum personarum. — (*In quinque articulos divisa.*)

Consideratis autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundùm relationes originis distinguuntur, secundùm ordinem doctrinæ priùs considerandum est de origine, sive de processione; secundò de relationibus originis; tertiò de personis.

Circa processionem quæruntur quinque: 1° utrùm processio sit in divinis; 2° utrùm aliqua processio in divinis generatio dici possit; 3° utrùm præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis; 4° utrùm illa alia processio possit dici generatio; 5° utrùm in divinis sint plures processiones quàm duæ.

Articulus primus. — *Utrùm processio sit in divinis.* — (1, *dist.* 13, *art.* 1, *et* 4 *contr. cap.* 11, *et Pot. quæst.* 10, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo à quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est, quæst. 2, art. 3. Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est quod dicit Dominus Joan. 8, 42: *Ego ex Deo processi.*

Respondeo dicendum quòd divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur.

Hanc autem processionem diversi diversimodè acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundùm quòd effectus procedit à causâ: et sic accepit Arius, dicens Filium procedere à Patre sicut primam ejus creaturam, et Spiritum sanctum procedere à Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundùm hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio 1 Joan. ult., 20: *Ut simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus* Et de Spiritu sancto dicitur 1 Corinth. 6, 19, *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritûs sancti?* templum autem habere solius Dei est.

Alii verò hanc processionem acceperunt secundùm quòd causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundùm quòd carnem assumpsit ex Virgine; et eumdem dici Spiritum sanctum, secundùm quòd creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Joan. 5, 19: *Non potest facere à se Filius quidquam;* et multa alia, per quæ ostenditur quòd non est ipse Pater, qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundùm quòd est ad aliquid extra; unde neuter posuit processionem in ipso Deo; sed cùm omnis processio sit secundùm aliquam actionem, sicut secundùm actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundùm actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maximè patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ (1), ex ejus notitiâ procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cùm autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundùm modum infimarum

(1) Ita cod. Alcan. aliique plures. Editi: *Conceptio rei intellectæ ex vi intellectivâ proveniens, et ex ejus notitiâ procedens.*

creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundùm similitudinem supremarum creaturarum quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundùm quòd est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor à calefaciente in calefactum, sed secundùm emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundùm actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum; talis autem processio non est in divinis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd id quod procedit secundùm processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo à quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imò, quantò perfectiùs procedit, tantò magis est unum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim quòd quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundùm hoc quòd actu intelligit, secundùm hoc fit unum (1) cum intellecto. Unde cùm divinum intelligere sit in fine (2) perfectionis, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 2, necesse est quòd Verbum divinum sit perfectè unum cum eo à quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum quòd procedere à principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cùm enim dicimus ædificatorem principium domûs, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis, et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

Articulus II. — *Utrùm aliqua processio in divinis generatio dici possit.* — (*4 cont. cap.* 10 *et* 11, *et opusc.* 2, *cap.* 40.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita, et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundùm modum intelligibilem, ut dictum est art. præced. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Præterea, omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cùm igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 1, et quæst. 11, art. 4, sequitur quòd nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 2, 7: *Ego hodiè genui te.*

Respondeo dicendum quòd processio Verbi in divinis dicitur generatio.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia; et sic generatio nihil aliud est quàm mutatio de non esse ad esse. Alio modo propriè in viventibus; et sic generatio significat originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto; et hæc propriè dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed propriè quod procedit secundùm rationem similitudinis. Unde pilus, vel capillus, non habet rationem geniti et filii, sed solùm quòd procedit secundùm rationem similitudinis, non cujuscumque; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licèt sit similitudo secundùm genus; sed requiritur ad rationem talis generationis quòd procedat secundùm rationem similitudinis in naturâ ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus igitur, quæ de potentiâ in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines, et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentiâ in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omninò primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quæ est propria viventium.

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, et à principio conjuncto, ut supra jam dictum est, art. præc., et secundùm rationem similitudinis, quia conceptio intellectûs est similitudo rei intellectæ, et in eâdem naturâ existens; quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4, et qu. 14, art. 4.

Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de generatione secundùm rationem primam, prout importat exitum de potentiâ in actum; et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectûs Unde verbum, quod secundùm intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo à quo procedit; unde non propriè et completè competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 4. Unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens; et propter hoc propriè dicitur genitum, et Filius. Unde et his quæ pertinent ad genera-

(1) Ita cod. Alcan. Editi omnes : *Magis unum.*
(2) Al., *infinitæ.*

tionem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ, scilicet conceptione et partu; dicitur enim ex personâ divinæ Sapientiæ Proverb. 8, 24: *Nondùm erant abyssi, et ego jam concepta eram.... Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundùm quòd in verbo nostri intellectûs invenitur similitudo rei intellectæ, licèt non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum quòd non omne acceptum est receptum in aliquo subjecto; alioquin non posset dici quòd tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo, cùm totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse à generante, non tanquàm illud esse sit receptum in aliquâ materiâ, vel subjecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundùm hoc dicitur esse acceptum, in quantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsâ enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, et qu. 14, art. 4.

Articulus. iii. — *Utrùm sit in divinis alia processio à generatione Verbi.* — (1, *dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 23, *fin., et Pot. quæst.* 10, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit in divinis alia processio à generatione Verbi. Eâdem enim ratione erit aliqua alia processio ab illâ aliâ processione; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in primâ, ut sit una tantùm processio in divinis.

2. Præterea, in omni naturâ invenitur tantùm unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideò est, quia operationes secundùm terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundùm communicationem divinæ naturæ. Cùm igitur sit una tantùm natura divina, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, relinquitur quòd una sit tantùm processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundùm voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectûs intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est, quæst. 19, art. 1. Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed contra est quòd Spiritus sanctus procedit à Patre, ut dicitur Joan. 15. Ipse autem est alius à Filio, secundùm illud Joan. 14, 16: *Rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis.* Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

Respondeo dicendum quòd in divinis sunt duæ processiones, scilicet processio Verbi, et quædam alia.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quòd in divinis non est processio nisi secundùm actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali naturâ est actio intellectûs, et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundùm actionem intelligibilem. Secundùm autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundùm quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum quòd non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali naturâ, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum quòd quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 3 et 4, quod non contingit in aliis rebus. Et ideò per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum quòd, licèt in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectûs est quòd processiones quæ sunt secundùm actionem utriusque, se habeant secundùm quemdam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium à quo procedit, licèt in divinis sit eadem substantia intellectûs et conceptio intellectûs; ita, licèt in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quòd non procedat nisi à conceptione intellectûs, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione Verbi in divinis.

Articulus iv. — *Utrùm processio amoris in divinis sit generatio.* — (1, *dist.* 13, *art.* 3, *et* 4 *cont., cap.* 23.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem (1) naturæ in viventibus, dicitur generatum, et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturæ; aliàs esset extraneum à naturâ divinâ, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur Eccl. 13, 19, quòd *omne animal diligit simile sibi.* Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari, et nasci, videtur etiam quòd amori procedenti convenit generari.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliquâ ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quòd præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen

(1) Al. hic et infra: *In similitudine.*

dare nisi generatio. Ergo videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est, quia secundùm hoc sequeretur quòd Spiritus sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus, quod est contra illud Athanasii, in suo Symbolo fidei : *Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Respondeo dicendum quòd processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem ; voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quòd voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundùm rationem intellectûs, est secundùm rationem similitudinis; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, non consideratur secundùm rationem similitudinis, sed magis secundùm rationem impellentis et moventis in aliquid.

Et ideò quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum quòd quidquid est in divinis, est unum cum divinâ naturâ. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis, vel illius, secundùm quam una distinguatur ab aliâ; sed oportet quòd propria ratio hujus vel illius processionis accipiatur secundùm ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundùm rationem voluntatis et intellectûs. Unde secundùm horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam; et inde est quòd procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum quòd similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem : nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis; sed ad amorem pertinet, non quòd ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quòd amor sit genitus, sed quòd genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum quòd Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra, qu. 13, art. 1. Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen, nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine; sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritûs.

Articulus v. — *Utrùm sint plures processiones in divinis quàm duæ.* — (*Inf., qu.* 28, *art.* 4, *corp., et qu.* 37, *art.* 1, *corp., et qu.* 41, *art.* 6, *corp., et Pot. qu.* 10, *art.* 1, *arg.* Sed contra.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sint plures processiones in divinis quàm duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundùm intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processiones, videtur quòd tertia sit accipienda secundùm potentiam.

2. Præterea, bonitas maximè videtur esse principium processionis, cùm bonum dicatur diffusivum suî esse. Videtur igitur quòd secundùm bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fecunditatis virtus in Deo quàm in nobis. Sed in nobis non est tantùm una processio verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quàm duæ.

Sed contra est quòd in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantùm duæ processiones.

Respondeo dicendum quòd processiones in divinis accipi non possunt nisi secundùm actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in naturâ intellectuali et divinâ non sunt nisi duæ, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum à genere actionum quæ sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quòd nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

Ad primum ergo dicendum quòd potentia est principium agendi in aliud. Unde secundùm potentiam accipitur actio ad extra; et sic secundùm attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solùm processio creaturarum.

Ad secundum dicendum quòd bonum, sicut dicit Boetius, in lib. de Hebdomadibus, lib. *An omne quod est, bonum sit*, circa finem, pertinet ad essentiam, non ad operationem, nisi fortè sicut objectum voluntatis. Unde cùm processiones divinas secundùm aliquas actiones necesse sit accipere, secundùm bonitatem et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones nisi verbi et amoris, secundùm quòd Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra habitum est, qu. 14, art. 5, et qu. 19, art. 5, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore; sed est in eo solùm unum verbum perfectum, et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta fecunditas manifestatur.

QUÆSTIO XXVIII.

De relationibus divinis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de relationibus

divinis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales; 2° utrùm illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecùs affixæ; 3° utrùm possint esse in Deo plures relationes distinctæ ab invicem; 4° de numero harum relationum.

Articulus primus. — *Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales.* — (1, *dist.* 26, *qu.* 2, *art.* 1, *et dist.* 33, *art.* 1, *in corp.*, *et* 4 *cont., cap.* 14, *et Pot. qu.* 2, *art.* 6, *corp., et qu.* 8, *art.* 1, *et opusc.* 3, *cap.* 53.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit., in med., quòd *cùm quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam, quæ prædicari possunt; ad aliquid verò omninò non potest prædicari.* Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boetius in eod. lib., circa finem, quòd *similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod est idem.* Sed hujusmodi relatio est rationis tantùm, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantùm.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cùm dicitur : Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantùm. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eâdem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea, generatio in divinis est secundùm intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectûs, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundùm generationem, sunt relationes rationis tantùm.

Sed contra est quòd pater non dicitur nisi à paternitate, et filius à filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quòd Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundùm rationem intelligentiæ tantùm; quod est hæresis Sabelliana.

Respondeo dicendum quòd relationes quædam sunt in divinis realiter.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quòd solùm in his quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundùm rationem tantùm, et non secundùm rem; quod non est in aliis generibus; quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundùm propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea verò quæ dicuntur ad aliquid, significant secundùm propriam rationem solùm respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsâ naturâ rerum, utpote quando aliquæ res secundùm suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando verò respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantùm in ipsâ apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantùm; sicut cùm comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.

Cùm autem aliquid procedit à principio ejusdem naturæ, necesse est quòd ambo, scilicet procedens et id à quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quòd habeant reales respectus ad invicem. Cùm igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est quæst. præc., art. 2 et 4, necesse est quòd relationes quæ secundùm processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum quòd *ad aliquid* dicitur omninò non prædicari in Deo secundùm propriam rationem ejus quod dicitur ad aliquid, in quantum scilicet propria ratio ejus quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit quòd relatio non esset in Deo, sed quòd non prædicaretur per modum inhærentis secundùm propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum quòd relatio quæ importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantùm, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad se ipsum, secundùm aliquas ejus duas considerationes. Secùs autem est, cùm dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in naturâ generis, sive speciei. Boetius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identitatis, non quantùm ad omnia, sed quantùm ad hoc solùm quòd per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum quòd cùm creatura procedit à Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus naturâ est ejus habitudo ad creaturas; non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3 et 4, et qu. 14, art. 8. Et ideò in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum naturâ est quòd dependeant à Deo. Sed processiones divinæ sunt in eâdem naturâ. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quòd relationes quæ consequuntur solam operationem intellectûs, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantùm, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectûs, quæ (1) sunt inter verbum intellectualiter procedens, et illud à quo procedit, non sunt relationes rationis tantùm, sed rei; quia et ipse intellectus, et ratio, est quædam res; et

(1) Al., *et quæ.*

comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

Articulus II. — *Utrùm relatio in Deo sit idem quod sua essentia.* — (1, *dist.* 33, *art.* 1, *et* 4 *cont.*14, *et Pot. quæst.* 8, *art.* 2, *et quodl.* 6, *art.* 1, *et op.* 2, *cap.* 52, 55 *et* 57, *et opusc.* 9, *quæst.* 6, *et Joan.* 16, *lect.* 4, *fine.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus, in 5 de Trin., cap. 5, in princ., quòd non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundùm substantiam; dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium. Sed hæc non secundùm substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit, 7 de Trinit. cap. 1, à med. : *Omnis res quæ relativè dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus.* Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud à relationibus.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicamentis, in cap. *Ad aliquid.* Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quòd esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere; quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maximè absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4, et qu. 4, art. 2. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed contra, omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda, contra quod in Præfatione cantatur : *Et in personis proprietas, et in essentiâ unitas, et in majestate adoretur æqualitas.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errâsse; sed errorem suum postmodùm in Rhemensi concilio revocâsse. Dixit enim quòd relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecùs affixæ.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quòd in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundùm quòd est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est propriè ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundùm comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas verò dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundùm comparationem ad illud in quo est, sed secundùm comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundùm id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecùs affixæ, quasi significantes respectum quodam modo contingentem ipsam rem relatam, prout ab eâ tendit in alterum. verò consideretur relatio secundùm quòd est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso.

Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantùm.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundùm quòd transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex eâ parte quâ relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omninò ei existens. In hoc verò quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quòd relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundùm rem, et non differt nisi secundùm intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quòd in Deo non est aliud esse relationis et essentiæ, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum quòd verba illa Augustini non pertinent ad hoc quòd paternitas, vel alia relatio, quæ est in Deo secundùm esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quòd non prædicatur secundùm modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantùm esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundùm suum esse, quàm secundùm proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum quòd sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relativè, non solùm est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter, et aliter. Nam id quod invenitur in creaturâ præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res; in Deo autem non est alia res, sed una et eadem; quæ non perfectè exprimitur relationis nomine quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, qu. 13, per totam, et art. 2 præcipuè, cùm de divinis nominibus agebatur, quòd plus continetur in perfectione divinæ essentiæ quàm aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quòd in Deo præter relationem sit aliquid aliud secundùm rem, sed solùm consideratâ nominum ratione.

Ad tertium dicendum quòd si in perfectione divinâ nihil plus contineretur quàm quod significat nomen relativum, sequeretur quòd esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quàm quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quàm quod significatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relati-

vum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quòd divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2.

Articulus iii. — *Utrùm relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur.* — (*Infr., qu.* 30, *art.* 1, *corp.*, *et* 2, *corp.*, *et Pot. qu.* 1, *art.* 5 *et* 6, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundùm rem cum divinâ essentiâ. Ergo relationes secundùm rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundùm nominis rationem distinguuntur ab essentiâ divinâ, ita et bonitas, et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiæ divinæ. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis, nisi secundùm originem. Sed una relatio non videtur oriri ex aliâ. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est quod dicit Boetius, in lib. de Trinit., non multùm à fine lib., quòd *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem.* Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantùm, quod est Sabelliani erroris.

Respondeo dicendum quòd ex eo quòd aliquid alicui attribuitur, oportet quòd attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quòd attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundùm quem aliquid alteri opponitur relativè. Cùm igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est art. 1 hujus qu., oportet quòd realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in suî ratione includit distinctionem. Unde oportet quòd in Deo sit realis distinctio, non quidem secundùm rem absolutam, quæ est essentia, in quâ est summa unitas et simplicitas, sed secundùm rem relativam.

Ad primum ergo dicendum quòd, secundùm Philosophum, in 3 Physic., text. 21, argumentum illud tenet, quòd quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quòd licèt actio sit idem motui, similiter et passio; non tamen sequitur quòd actio et passio sint idem : quia in actione importatur respectus, ut à quo est motus in mobili, in passione verò, ut qui est ab alio. Et similiter, licèt paternitas sit idem secundùm rem cum essentiâ divinâ, et similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum quòd potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd, quamvis relationes, propriè loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundùm processionem alicujus ab alio.

Articulus iv. — *Utrùm in Deo sint tantùm quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.* — (*Infr., quæst.* 30, *art.* 1, *corp.*, *et art.* 2, *corp.*, *et ad* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sint tantùm quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solùm quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundùm processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est, qu. 15, art. 1; non autem distinguuntur ab invicem, nisi secundùm respectum ad res, ut supra dictum est, art. 2 ejusd. quæst. Ergo in Deo sunt multò plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas, et similitudo, et identitas, sunt relationes quædam, et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo quàm quæ dictæ sunt.

5. Sed contra videtur quòd sint pauciores. Quia secundùm Philosophum, in 3 Physic., text. 21, « eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. » Ergo videtur quòd pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio; et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Respondeo dicendum quòd secundùm Philosophum, in 5 Metaph., text. 20, relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. Cùm autem quantitas non sit in Deo, est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus, lib. 1 de Trinit., cap. 1, circa fin., et lib. 6, cap. 7, circa princ., relinquitur quòd realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundùm quas procedit aliquid extrinsecum à Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est, qu. 13, art. 7. Unde relinquitur quòd relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundùm actiones, secundùm quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duæ tantùm, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 3 præcipuè; quarum una accipitur secundùm actionem intellectûs, quæ

est processio Verbi; alia secundùm actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundùm quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis à principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundùm propriam rationem, quâ competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio verò procedentis à principio dicitur filiatio. Processio verò amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4; unde neque relationes quæ secundùm ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii hujus processionis, spiratio; relatio autem procedentis, processio; quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum quòd in his in quibus differunt (1) intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio, et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omninò intellectus et intellectum, quia intelligendo se, intelligit omnia alia; et eâdem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis; quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cùm enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellectâ concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum quòd in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantùm omnia intelligit.

Ad tertium dicendum quòd respectus ideales sunt intellecti à Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quòd sint plures relationes in Deo, sed quòd Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum quòd æqualitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantùm, ut infra patebit, quæst. 42, art. 3, ad 4.

Ad quintum dicendum quòd via est eadem ab uno termino ad alterum, et è converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quòd eadem sit relatio patris ad filium, et è converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

QUÆSTIO XXIX.

De personis divinis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Præmissis autem his quæ de processionibus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primò secundùm considerationem absolutam, et deinde secundùm comparativam considerationem. Oportet autem absolutè de personis primò quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. Primò quidem, significatio hujus nominis *persona*. Secundò verò, numerus personarum. Tertiò, ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas, et similitudo, et hujusmodi. Quartò verò, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de definitione personæ; 2° de comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam et hypostasim; 3° utrùm nomen personæ competat in divinis; 4° quid ibi significet.

Articulus primus. — *De definitione personæ.* — (*3 p., quæst. 2, art. 2, corp., et 1, dist. 25, art. 1, et Pot. quæst. 9, art. 2, et de Unione Verbi, art. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd incompetens sit definitio personæ quam Boetius assignat in lib. de duabus Naturis, à principio lib., quæ talis est : *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, substantia, prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantiâ primâ, aut pro substantiâ secundâ. Si pro substantiâ primâ, superfluè additur, *individua*, quia substantia prima est substantia individua; si verò stat pro substantiâ secundâ, falsò additur, et est oppositio in adjecto : nam secundæ substantiæ dicuntur genera, vel species. Ergo definitio est malè assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret : Homo est species animalis; homo enim est nomen rei, species est nomen intentionis. Cùm igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ), inconvenienter individuum, quod est nomen intentionis, in ejus definitione ponitur.

4. Præterea : *Natura est principium motûs et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens,* ut dicitur in 2 Phys., text. 3. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo, et in Angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est rationalis naturæ individua substantia; non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur (1).

Respondeo dicendum quòd, licèt universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per se ipsam; sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia : dicitur enim hæc albedo,

(1) Ita cod. Alcan. Editi, *differt.*

(1) Cod. Alcan. aliique, item edit. Rom. et Patav. omittunt argumentum, *sed contra.* Habet Nicolaus sic : *Sed contra est auctoritas prædicta Boetii.*

in quantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis; dicuntur enim hypostases, vel primæ substantiæ.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actûs; et non solùm aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideò etiam inter cæteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ; et hoc nomen est, *persona.*

Et ideò in prædictâ definitione personæ ponitur *substantia individua*, in quantum significat singulare in genere substantiæ; additur autem *rationalis naturæ,* in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt hoc singulare, vel illud, definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic Philosophus, in lib. Prædicament., cap. de Substantiâ, definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad secundum dicendum quòd, secundùm quosdam, *substantia* in definitione personæ ponitur pro substantiâ primâ, quæ est hypostasis; neque tamen superfluè additur *individua,* quia nomine hypostasis vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quòd homo communis sit hypostasis, neque etiam quòd manus, cùm sit pars. Sed per hoc quòd additur, *individua,* excluditur à personâ ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori, scilicet à Verbo Dei. Sed meliùs dicendum est quòd substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quòd additur, *individua,* trahitur ad standum pro substantiâ primâ.

Ad tertium dicendum quòd, quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdùm uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta, si quis diceret: Ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundùm quòd accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen, *individuum,* ponitur in definitione personæ ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum quòd, secundùm Philosophum, in 5 Metaph., text. 5, nomen naturæ primò impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motûs. Et sic definitur natura in 2 Phys., text. 3. Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quàm forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hìc natura. Unde Boetius in eodem lib. de duab. Naturis, à princ., dicit quòd *natura est unumquodque informans specifica differentia.* Specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur à propriâ formâ rei. Et ideò convenientius fuit quòd in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine naturæ quàm essentiæ, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum.

Ad quintum dicendum quòd anima est pars humanæ speciei; et ideò, licèt sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis; et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen.

Articulus ii. — *Utrùm persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.* — (1, *dist.* 23, *art.* 3, *et Pot. quæst.* 9, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd *persona* sit idem quod *hypostasis, subsistentia* et *essentia.* Dicit enim Boetius, in lib. de duabus Natur., à princ., quòd *Græci naturæ rationalis individuam substantiam* ὑποστάσεως (1) *nomine vocaverunt.* Sed hoc etiam apud nos significat nomen personæ. Ergo *persona* omninò idem est quod *hypostasis.*

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias; quod non esset, nisi *persona* et *subsistentia* idem significarent. Ergo idem significant *persona* et *subsistentia.*

3. Præterea, Boetius dicit in comment. Prædicamentorum, quòd οὐσία (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materiâ et formâ. Id autem quod est compositum ex materiâ et formâ, est individuum substantiæ, quod et *hypostasis* et *persona* dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

4. Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de duab. Natur., aliquantulùm à princ., quòd genera et species subsistunt tantùm; individua verò non subsistunt tantùm, verùm etiam substant. Sed à subsistendo dicuntur *subsistentiæ*, sicut à substando *substantiæ,* vel *hypostases.* Cùm igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, *hypostases* vel *personæ* non sunt idem quod *subsistentiæ.*

5. Præterea, Boetius dicit in comment. Prædicamentorum, quòd hypostasis dicitur materia, οὐσίωσις autem (id est, *subsistentia*) dicitur forma. Sed neque forma, neque materia potest dici persona. Ergo *persona* differt à prædictis.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum, in 5 Metaph., text. 15, substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundùm quod dicimus quòd definitio si-

(1) Omnes hæ græcæ voces in editis, præter Patav., latinis litteris efferuntur.

gnificat substantiam rei; quam quidem substantiam Græci οὐσίαν vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum, quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt, *res naturæ*, *subsistentia*, et *hypostasis*, secundùm triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundùm enim quòd per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus quæ non in alio, sed in se existunt. Secundùm verò quòd supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ*, sicut hic homo est res naturæ; secundùm verò quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. Quia autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum.

Ad primum ergo dicendum quòd *hypostasis* apud Græcos ex propriâ significatione nominis habet quòd significet quodcumque individuum substantiæ; sed ex usu loquenti habet quòd sumatur pro individuo rationalis naturæ ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum quòd sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas, et tres substantias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundùm proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cùm quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quàm *substantiam*.

Ad tertium dicendum quòd essentia propriè est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materiâ et formâ, *essentia* significat non solùm formam, nec solùm materiam, sed compositum ex materiâ et formâ communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hâc materiâ et ex hâc formâ habet rationem hypostasis et personæ. Anima enim, et caro, et os sunt de ratione hominis, sed hæc anima, et hæc caro, et hoc os, sunt de ratione hujus hominis. Et ideò *hypostasis* et *persona* addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentiâ in compositis ex materiâ et formâ, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 3, cùm de simplicitate divinâ ageretur.

Ad quartum dicendum quòd Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quòd sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quòd ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundùm opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere à singularibus. Substare verò competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum quòd individuum compositum ex materiâ et formâ habet quòd substet accidenti ex proprietate materiæ. Unde et Boetius dicit, in lib. de Trinit., ante med.: *Forma simplex subjectum esse non potest.* Sed quòd per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, et οὐσίωσιν, sive subsistentiam, formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

ARTICULUS III. — *Utrùm nomen personæ sit ponendum in divinis.* — (1, *dist.* 23, *art.* 2, *et Pot. qu.* 9, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius, in pr. de div. Nom., cap. 1, lect. 1: *Universaliter, non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occultâ divinitate, præter ea quæ divinitùs nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa.* Sed nomen personæ non exprimitur nobis in sacrâ Scripturâ novi vel veteris Testamenti. Ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boetius dicit, lib. de duab. Nat., aliquantulùm à princ.: *Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragœdiisque quosdam homines repræsentabant. Persona enim dicta est à personando, quia concavitate ipsâ major necesse est ut volvatur sonus. Græci verò has personas* πρόσωπα *vocant ab eo quòd ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum.* Sed hoc non potest competere in divinis, nisi fortè secundùm metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphoricè.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cùm, secundùm Boetium, ibidem, significet id quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit, in ep. ad Damas., in med., quòd *in hoc nomine* hypostasis *venenum latet sub melle.* Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

4. Præterea, à quocumque removetur definitio, removetur et definitum. Sed definitio personæ supra posita, argum. 1, art. 1 hujus qu., non videtur Deo competere; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 12, et sic Deus non potest dici rationalis naturæ (1); tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cùm principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personæ Deo attribui non debet.

Sed contra est quod dicitur in Symbolo Athanasii: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritûs sancti.*

Respondeo dicendum quòd *persona* significat id quod est perfectissimum in totâ naturâ,

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai. *rationalis natura.*

scilicet subsistens in rationali naturâ. Unde cùm omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quòd ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen, *persona*, de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quæ creaturis à nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut supra ostensum est, quæst. 13, art. 3, cùm de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt nomen personæ in Scripturâ veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacrâ Scripturâ invenitur assertum de Deo, scilicet quòd est maximè per se ens, et perfectissimè intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solùm illa secundùm vocem quæ sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quòd nunquàm in aliâ linguâ posset aliquis loqui de Deo, nisi in illâ in quâ primò tradita est Scriptura veteris vel novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia coegit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc novitas vitanda est, cùm non sit profana, utpote à Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus profanas vocum novitates vitare, 1 ad Timoth. ult.

Ad secundum dicendum quòd, quamvis hoc nomen, *persona,* non conveniat Deo quantùm ad id à quo impositum est nomen, tamen quantùm ad id ad quod significandum imponitur, maximè Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, *persona,* ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personæ in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quòd *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.* Et quia magnæ dignitatis est in rationali naturâ subsistere, ideò omne individuum rationalis naturæ dicitur persona, ut dictum est art. 1 hujus qu. Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundùm hoc maximè competit Deo nomen personæ.

Ad tertium dicendum quòd nomen *hypostasis* non competit Deo quantùm ad id à quo est impositum nomen, cùm non substet accidentibus; competit autem quantùm ad id ad quod significandum est impositum; est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem, in epist. sup. cit. ad Damas., dicit *sub hoc nomine venenum latere*, quia antequàm significatio hujus nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases, propter hoc quòd nomen substantiæ, cui respondet in Græco nomen ὑπόστασις, communiter accipitur apud nos pro essentiâ.

Ad quartum dicendum quòd Deus potest dici rationalis naturæ, secundùm quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem esse Deo competere non potest quantùm ad hoc quòd individuationis principium est materia, sed solùm secundùm quòd importat incommunicabilitatem. Substantia verò convenit Deo secundùm quòd significat existere per se. Quidam tamen dicunt quòd definitio superiùs, art. 1 hujus qu., arg. 1, à Boetio data, non est definitio personæ secundùm quòd personas in Deo dicimus. Propter quod Richardus de Sancto Victore, lib. 4 de Trinit., cap. 18 et 23, corrigere volens hanc definitionem, dixit quòd *persona,* secundùm quòd de Deo dicitur, *est divinæ naturæ incommunicabilis existentia.*

Articulus iv. — *Utrùm hoc nomen* persona *significet relationem.* — (1, *dist.* 23, *art.* 3, *et dist.* 26, *qu.* 1, *art.* 1, *et Pot. qu.* 9, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus in 7 de Trinit., cap. 6, circa princ.: *Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium,* etc.

2. Præterea, *quid* quærit de essentiâ. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco, cap. 4 et seq., et lib. 5 de Trin., cap. 9, in fin., cùm dicitur: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus,* et quæritur: *Quid tres? respondetur, tres personæ.* Ergo hoc nomen *persona* significat essentiam.

3. Præterea, secundùm Philosophum, 4 Met., text. 28, id quod significatur per nomen, est ejus definitio. Sed definitio personæ est rationalis naturæ individua substantia, ut dictum est art. 1 hujus qu. Ergo hoc nomen, *persona,* significat substantiam.

4. Præterea, persona in hominibus et Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivocè de Deo, et hominibus, et Angelis.

Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de Trinit., post med., quòd *omne nomen ad personas pertinens relationem significat.* Sed nullum nomen magis pertinet ad personam quàm hoc nomen, *persona.* Ergo hoc nomen, *persona,* relationem significat.

Respondeo dicendum quòd circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis difficultatem ingerit quòd pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant.

Unde quibusdam visum est quòd hoc nomen, *persona,* simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus,* et hoc nomen, *sapiens.* Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione concilii ut possit poni pro relativis, et præcipuè in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cùm dicimus: *Tres personas,* vel. *Alia est persona Patris, alia Filii.* In singulari verò potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio;

quia si hoc nomen, *persona,* ex vi suæ significationis non habet quod significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est, *tres personas,* non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio.

Et ideò alii dixerunt quòd hoc nomen, *persona,* in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quòd significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, quia persona dicitur quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur per se, implicat relationem obliquè. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus à Filio. Quidam verò dixerunt è converso quòd significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo; et isti propinquiùs ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est quòd aliquid est de significatione minùs communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione hujus nominis, *persona,* in communi, et aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturæ, ut dictum est art. 1 hujus qu. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis verò distinctum. Persona igitur in quâcumque naturâ significat id quod est distinctum in naturâ illâ; sicut in humanâ naturâ significat has carnes, hæc ossa, et hanc animam, quæ sunt principia individuantia hominem; quæ quidem, licèt non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra, qu. 27, art. 2 et 3. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

Et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in naturâ divinâ, licèt subsistens in naturâ divinâ non sit aliud quàm natura divina. Et secundùm hoc verum est quòd nomen, *persona,* significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; non tamen relationem, in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in relatione personæ in obliquo. Et secundùm hoc etiam dici potest quòd hæc significatio hujus nominis, *persona,* non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen, *persona,* nisi sicut unum aliorum absolutorum; sed postmodùm accommodatum est hoc nomen, *persona,* ad standum pro relativo ex congruentiâ suæ significationis, ut scilicet hoc quòd stat pro relativo, non solùm habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione suâ.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc nomen, *persona,* dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundùm hoc Augustinus dicit quòd significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est.

Ad secundum dicendum quòd *quid* quandoque quærit de naturâ, quam significat definitio, ut cùm quæritur: Quid est homo? et respondetur, animal rationale mortale. Quandoque verò quærit suppositum, ut cùm quæritur: Quid natat in mari? et respondetur, piscis. Et sic quærentibus, *quid tres,* responsum est, *tres personæ.*

Ad tertium dicendum quòd in intellectu substantiæ individuæ, id est, distinctæ, vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd diversa ratio minùs communium non facit æquivocationem in magis communi. Licèt enim sit alia propria definitio equi et asini; tamen univocantur in nomine animalis, quâ communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quòd, licèt in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ, vel humanæ, nomen personæ æquivocè dicatur. Licèt nec etiam dicatur univocè, cùm nihil univocè de Deo dici possit, et de creaturis, ut supra ostensum est, quæst. 13, art. 5.

QUÆSTIO XXX.

DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quæritur de pluralitate personarum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm sint plures personæ in divinis; 2° quot sint; 3° quid significent termini numerales in divinis; 4° de communitate hujus nominis *persona.*

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sit ponere plures personas in divinis.* — (1, *dist* 2, *art.* 4 *et* 5, *et* 4 *cont.*, *cap.* 5 *et* 25, *et Pot. quæst.* 9, *art.* 5, *et op.* 2, *cap.* 50, *et quodl.* 7, *quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit ponere plures personas in divinis. *Persona* enim *est rationalis naturæ individua substantia.* Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quòd sint plures substantiæ; quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum neque in Deo, neque in nobis. Multò igitur minùs pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 3. Ergo non potest dici quòd in Deo sunt plures personæ.

3. Præterea, Boetius in lib. 1 de Trin., ante med., dicit, de Deo loquens, quòd *hoc verè unum est in quo nullus est numerus.* Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem; quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo Symbolo fidei : *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritûs sancti.* Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

Respondeo dicendum quòd plures esse personas in divinis sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra, art. 4, quæst. præc., quòd hoc nomen, *persona,* significat in divinis relationem ut rem subsistentem in naturâ divinâ. Supra autem habitum est, quæst. 27, art. 1, 3 et 4, quòd sunt plures relationes reales in divinis ; unde sequitur quòd sint plures res subsistentes in divinâ naturâ. Et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum quòd substantia non ponitur in definitione personæ secundùm quòd significat essentiam, sed secundùm quòd significat suppositum; quod patet ex hoc quod additur, *individua.* Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen *hypostasis.* Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ propter nominis æquivocationem.

Ad secundum dicendum quòd proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem, unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licèt realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo; sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 3. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum quòd à Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolutè dictorum, non autem pluralitas relationum, quæ relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum. Et sic compositionem in ipso, de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem libro docet.

Ad quartum dicendum quòd numerus est duplex, scilicet numerus simplex, vel absolutus, ut duo et tria, et quatuor; et est numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolutè, sive abstractè, nihil prohibet in eo esse totum et partem; et sic non est nisi in acceptione intellectûs nostri; non enim numerus absolutus à rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium; sed sic non est in Deo, quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit, qu. 42, art. 1 et 4.

Articulus ii. — *Utrùm in Deo sint plures personæ quàm tres.* — (*Inf., qu.* 31, *art.* 1, *et qu.* 41, *art.* 6, *et* 1, *dist.* 10, *art.* 5, *et* 4 *cont. cap.* 13 *et* 26, *et Pot. qu.* 9, *art.* 9, *et opusc.* 3, *cap.* 56, *et* 60.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sint plures personæ quàm tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundùm pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est art præc. Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 4, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura à voluntate in Deo quàm natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectûs, ut verbum, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius; et sic iterùm sequitur quòd non sunt tantùm tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solùm est ibi persona procedens per modum voluntatis, et per modum intellectûs, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinitâ bonitate Patris est quòd infinitè se ipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

5. Præterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium, in suo Symbolo fidei : *Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus.* Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. ult., 7 . *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus.* Quærentibus autem, *quid tres,* respondetur, *tres personæ,* ut Augustinus dicit, 7 de Trinit., cap. 4 et seq Sunt igitur tres personæ tantùm in divinis.

Respondeo dicendum quòd, secundùm præmissa artic. præc., et artic. 4, quæst. 29, necesse est ponere tantùm tres personas in divinis. Ostensum est enim, artic. præc., quòd plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cùm sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas

igitur subsistens, est persona Patris; et filiatio subsistens, est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quòd ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quòd vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quòd una uni, et alia alii. Non autem potest esse quòd processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum; quia sic sequeretur quòd processio intellectûs, quæ est generatio in divinis, secundùm quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundùm quam accipitur spiratio et processio, si persona generans (1) et genita procederent à spirante; quod est contra præmissa qu. 27, art. 3 et 4. Relinquitur ergo quòd spiratio conveniat et personæ Patris, et personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem, nec ad filiationem; et per consequens oportet quòd conveniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritûs sancti, quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est loc. nunc cit. Relinquitur ergo tantùm tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur à personâ Patris et Filii, sed convenit utrique; et sic licèt sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantùm personæ; neque relatio personalis, id est, constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes; nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritûs sancti procedentis.

Ad secundum dicendum quòd id quod procedit per modum intellectûs, ut verbum, procedit secundùm rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ; et ideò supra dictum est, quæst. 27, art. 3, quòd processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, in quantum hujusmodi, non procedit ut similitudo illius à quo procedit, licèt in divinis amor sit coessentialis, in quantum est divinus; et ideò processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum quòd homo, cùm sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quàm alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quàm in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et hujusmodi. Sed in Deo secundùm rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodò sint duæ processiones, supra ostensum est, qu. 27, art. 1 et 4.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem à bonitate Patris; oporteret enim quòd sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritûs sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui sancto, quasi habita ab alio; Patri autem, sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritûs sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ; quia ipse procedit ab aliis personis, quæ in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum quòd numerus determinatus (si accipiatur numerus simplex, qui est tantùm in acceptione intellectûs) per unum mensuratur. Si verò accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati; quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit, qu. 42, art. 1 et 4. Idem autem non mensuratur per idem.

Articulus III. — *Utrùm termini numerales ponant aliquid in divinis.* — (1, *dist.* 24, *quæst.* 1, *art.* 3, *et Pot. quæst.* 9, *art.* 7, *et quodl.* 10, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam; ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentiùs convenit Deo quàm creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multò magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantùm, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quòd sit circulatio in ratione, confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trinit., ante med.: *Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii,* quod est professio pluralitatis; et Ambrosius dicit in lib. 1 de Fid., cap. 2, ante med. (æquiv.): *Cùm unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponit* (1). Ex quibus videtur quòd hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

Respondeo dicendum quòd Magister in Sententiis, 1, dist. 24, ponit quòd termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantùm. Alii verò dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quòd omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quæ fit secundùm divisionem continui: et hanc consequitur nume-

(1) Ita Rom. et Patav. edit. Nicolaius: *Et persona generans*, etc.

(1) Ita Nicolaius; al., *ponimus*. Ambrosius: *Dicendo..... unum Deum Patrem, non Divinitatis pluralitatem, sed unitatem potestatis ostendit.*

rus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quæ fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundùm quòd ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem (1) quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quòd quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quòd termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantùm.

Alii verò eamdem multitudinem considerantes, dixerunt quòd, sicut scientia ponitur in Deo secundùm rationem propriam scientiæ, non autem secundùm rationem sui generis (quia in Deo nulla est qualitas), ita numerus in Deo ponitur secundùm propriam rationem numeri, non autem secundùm rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quòd termini numerales, secundùm quòd veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur à numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphoricè, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur à multitudine secundùm quòd est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est, qu. 11, art. 1, cùm de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantùm; unum enim significat ens indivisum. Et ideò, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eâdem ratione cùm dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur; et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est loc. cit., et quantùm ad hoc, veritatem dixit Magister in Sent., loc. cit., ut cùm dicimus: Essentia est una, ibi unum significat essentiam indivisam; cùm dicimus : Persona est una, significat personam indivisam; cùm dicimus : Personæ sunt plures, significantur illæ personæ, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est quòd ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum quòd unum, cùm sit de transcendentibus, est communius quàm substantia et quàm relatio; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantiâ et pro relatione, secundùm quòd competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina, supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propriâ negatio quædam divisionis, ut dictum est in corp. art., et loc. ibi cit.

Ad secundum dicendum quòd multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transsumitur in divinam prædicationem, sed tantùm multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum quòd unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundùm rationem quàm unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, qu. 11, art. 2, cùm de divinâ unitate ageretur.

Sciendum tamen est quòd auctoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositum. Licèt enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quòd his nominibus hoc solùm significetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

Articulus iv. — *Utrùm hoc nomen,* persona, *possit esse commune tribus personis.* — (1, *dist.* 25, *art.* 3, *et Pot. quæst.* 8, *art.* 3, *ad* 11, *qu.* 9, *art.* 4, *ad* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *persona*, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, *persona*, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Præterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quòd sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra positâ, qu. 29, art. 3, ad 4. Ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundùm rem, aut secundùm rationem. Sed non secundùm rem, quia sic tres personæ essent una persona; nec iterùm secundùm rationem tantùm, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 5. Non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 7 de Trin., c. 4 et seqq., et lib. 5, c. 9, in fin., quòd cùm quæreretur, *quid tres*, responsum est, *tres personæ*, quia commune est eis id quod est persona.

Respondeo dicendum quòd ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, *persona*, tribus esse commune, cùm dicimus tres personas; sicut cùm dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem quòd non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus; quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigan-

(1) Edit. Rom.: *Multitudinem solùm quæ*, etc.

tes diversimodè locuti sunt. Quidam enim dixerunt quòd est communitas negationis, propter hoc quòd in definitione personæ ponitur *incommunicabile*. Quidam autem dixerunt quòd est communitas intentionis, eo quòd in definitione personæ ponitur *individuum*; sicut si dicatur quòd esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque (1) horum excluditur per hoc quòd hoc nomen, *persona*, non est nomen negationis neque intentionis, sed nomen rei.

Et ideò dicendum est quòd etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, *genus* vel *species*. Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi (2) qui competit singularibus; ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest quòd *aliquis homo* significat naturam, vel individuum ex parte naturæ, cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali naturâ. Hoc autem est commune secundùm rationem omnibus personis divinis ut unaquæque earum subsistat in naturâ divinâ distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, *persona*, secundùm rationem est commune tribus personis divinis.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum quòd licèt persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum quòd licèt sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quòd in divinis sit universale, vel particulare, vel genus, vel species; tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis vel speciei, tum quia personæ divinæ habent unum esse; genus autem, et species, et quodlibet universale, prædicatur de pluribus secundùm esse differentibus.

QUÆSTIO XXXI.

De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de ipso nomine trinitatis; 2° utrùm possit dici : Filius est alius à Patre; 3° utrùm dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis; 4° utrùm possit adjungi termino personali.

Articulus primus. — *Utrùm sit trinitas in divinis.* — (1, *dist.* 24, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 2, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 3, *corp.*, *et opusc.* 3, *cap.* 30, 50, 51 *et* 52.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, *trinitas*, non significat substantiam; prædicaretur enim de singulis personis; neque significat relationem, quia non dicitur secundùm nomen ad aliud. Ergo nomine *trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *trinitas*, videtur esse nomen collectivum, cùm significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cùm unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas; in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen, *trinitas*, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cùm triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec trinitas.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiæ divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ; et sic in Deo erunt tres essentiales unitates, quod est hæreticum.

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto; Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed Trinitas non potest dici trina, quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine trinitatis non est utendum in divinis.

Sed contra est quod Athanasius, in Symbolo fidei, dicit quòd *Unitas in Trinitate, et Trinitas in Unitate veneranda sit.*

Respondeo dicendum quòd nomen trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine trinitatis; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, *trinitas*, determinatè.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc nomen, *trinitas*, secundùm etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundùm quòd dicitur trinitas, quasi trium unitas; sed secundùm proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ; et propter hoc non possumus dicere quòd Pater sit trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum; et inde est quòd secundùm nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum quòd nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantùm ergo ad primum, hoc nomen, *trinitas*, convenit cum nominibus collectivis; sed quantùm ad secundum differt, quia in

(1) Ita Nicolaius. Al., *et utrumque*.
(2) Ita Alcan., aliique vetusti codd., quibus concinit Nicolaius. Editi plurimi *essendi*.

divinâ Trinitate non solùm est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiæ.

Ad tertium dicendum quòd trinitas absolutè dicitur; significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis: est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in Arithmeticâ, lib. 1, cap. 23. Et ideò non est in Deo triplicitas, sed trinitas.

Ad quartum dicendum quòd in Trinitate divinâ intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cùm ergo dicimus *trinitatem in unitate,* non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in naturâ illâ. E converso autem dicimus *unitatem in trinitate,* sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum quòd cùm dicimus: *Trinitas est trina,* ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in se ipsum; cùm hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideò non potest dici quòd Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quòd tria essent supposita Trinitatis; sicut cùm dicitur: *Deus est trinus,* sequitur quòd sunt tria supposita deitatis.

Articulus ii. — *Utrùm Filius sit alius à Patre.* — (1, *dist.* 5, *art.* 1, *quæst.* 1, *art.* 1, *et dist.* 24, *qu.* 2, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit alius à Patre. *Alius* enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius à Patre, videtur quòd sit à Patre diversus; quod est contra Augustinum, 7 de Trin., cap. ult., ubi dicit quòd *cùm dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.*

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius à Patre, sequitur (1) quòd sit differens à Patre; quod est contra Ambrosium, in 1 de Fide, ad Gratianum, cap. 2, ante med., ubi ait: *Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas.*

3. Præterea, alienum ab alio dicitur. Sed Filius non est alienus à Patre; dicit enim Hilarius, in 7 de Trin., non longè à fin., quòd *in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile.* Ergo Filius non est alius à Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed solâ generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius à Patre, videtur sequi quòd Filius sit aliud à Patre.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide, ad Petrum, cap. 1: *Una est enim essentia Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, in quâ non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.*

Respondeo dicendum quòd quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus dicit (citatur autem 4 Sent. à Magist., dist. 13, in fin.), ideò cùm de Trinitate loquimur, cum cautelâ et modestiâ est agendum; quia, ut Augustinus dicit, in 1 de Trin., capit. 3, in princ., *nec periculosiùs alicubi erratur, nec laboriosiùs aliquid quæritur, nec fructuosiùs aliquid invenitur.* Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperatè inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ.

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiæ, ne tollatur unitas essentiæ. Possumus autem uti nomine distinctionis propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliquâ Scripturâ authenticâ diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis et divisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne verò tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni, et discrepantis. Dicit enim Ambrosius, in lib. 1 de Fid., cap. 2, ante med., quòd *in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas.* Et secundùm Hilarium, ut dictum est loc. cit. in arg. 3: *In divinis nihil est separabile.*

Ad vitandum verò errorem Sabellii vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ. Unde Hilarius dicit, 7 de Trinit., non multùm à fin.: *Patrem et Filium singularem Deum prædicare sacrilegum est.* Debemus etiam vitare nomen, *unici,* ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius, in eod. lib., dicit quòd *à Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia.* Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen, *confusi,* ne tollatur ordo naturæ à personis. Unde Ambrosius dicit, 1 de Fide, loco ante cit.: *Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est.* Vitandum est etiam nomen, *solitarii,* ne tollatur consortium trium personarum; dicit enim Hilarius, 4 de Trin., ante med.: *Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus.*

Hoc autem nomen, *alius,* masculinè sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quòd *Filius est alius à Patre,* quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quòd *alius,* quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis, vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideò non possumus dicere quòd Filius sit diversus à Patre, licèt sit alius.

(1) Cod. Alcan., *sequetur.*

Ad secundum dicendum quòd differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantùm una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Philipp. 2, 6 : *Qui cùm in formâ Dei esset*. Et ideò nomen differentiæ non propriè competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam in 2 arg. Utitur tamen Damascenus, lib. 3 de orth. Fid., cap. 5, nomine *differentiæ* in divinis personis, secundùm quòd proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit quòd non differunt ab invicem hypostases secundùm substantiam, sed secundùm determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cùm dicitur *alius*; et ideò dicimus Filium alium à Patre, licèt non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum quòd neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideò convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi naturâ. Unde etiam in rebus humanis si quæratur: Quis est iste? respondetur: Socrates, quod nomen est suppositi. Si autem quæratur : Quid est iste? respondetur: Animal rationale et mortale. Et ideò quia in divinis distinctio est secundùm personas, non autem secundùm essentiam, dicimus quòd Pater est alius à Filio, sed non aliud; et è converso dicimus quòd sunt unum, sed non unus.

ARTICULUS III. — *Utrùm dictio exclusiva*, solus, *sit addenda termino essentiali in divinis*. — (1, *dist*. 21, *quæst*. 1, *art*. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundùm Philosophum, in 2 Elench., c. 3, à med., *solus est qui cum alio non est*. Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid adjungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de quâlibet personâ per se, et de omnibus simul; quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere : Pater est sapiens Deus, et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus, in 6 de Trin., c. 9, in princ., dicit : *Consideranda est illa sententia, quâ dicitur non esse Patrem verum Deum solum* (1). Ergo non potest dici solus Deus

3. Præterea, si hæc dictio, *solus*, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis; sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa : Solus Deus est pater, cùm etiam homo sit pater; neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera : Solus Deus creat, videtur sequi quòd hæc esset vera : Solus Pater creat; quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Hæc autem est falsa, quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio, *solus*, potest in divinis adjungi termino essentiali.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 1, 17 : *Regi seculorum immortali, invisibili, soli Deo*.

Respondeo dicendum quòd hæc dictio, *solus*, potest accipi ut categorematica, vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica quæ absolutè ponit rem significatam circa aliquid suppositum, ut *albus* circa hominem, cùm dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, *solus*, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur : et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra prædicta art. præc. Dictio verò syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum, sicut hæc dictio, *omnis*, vel *nullus*; et similiter hæc dictio, *solus*, quia excludit omne aliud suppositum à consortio prædicati. Sicut cùm dicitur : Solus Socrates scribit, non datur intelligi quòd Socrates sit solitarius, sed quòd nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc dictionem, *solus*, adjungere alicui essentiali termino in divinis, in quantum excluduntur omnia alia à Deo, à consortio prædicati; ut si dicamus : Solus Deus est æternus, quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt Angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quòd Deus esset solus, vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ; dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur Angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam à divinis, multò minùs solitudinem respectivam, et per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum quòd hæc dictio, *solus*, propriè loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter; respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium, *tantùm*, cùm sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte prædicati. Possumus enim dicere : Tantùm Socrates currit, id est, nullus alius; et : Socrates currit tantùm, id est, nihil aliud facit. Unde non propriè dici potest : Pater est solus Deus; vel : Trinitas est solus Deus, nisi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur : Trinitas est Deus qui est solus Deus. Et secundùm hoc etiam posset esse vera ista : Pater est Deus qui est solus Deus; si relativum referret prædicatum, et non suppositum. Augustinus autem cùm dicit Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositivè; ac si diceret, cùm dicitur : *Regi seculo-*

(1) Augustini textus : *Deum verum solum non esse Patrem solum*.

rum invisibili, soli Deo, non esse exponendum de personâ Patris, sed de totâ Trinitate.

Ad tertium dicendum quod utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio : Solus Deus est pater, est duplex ; quia ly *pater* potest prædicare personam Patris ; et sic est vera, non enim homo est illa persona ; vel potest prædicare relationem tantum ; et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licèt non univocè. Similiter hæc est vera : Solus Deus creat ; nec tamen sequitur : Ergo solus Pater ; quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur : Solus homo est animal rationale mortale ; ergo solus Socrates.

ARTICULUS IV. — *Utrùm dictio exclusiva possit adjungi termino personali.* — (*1. dist. 21, quæst. 1, art. 2, et 4 cont. cap. 25, et Pot. quæst. 10, art. 4, ad 12.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiamsi prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus, ad Patrem loquens, Joan. 17, 3 : *Ut cognoscant te solum Deum verum*. Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea, Matth. 11, 27, dicit : *Nemo novit Filium nisi Pater* ; quod idem significat ac si diceretur : Solus Pater novit Filium. Sed nôsse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur. Unde non excludit partem, neque universale ; non enim sequitur : Solus Socrates est albus ; ergo manus ejus non est alba ; vel, ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et è converso. Non ergo per hoc quod dicitur : Solus Pater est Deus, excluditur Filius vel Spiritus sanctus ; et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab Ecclesiâ cantatur : *Tu solus altissimus, Jesu Christe.*

Sed contra, hæc locutio : Solus Pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet, Pater est Deus, et, nullus alius à Patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa, quia Filius alius est à Patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa : Solus Pater est Deus ; et sic de similibus.

Respondeo dicendum quòd cùm dicimus : Solus Pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa secundùm quòd sumitur categorematicè ; secundùm verò quod sumitur syncategorematicè, sic iterùm potest intelligi multipliciter ; quia si excludat à formâ subjecti, sic est vera ; ut sit sensus : Solus Pater est Deus, id est, ille cum quo nullus alius est Pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus in 6 de Trinit., c. 6, in fin., cùm dicit : *Solum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio vel Spiritu sancto ; sed hoc dicentes significamus quòd illi simul cum eo non sunt Pater*. Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellectâ aliâ implicatione, ut si dicatur : Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundùm vero proprium sensum excludit a consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculine ; est autem vera si excludit aliud neutraliter tantum : quia Filius est alius à Patre, non tamen aliud ; similiter et Spiritus sanctus.

Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit propriè subjectum, ut dictum est art. præc., magis se habet ad excludendum alium quàm aliud. Unde non est extendenda talis locutio, sed piè exponenda, sicubi inveniatur in authenticâ Scripturâ.

Ad primum ergo dicendum quod cùm dicimus, *te solum Deum verum*, non intelligitur de personâ Patris (1), sed de totâ Trinitate (2), ut Augustinus exponit. lib. 6, de Trin., cap. 9, circ. med. Vel si intelligatur de personâ Patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentiæ unitatem, prout ly *solus* excludit tantùm aliud, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad secundum. Cùm enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non exc1uditur Filius vel Spiritus sanctus propter essentiæ unitatem. Unde sciendum est quod in auctoritate prædictâ hæc dictio, *nemo*, non idem est quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum ; non enim posset excipi persona Patris ; sed sumitur secundùm usum loquendi distributivè pro quâcumque rationali naturâ.

Ad tertium dicendum quòd dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundùm suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito à Patre ; et ideò non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quòd non dicimus absolutè quod solus Filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloriâ Dei Patris.

QUÆSTIO XXXII.

DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ ; 2° utrùm sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ ; 3° de numero notionum ; 4° utrùm liceat diversimodè circa notiones opinari.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.* — (*1 p., quæst. 39, art. 7, corp., et 1, dist. 3, quæst. 1, art. 4, et 1 cont., cap. 14, et Ver. qu. 10, art. 13, et Pot. quæst. 9, art. 5, corp., et Boet., Trin. quæst. 1, art. 4, et Rom. 1, lect. 6, in fine.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita cod. et edit. plurimi. Al., *de solâ personâ Patris.*

(2) Ita Nicolaius. Al., *de solâ Trinitate.*

Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem à philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles, in 1 de Cœlo et Mundo, text. 2 : *Per hunc numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nosipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata.* Augustinus etiam dicit, 7 Confess., cap. 9, parùm à princ. : *Ibi legi,* scilicet in libris Platonicorum, *non quidem his verbis, sed hoc idem omninò multis et multiplicibus suaderi rationibus, quòd in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum,* et hujusmodi quæ ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossâ Rom. 1, et Exod. 8, quòd magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, id est, in notitiâ tertiæ personæ, scilicet Spiritûs sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit in lib. qui dicitur *Pimander*, dialog. 4 : *Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem.* Per quod videtur generatio Filii et Spiritûs sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Ricardus de Sancto Vict. dicit in lib. 1 de Trinit., c. 4, circa princ. : *Credo sine dubio quòd ad quamcumque explanationem veritatis non modò probabilia, imò etiam necessaria argumenta non desint.* Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ se ipsam infinitè communicat in processione divinarum personarum; quidam verò per hoc quòd nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Augustinus verò, lib. 10 de Trin., cap. 11 et 12, et lib. 9, cap. 4, et seqq., procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione verbi et amoris in mente nostrâ; quam viam supra secuti sumus qu. 27, art. 1 et 3. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humanâ ratione cognosci non potest (1). Sed non est dicendum quòd traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humanâ cognosci potest.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. 1 de Trinitate, parùm a princip. : *Non putet homo suâ intelligentiâ generationis sacramentum posse consequi.* Ambrosius etiam, lib. 2 de Fide, ad Gratianum, cap. 5, ante med., dicit : *Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet.* Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet, qu. 30, art. 2. Cùm ergo illud homo non possit scire et intelligentiâ consequi ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quòd Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

(1) Al., *cognosci potest.*

Respondeo dicendum quòd impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra, qu. 12, art. 4, et 12, quòd homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solùm ratione naturali de Deo cognosci potest quod competere ei necesse est, secundùm quòd est omnium entium principium; et hoc fundamento usi sumus supra, qu. 12, art. 12, in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primò quidem quantùm ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt; unde Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quòd *fides est de non apparentibus*; et idem Apostolus dicit 1 Corinth. 2, 6 : *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam verò non hujus seculi, neque principum hujus seculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est.* Secundò quantùm ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cùm enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quòd hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.

Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare (1), nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt; apud alios verò sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Unde Dionysius dicit, 2 cap. de div. Nom., non multùm remotè à princ. lect. 1 : *Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longè erit à nostrâ philosophiâ; si autem ad veritatem eloquiorum* (scilicet sacrorum) *respicit, hoc et nos canone utimur.*

Ad primum ergo dicendum quòd philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio et processio, secundùm illud Apostoli, 1 Cor. 2, 6 : *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus seculi cognovit*, id est, *philosophorum,* secundùm Glossam Hier. in dict. locum. Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto, ut infra mox patebit. Quod ergo Aristoteles dicit : *Per hunc numerum adhibuimus nosipsos,* etc., non est sic intelligendum, quòd ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere quòd antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platonicorum invenitur :

(1) Nicolaius, *probari.*

In principio erat Verbum, non secundùm quòd verbum significat personam genitam in divinis, sed secundùm quòd per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur. Et licèt appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est, in cognitione tertiæ personæ; quia à bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dùm cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. 1; vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum; in quâ erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius, lib. 4, non multùm procul à med., recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundùm substantiam differentes; sed fuit error Origenis, tom. 2, super illud Joan. 1: ***Et Deus erat Verbum*** (et idem refert Hieronymus, in epist. ad Pamm. et Oceanum, quæ incip.: *Schedulæ quas*, cap. 1, circ. fin.), et Arii sequentium in hoc Platonicos. Quod verò Trismegistus dicit: *Monas monadem genuit et in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad generationem Filii, vel processionem Spiritûs sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum quòd ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientiâ naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quòd motus cœli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem; sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologiâ ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quòd hâc positione factâ possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam fortè aliâ positione factâ salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate positâ, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita quòd per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula; bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinitâ bonitate se communicat, quòd aliquid infinitum à Deo procedat, sed quòd secundùm modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quòd sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in unâ personâ non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem boni alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectûs nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quòd intellectus non univocè invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quòd Augustinus, super Joan., tract. 27, circ. med., dicit quòd « per fidem venitur ad cognitionem », et non è converso.

Ad tertium dicendum quòd cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad rectè sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quòd ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quòd Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses, postquàm dixerat, Gen. 1, 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram;* subdit: *Dixit Deus: Fiat lux,* ad manifestationem divini Verbi; et postea dixit: *Vidit Deus lucem quòd esset bona,* ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principaliùs, ad rectè sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritûs sancti.

Articulus ii. — *Utrùm sint ponendæ notiones in divinis.* — (*Inf., qu.* 40, *art.* 1, *corp., et* 1, *dist.* 26, *qu.* 2, *art.* 1, *et dist.* 33, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius in 1 cap. de div. Nom., parùm à princ., quòd *non est audendum dicere aliquid de Deo præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad Trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad Trinitatem personarum; de notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ; non enim dicimus quòd paternitas sit sapiens, vel creet; neque etiam ea quæ sunt personæ; non enim dicimus quòd paternitas generet, et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sunt principia cognoscendi, quia cognoscuntur se ipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed contra est quod dicit Joan. Damascenus lib. 3 de orthod. Fid., cap. 5, circa pr.: *Differentiam hypostaseon* (id est, personarum) *in tribus proprietatibus, id est, paternali, et filiali, et processionali recognoscimus.* Sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

Respondeo dicendum quòd Præpositivus attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in di-

vinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere : Rogo benignitatem tuam, id est, te benignum ; ita cùm dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus Pater.

Sed, sicut ostensum est supra, qu. 3, art. 3 ad 1 præcipuè, et qu. 13, art. 1, divinæ simplicitati non præjudicat quòd in divinis utamur nominibus concretis et abstractis ; quia secundùm quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundùm quod in se est considerandam ; et ideò secundùm modum suum divina apprehendit et nominat, id est, secundùm quòd inveniuntur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit ; in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum verò res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, locis nunc proximè citatis, ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione verò subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solùm nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cùm dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem ; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem.

Ad quod duo præcipuè nos cogunt : primò quidem hæreticorum instantia. Cùm enim confiteamur Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur quòd sunt essentiâ vel deitate unum ; ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui ; et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, ut paternitas et filiatio. Et ideò essentia significatur in divinis ut *quid*, persona verò ut *quis*, proprietas autem ut *quo*.

Secundò quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritûs sancti. Non autem unâ relatione, quia sic sequeretur quòd etiam Filius et Spiritus sanctus unâ et eâdem relatione referrentur ad Patrem. Et sic cùm sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quòd Filius et Spiritus sanctus non essent duæ personæ.

Neque tamen potest dici, ut Præpositivus dicebat, quòd sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cùm tamen creaturæ diversimodè se habeant ad ipsum ; sic Pater unâ relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cùm tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia cùm ratio specifica relativi consistat in hoc quòd ad aliud se habet, necesse est dicere quòd duæ relationes non sunt diversæ secundùm speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub unâ specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem et Spiritus sanctus non secundùm relationes unius rationis referuntur ad Patrem. Unde non est simile.

Et iterùm in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 1 ad 3. Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, quâ refertur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde secundùm duas relationes Filii et Spiritûs sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde cùm non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsùm significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt de notionibus non fiat mentio in sacrâ Scripturâ, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum quòd notiones significantur in divinis non ut res, sed ut rationes (1) quædam, quibus cognoscuntur personæ, licèt ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est, qu. 28, art. 1. Et ideò ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem, vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quòd paternitas (2) generet, vel creet, sit sapiens, vel intelligens. Essentialia verò quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus ; possumus enim dicere quòd paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt (3) substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus ; possumus enim dicere quòd paternitas est Deus, et deitas est Pater (4).

Ad tertium dicendum quòd licèt personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est in corp. art.

Articulus iii. — *Utrùm sint quinque notiones.* — (1, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 3, *et dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 1, *corp., et dist.* 28, *quæst.* 1, *art.* 1 *et* 2, *et Pot. quæst.* 9, *art.* 9, *ad* 21 *et* 27, *et quæst.* 10, *art.* 5, *ad* 12, *et opusc.* 2, *c.* 57, 58, 59, 60 *et* 61.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est, qu.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius, *relationes.*
(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Edit. Rom. et Patav. an. 1698 : *Generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus. Essentialia*, etc. Nicolaius : *Generet, vel creet, neque quòd sit sapiens, vel intelligens.* Patav. in-12, an. 1712 : *Generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus sit sapiens, vel intelligens.*
(3) Al., *substantialia.*
(4) Patav. edit. 1698 : *Et paternitas est pater.*

28, art. 4. Ergo et notiones sunt tantùm quatuor.

2. Præterea, propter hoc quòd in divinis est una essentia, dicitur Deus unus; propter hoc autem quòd sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus; quod est inconveniens.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quòd in aliquâ personarum sint notiones duæ (1), vel plures, sicut in personâ Patris ponitur innascibilitas, et paternitas, et communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quòd persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantùm, sequitur quòd una earum possit de aliâ prædicari, ut dicamus quòd sicut bonitas divina est ejus sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

4. Sed contra, videtur quòd sint plures, quia sicut Pater à nullo est, et secundùm hoc accipitur notio quæ dicitur innascibilitas; ita à Spiritu sancto non est alia persona. Et secundùm hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quòd ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune est Filio et Spiritui sancto quòd procedant à Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

Respondeo dicendum quòd notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundùm originem. Ad originem autem pertinet *à quo alius*, et *qui ab alio* : et secundùm hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quòd sit ab alio, sed per hoc quòd à nullo est; et sic ex hâc parte ejus notio est *innascibilitas*. Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter, quia in quantum Filius est ab eo, innotescit notione *paternitatis;* in quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione *communis spirationis*. Filius autem potest innotescere per hoc quòd est ab alio nascendo, et sic innotescit per *filiationem;* et per hoc quòd est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus; et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet *communi spiratione*. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quòd est ab alio, vel ab aliis, et sic innotescit *processione;* non autem per hoc quòd alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet *innascibilitas*, *paternitas*, *filiatio*, *communis spiratio* et *processio*. Harum autem tantùm quatuor sunt relationes. Nam *innascibilitas* non est relatio, nisi per reductionem, ut infra dicetur, qu. 33, art. 4, ad 3.

(1) Ita Nicolaius. Edit. Rom. et Patav. ambæ : *Aliquæ notiones duæ*.

Quatuor autem tantùm proprietates sunt. Nam *communis spiratio* non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet *paternitas*, *filiatio* et *processio*. Nam *communis spiratio* et *innascibilitas* dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit, quæst 40, art. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quòd præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd essentia in divinis significatur ut res quædam, et similiter personæ significantur ut res quædam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideò, licèt dicatur Deus unus propter unitatem essentiæ, et trinus propter trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum quòd cùm sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personæ, cùm non opponantur ad invicem relativè, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum, sicut etiam non dicimus quòd attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licèt dicamus quòd scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum quòd cùm persona importet dignitatem, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3, non potest accipi notio aliqua Spiritûs sancti ex hoc quòd nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quòd sit à nullo.

Ad quintum dicendum quòd Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi à Patre, sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale; et ideò non est simile.

ARTICULUS IV. — *Utrùm liceat contrariè opinari de notionibus.* — (1, *dist.* 33, *art.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat contrariè opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus in 1 de Trin., cap. 3, in princ., quòd *non erratur alicubi periculosiùs quàm in materiâ Trinitatis*, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrariè opinari circa notiones non licet.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est art. præced. Sed circa personas non licet contrariè opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

Respondeo dicendum quòd ad fidem pertinet aliquid dupliciter : uno modo directè, sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, et hujusmodi : et circa hæc opinari falsum hoc ipso inducit hæresim, maximè si pertinacia adjungatur. In-

directè verò ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa hujusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequàm consideretur vel determinatum sit quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maximè si non pertinaciter adhæreat; sed postquàm manifestum est, et præcipuè si sit per Ecclesiam determinatum, quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica quæ priùs non reputabantur, propter hoc quòd nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est quòd circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrariè sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quòd ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIII.

De persona Patris. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de personis in speciali; et primò circa personam Patris, circa quam quæruntur quatuor : 1° utrùm Patri competat esse principium; 2° utrùm persona Patris propriè significetur hoc nomine, *Pater;* 3° utrùm per prius dicatur in divinis *Pater*, secundùm quòd sumitur personaliter, quàm secundùm quòd sumitur essentialiter; 4° utrùm sit proprium Patri esse ingenitum.

Articulus primus. — *Utrùm competat Patri esse principium.*— (*Inf., qu.* 36, *art.* 4; *et* 1, *dist.* 29, *art.* 2, *et op.* 1, *cap.* 2, *et Pot. qu.* 10, *art.* 1, *ad* 8 *et* 10.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritûs sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundùm Philosophum, ex lib. 4 Metaph., text. 3. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quòd sit ejus principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

3. Præterea, nomen principii à prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit in suo Symb. fid. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 4 de Trinit., cap. 20, declinando ad fin. : *Pater est principium totius Deitatis.*

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quàm id à quo aliquid procedit. Omne enim à quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et è converso. Cùm ergo Pater sit à quo procedit alius, sequitur quòd Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quòd Græci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ, sicut et nomine principii; sed Latini doctores non utuntur nomine causæ, sed solùm nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quàm causa, sicut causa communius quàm elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quantò autem aliquod nomen est communius, tantò convenientiùs assumitur in divinis, ut supra dictum est, qu. 13, art. 11, quia nomina quantò magis specialia sunt, tantò magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen *causa* videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundùm aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solùm secundùm quemdam ordinem; sicut cùm dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cùm dicimus frontem lineæ esse principium lineæ (1).

Ad secundum dicendum quòd apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici, quòd principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum; quia, licèt attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundùm quem modum Hilarius dicit, 9 de Trin., inter med. et fin. : *Donantis auctoritate Pater major est; sed minor non est Filius, cui unum esse donatur.*

Ad tertium dicendum quòd licèt hoc nomen *principium*, quantùm ad id à quo imponitur ad significandum, videatur à prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et à quo nomen imponitur, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 8.

Articulus ii. — *Utrùm hoc nomen,* Pater, *sit nomen propriè divinæ personæ.* — (*Inf., quæst.* 40, *art.* 2, *corp., et* 3 *part., quæst.* 60, *art.* 7, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 3, *art.* 2, *qu.* 1, *ad* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non sit propriè nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, *pater*, significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, *pater*, est propriè nomen significativum personæ.

2. Præterea, generans communius est quàm pater; nam omnis pater est generans, sed non è converso. Sed nomen communius magis propriè dicitur in divinis, ut dictum est qu. 13, art. 11. Ergo magis proprium nomen

(1) Nicolaius, *primam partem lineæ.*

est personæ divinæ generans et genitor, quàm pater.

3. Præterea, nihil quod secundùm metaphoram dicitur potest esse nomen proprium alicujus. Sed verbum metaphoricè apud nos dicitur genitum, vel proles; et per consequens ille cujus est verbum, metaphoricè dicitur pater. Non ergo principium Verbi in divinis potest propriè dici pater.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo; verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundùm relationem tantùm, sed etiam secundùm essentiam. Ergo nomen patris, quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed contra est quod dicitur in psal. 88, 27: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu.*

Respondeo dicendum quòd nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est hæc anima et hoc corpus, ut dicitur in 7 Met., text. 34 et 35; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personæ Patris est hoc nomen, *pater,* quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideò hoc nomen, *pater,* apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falsò opinati sunt; nam relatio quam significat hoc nomen, *pater,* est subsistens persona. Unde supra dictum est, quæst. 29, art. 4, quòd hoc nomen *persona* in divinis significat relationem ut subsistentem in divinâ naturâ.

Ad secundum dicendum quòd, secundùm Philosophum, in 2 de Animâ, text. 49, denominatio rei maximè debet fieri à perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis; et ideò potius est nomen divinæ personæ *Pater,* quàm generans, vel genitor.

Ad tertium dicendum quòd verbum non est quid subsistens in naturâ humanâ; unde non propriè potest dici genitum, vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in naturâ divinâ; undè propriè et non metaphoricè dicitur Filius, et ejus principium Pater.

Ad quartum dicendum quòd nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quæ propriè dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quàm de creaturis quantùm ad rem significatam, licèt non quantùm ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit ad Ephes. 3, 14: *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terrâ nominatur.* Quod sic apparet: manifestum est enim quòd generatio accipit speciem à termino qui est forma generati; et quantò hic fuerit propinquior formæ generantis, tantò verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quàm non univoca: nam de ratione generantis est quòd generet sibi simile secundùm formam. Unde hoc ipsum quòd in generatione divinâ est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantùm, ostendit quòd generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quàm in creaturis. Unde hoc ipsum quòd in divinis est distinctio geniti à generante secundùm relationem tantùm, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

Articulus III. — *Utrùm hoc nomen,* Pater, *dicatur in divinis per prius, secundùm quòd personaliter sumitur.* — (1, *dist.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *pater,* non dicatur in divinis per prius, secundùm quòd personaliter sumitur. Commune enim, secundùm intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen, *pater,* secundùm quòd personaliter sumitur, est proprium personæ Patris; secundùm verò quòd sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati; nam toti Trinitati dicimus: *Pater noster.* Ergo per prius dicitur *pater* essentialiter sumptum, quàm personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundùm unam rationem videntur dici, secundùm quòd persona divina est Pater Filii, et secundùm quòd tota Trinitas est pater noster, vel creaturæ; cùm, secundùm Basilium, in hom. de Fide, quæ est 15, circ. med., accipere sit commune creaturæ et Filio. Ergo non per prius dicitur *pater* in divinis secundùm quòd sumitur personaliter, quàm secundùm quòd sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundùm rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundùm illud Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta quàm essentialiter, sed secundùm rationem eamdem.

Sed contra est quòd æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii, ex tempore autem Pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii quàm respectu creaturæ.

Respondeo dicendum quòd per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo salvatur secundùm aliquid; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfectè salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur à perfectis. Et inde est quòd hoc nomen, *leo,* per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod propriè dicitur leo, quàm de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi; de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis, qu. 27, art. 2, et qu. 28, art. 4, quòd perfecta ratio paternitatis et filiationis

invenitur in Deo Patre et Deo Filio; quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creaturâ filiatio invenitur respectu Dei, non secundùm perfectam rationem, cùm non sit una natura creatoris et creaturæ, sed secundùm aliqualem similitudinem, quæ quantò perfectior fuerit, tantò propinquiùs acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ pater propter similitudinem vestigii tantùm, utpote irrationalium creaturarum, secundùm illud Job 38, 28 : *Quis est pluviæ pater ? aut quis genuit stillas roris ?* Alicujus verò creaturæ, scilicet rationalis, secundùm similitudinem imaginis, secundùm illud Deuter. 32, 6 : *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit, et fecit, et creavit te ?* Aliquorum verò est pater secundùm similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundùm quòd ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, secundùm illud Rom. 8, 16 : *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quòd sumus filii Dei ; si autem filii, et hæredes.* Aliquorum verò secundùm similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident, secundùm illud Rom. 5, 2 : *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Sic igitur patet quòd per prius paternitas dicitur in divinis, secundùm quòd importatur respectus personæ ad personam, quàm secundùm quòd importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendùm quòd communia absolutè dicta secundùm ordinem intellectûs nostri sunt priora quàm propria; quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è converso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quàm propria quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice quàm artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius à Patre quàm creatura, de quâ nomen filiationis dicitur secundùm quòd aliquid participat de similitudine Filii, vel Patris, ut patet per illud quod dicitur Rom. 8, 29 : *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui.*

Ad secundum dicendum quòd accipere dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundùm univocationem, sed secundùm similitudinem quamdam remotam, ratione cujus dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inductâ subditur : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, postquàm dixerat conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei. Sed Filius Dei naturaliter (1) habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit, ut idem Basilius dicit loc. cit. in arg.; et secundùm hoc dicitur unigenitus, ut patet Joan. 1, 18 : *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

(1) Nicolaius omittit, *naturaliter ; an naturalis ?*

Articulus iv. — *Utrùm esse ingenitum sit Patri proprium.* — (1, *dist.* 13, *art.* 4, *et dist.* 28, *quæst.* 1, *art.* 1, *et opusc.* 1, *cap.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse ingenitum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cujus est proprietas. Sed ingenitus nihil ponit in Patre, sed removet tantùm. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, ingenitum aut dicitur privativè, aut negativè. Si negativè, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam ei convenit : et sic non est proprium Patri. Si autem privativè sumatur, cùm omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quòd persona Patris sit imperfecta, quod est impossibile.

3. Præterea, ingenitus in divinis non significat relationem, quia non dicitur relativè. Significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundùm substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt à Patre secundùm substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cùm sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quòd sit ingenitus, etiam proprium ejus debet poni quòd sit improcessibilis.

Sed contra est quod dicit Hilarius 4 de Trinit., non multùm remotè à fine. : *Est unus ab uno,* scilicet ab ingenito genitus, *proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.*

Respondeo dicendum quòd sicut in creaturis invenitur principium primum, et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est Pater, et principium à principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter : uno quidem modo in quantum est principium primum per hoc quòd habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt; alio modo in quantum est primum principium per hoc quòd non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio innotescit per hoc quòd non est ab alio; quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, *ingenitus*.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam dicunt quòd innascibilitas, quam significat hoc nomen, *ingenitus*, secundùm quòd est proprietas Patris, non dicitur tantùm negativè, sed importat vel utrumque simul, scilicet quòd Pater à nullo est, et quòd est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed

hoc non videtur verum, quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quàm principium originis.

Et ideò dicendum est, secundùm Augustinum, 5 de Trinit., cap. 7, versùs fin., quòd *ingenitus* negationem generationis passivè importat. Dicit enim quòd tantùm valet quod dicitur *ingenitus*, quantùm valet quod dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur quòd *ingenitus* non debeat poni propria notio Patris; quia prima et simplicia per negationes notificantur, sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum quòd *ingenitum* quandoque sumitur negativè tantùm, et secundùm hoc Hieronymus dicit (innuitur lib. 1 Didymi de Spiritu sancto, quem Hieronymus Latinè reddidit, et est inter ejus opera) *Spiritum sanctum esse* ingenitum, id est, non genitum. Alio modo potest dici *ingenitum* aliquo modo privativè; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio: uno modo quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vitâ, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo quando ipsum non habet quod natum est habere; et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem *ingenitum* non dicitur privativè de Patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundùm hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici *ingenitum*. Unde ad hoc quòd sit proprium soli Patri, oportet ulteriùs in nomine *ingeniti* intelligere quòd conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis; vel ut intelligatur in nomine *ingeniti*, quòd omninò non sit ab alio, et non solùm quòd non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse *ingenitum*, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; nec etiam divinæ essentiæ, de quâ potest dici quòd est in Filio vel in Spiritu sancto ab alio, scilicet à Patre.

Ad tertium dicendum quòd secundùm Damascenum, lib. 2 de Fid. orth., cap. 9, circa med., *ingenitum* uno modo significat idem quod *increatum*, et sic secundùm substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increatâ. Alio modo significat id quod non est *genitum*; et sic relativè dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis; sicut non homo ad genus substantiæ, et non album ad genus qualitatis. Unde cùm *genitum* in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quòd Pater ingenitus distinguatur à Filio genito secundùm substantiam, sed solùm secundùm relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum quòd sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divinâ naturâ oportet ponere unum principium, quod non sit ab alio, quod *ingenitum* dicimus. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit in lib. de Synodis advers. Arianos, post medium (et est explicatio canonis 26): *Cùm unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt.* Et hoc præcipuè, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; et sic non distinguerentur oppositione relativâ. Oporteret igitur quòd distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum quòd proprietas Patris, prout non est ab alio, potiùs significatur per remotionem nativitatis Filii, quàm per remotionem processionis Spiritûs sancti; tum quia processio Spiritûs sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 4 ad 3, tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde remoto à Patre quòd non sit genitus, cùm tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quòd non sit procedens processione Spiritûs sancti, quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

QUÆSTIO XXXIV.

De persona Filii. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de personâ Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius*, *Verbum et Imago*. Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quæruntur tria: 1° utrùm Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter; 2° utrùm sit proprium nomen Filii; 3° utrùm in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

Articulus primus. — *Utrùm Verbum in divinis sit nomen personale.* — (1-2, *quæst.* 93, *art.* 10, *ad* 2, *et Ver. qu.* 4, *art.* 2 *et* 4, *opusc.* 1, *cap.* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia propriè dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed Verbum metaphoricè dicitur in divinis, ut Origenes dicit super Joan. cap. 1, sup. illud: *In principio erat Verbum.* Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundùm Augustinum, in lib. 9 de Trinit., cap. 10, circa fin.: *Verbum est notitia cum amore;* et secundùm Anselmum, in Monol., cap. 60, circa med.: Dicere, *summo spiritui nihil aliud est quàm cogitando intueri.* Sed notitia, et cogitatio, et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione verbi est quòd dicatur. Sed, secundùm Anselmum (ibidem colligitur ex cap. 59), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus est intelligens, ita Pater est *dicens*, Filius est *dicens*, et Spiritus sanctus est *dicens*; et simi-

liter quilibet eorum *dicitur*. Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in psal. 148, 8 : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus*. Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 7 de Trinitate, cap. 11, in princ. : *Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cujus est Verbum*. Sed Filius est nomen personale, quia relativè dicitur. Ergo et Verbum.

Respondeo dicendum quòd nomen Verbi in divinis, si propriè sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd verbum tripliciter quidem in nobis propriè dicitur; quarto autem modo dicitur impropriè, sive figurativè. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum, quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit, quantùm ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectûs conceptum, secundùm Philosophum, in lib. 1 Perih., in princ.; et iterùm vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. 2 de Animâ dicitur, text. 90. Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primò et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundariò verò ipsa vox interioris conceptûs significativa; tertiò verò ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus in 1 lib., cap. 17, de Fide orthod. (quid simile habet eod. lib., cap. 9, circa med.), dicens quòd *verbum* dicitur *naturalis intellectûs motus, secundùm quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor*, quantùm ad primum. Rursùs *verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur*, quantùm ad tertium. Rursùs etiam *verbum est angelus, id est, nuntius intelligentiæ*, quantùm ad secundum. Dicitur autem figurativè quarto modo verbum id quod verbo significatur, vel efficitur; sicut consuevimus dicere : Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè verbum in Deo, secundùm quòd verbum significat conceptum intellectûs. Unde Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 10, à med. : *Quisquis potest intelligere verbum non solùm antequàm sonet, verùm etiam antequàm sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est : In principio erat Verbum*. Ipse autem conceptus cordis de ratione suâ habet quòd ab alio procedat, scilicet à notitiâ concipientis.

Unde verbum, secundùm quòd propriè dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quòd personæ divinæ distinguuntur secundùm originem, ut dictum est quæst. 27, art. 3. Unde oportet quòd nomen Verbi, secundùm quòd propriè in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantùm.

Ad primum ergo dicendum quòd Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt Filium alium à Patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cùm Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse propriè dictum, ne sub ratione Verbi procedentis, cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam verbum interius sic à dicente procedit quòd in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphoricè dictum, quòd ponatur verbum Dei propriè dictum. Non enim potest aliquid metaphoricè verbum dici nisi ratione manifestationis, quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exteriùs manifestat ea quæ exteriùs manifestantur, non dicuntur verba, nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphoricè in divinis, tamen oportet ponere verbum propriè dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum : solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundùm quòd est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolutè : et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu : non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cùm ergo dicitur quòd verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectûs cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit, lib. 7 de Trin., cap. 11, non longè à pr., quòd *Verbum est sapientia genita* : quod nihil aliud est quàm ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi quòd *dicere* Deo sit cogitando intueri, in quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei Verbo propriè non convenit. Dicit enim Augustinus, 15 de Trin., cap. 16, in princ.: *Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat* (1) *formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodam modo volutari*. Cogitatio enim propria in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cùm verò intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfectè veritatem contemplatur. Unde Anselmus, loc. cit. in arg. 2, impropriè accipit cogitationem pro contemplatione.

(1) Al., *non accipiat*

Ad tertium dicendum quod sicut, proprie loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis [illegible]

[illegible]

Ad quartum dicendum [illegible]

[illegible]

Articulus II. — Utrum Verbum sit proprium nomen Filii. [illegible]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum non sit proprium nomen Filii. [illegible]

2. Præterea. [illegible]

3. Præterea. [illegible]

[illegible]

4. Præterea. [illegible]

5. Præterea. [illegible]

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., cap. 11: [illegible]

Respondeo dicendum quod Verbum [illegible]

Ad primum ergo dicendum [illegible]

Ad secundum dicendum [illegible]

Ad tertium dicendum [illegible]

Ad quartum dicendum [illegible]

Verbum procedens secundùm rem non differt ab intellectu divino, sed relatione solâ distinguitur à principio Verbi.

Ad quintum dicendum quòd cùm de Filio dicitur: *Portans omnia verbo virtutis suæ*, verbum figuratè accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa interlinearis ibi dicit quòd verbum sumitur pro imperio, in quantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quòd res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis Verbi est quòd res producantur in esse. Quòd verò Basilius interpretatur verbum pro Spiritu sancto, impropriè et figuratè locutus est, prout verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus, ut sic eâ ratione dicatur Spiritus sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium.

Articulus iii. — *Utrùm in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam.* — (1, *dist.* 27, *quæst.* 2, *art.* 3, *et Ver. quæst.* 4, *art.* 5, *et quodl.* 4, *qu.* 4, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creaturâ essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus et creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, Verbum importat respectum ad id à quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quòd procedat à creaturâ.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundùm diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quòd in Deo non sit unum Verbum tantùm, sed plura.

5. Præterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur à Deo. Sed Deus non solùm cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia; quod videtur falsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæstionum, quæst. 63, quòd *in nomine Verbi significatur non solùm respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativâ potentiâ.*

Respondeo dicendum quòd in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam.

Verbum igitur in mente conceptum est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundùm diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solùm Patris, sed etiam creaturarum.

Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantùm, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantùm; creaturarum verò est expressivum et operativum: et propter hoc dicitur in psal. 32, 9: *Dixit, et facta sunt;* quia importatur in verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum quòd in nomine personæ includitur etiam natura obliquè; nam persona est *rationalis naturæ individua substantia.* In nomine igitur personæ divinæ, quantùm ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quòd pertinet ad naturam.(1) Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione ejus essentia, quòd importetur respectus ad creaturam. Sicut enim proprium est Filio quòd sit Filius; ita proprium est ei quòd sit genitus Deus, vel genitus creator; et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum quòd cùm relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare, et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam verò relatio est quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore; et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum quòd nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quòd à creaturis procedat Verbum, licèt Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum quòd nomen ideæ principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideò pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam: et propter hoc in divinis est unicum tantùm Verbum, et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum quòd eo modo quo scientia Dei est non entium, et verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in verbo Dei quàm in scientiâ Dei, ut Augustinus dicit lib. 15 de Trin., cap. 14, parùm à princ. Sed tamen verbum est entium, ut expressivum et factivum, non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

QUÆSTIO XXXV.

De imagine. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde quæritur de imagine; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrùm imago in divinis

(1) Sequens periocha usque ad voces, *Sicut enim*, omittitur in cod. Alcan. et Camer., et in exemplo Nicolai. Habent edit. Rom. et Patav. ambæ.

dicatur personaliter; 2° utrùm sit proprium Filii.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm imago in divinis dicatur personaliter.* — (*Inf.*, *quæst.* 103, *art.* 5, *ad* 4; *et* 1, *dist.* 28, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius), in lib. de Fide ad Pet., cap. 1, post med.: *Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo.* Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit in lib. de Synod., non multùm remotè à princ., quòd *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Præterea, imago ab imitando dicitur; in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 7 de Trin., cap. 1, ante med.: *Quid est absurdius quàm imaginem ad se dici?* Ergo imago in divinis relativè dicitur, et sic est nomen personale.

Respondeo dicendum quòd de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maximè videtur esse figura. Videmus enim quòd diversorum animalium secundùm speciem, sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figuræ; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstion., quæst. 74, post init., *unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum.* Ad hoc ergo quòd verè aliquid sit imago, requiritur quòd ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.

Ea verò quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen *imago*, est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum quòd imago propriè dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cujus similitudinem aliquid procedit, propriè dicitur exemplar, impropriè verò imago. Sic tamen Augustinus (Fulgentius), loco in arg. cit., utitur nomine imaginis, cùm dicit divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum quòd species (prout ponitur ab Hilario, loco in arg. cit., in definitione imaginis), importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus, in quantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum quòd imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULUS II. — *Utrùm nomen imaginis sit proprium Filio.* — (1, *dist.* 28, *quæst.* 2, *art.* 3, *et dist.* 31, *quæst.* 3, *art.* 1, *corp.*, *et Hebr.* 1, *lect.* 2, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomen imaginis non sit proprium Filio. Quia, ut dicit Damascenus, lib. 1 orthod. Fid., cap. 18, *Spiritus sanctus est imago Filii.* Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, qu. 74, in princ. Sed hoc convenit Spiritui sancto; procedit enim ab alio secundùm modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago; et ita non est proprium Filii quòd sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundùm illud 1 ad Cor. 11, 7: *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est quod Augustinus dicit 7 de Trin., cap. 11, quòd *solus Filius est imago Patris.*

Respondeo dicendum quòd doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii; sed doctores Latini soli Filio attribuunt nomen imaginis. Non enim invenitur in canonicâ Scripturâ nisi de Filio; dicitur enim Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ;* et ad Hebr. 1, 3: *Qui, cùm sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.*

Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quòd Filius convenit cum Patre non solùm in naturâ, sed etiam in notione principii; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio nec cum Patre in aliquâ notione. Sed hoc non videtur sufficere; quia sicut secundùm relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut Augustinus dicit lib. 5 de Trin., cap. 6, à med., ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt quòd Spiritus sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago; neque etiam Patris, quia etiam imago refertur immediatè ad id cujus est imago, Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium; neque etiam est imago Patris et Filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quòd Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est; quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, ut infra dicetur, qu. 36, art. 4. Unde nihil prohibet, sic Patris et Filii, in quantum sunt unum, esse unam imaginem, cùm etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideò aliter dicendum est quòd, sicut Spiritus sanctus, quamvis suâ processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur natus; ita, licèt accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago; quia Filius procedit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus sanctus, in quantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum quòd Damasce-

nus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfectâ similitudine.

Ad secundum dicendum quod licèt Spiritus sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quòd sit imago ratione jam dictâ in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur : uno modo in re ejusdem naturæ secundùm speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; alio modo in re alterius naturæ, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideò ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solùm dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quòd sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

QUÆSTIO XXXVI.

De persona Spiritus sancti. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritûs sancti, qui non solùm dicitur Spiritus sanctus, sed etiam amor et donum Dei.

Circa Spiritum sanctum ergo quæruntur quatuor : 1° utrùm hoc nomen, *Spiritus sanctus*, sit proprium alicujus divinæ personæ; 2° utrùm illa persona divina quæ Spiritus sanctus dicitur, procedat à Patre et Filio; 3° utrùm procedat à Patre per Filium; 4° utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

Articulus primus.—*Utrùm hoc nomen*, Spiritus sanctus, *sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.* — (2–2, *quæst.* 14, *art.* 1, *corp., et* 1, *dist.* 10, *art.* 4, *et* 4 *cont. Gent., cap.* 19, *fine, et Mal. quæst.* 3, *art.* 14, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 46 *et* 47.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ. Sed hoc nomen *Spiritus sanctus* est commune tribus personis; ostendit enim Hilarius, 8 de Trin., circa med., in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cùm dicitur Isa. 61, 1 : *Spiritus Domini super me;* aliquando significari Filium, ut cùm dicit Filius, Matth. 12, 28 : *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans; aliquando Spiritum sanctum, ut ibi, Joel. 2, 28 : *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem.* Ergo hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit in lib. de Trinit., declinando ad fin. Sed hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia Filius est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici filius hujus, vel illius. Dicitur autem spiritus hujus, vel illius hominis; ut enim habetur Num 11, 16, 17, *dixit Dominus ad Moysem : De spiritu tuo accipiam* (1), *tradamque eis ;* et 4 Reg. 2, 15 : *Requievit spiritus Eliæ super Elisæum.* Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed contra est quod dicitur 1 Joannis ult., 7 : *Tres sunt qui testimonium dant in cælo : Pater, Verbum et Spiritus sanctus.* Ut autem Augustinus dicit, 7 de Trinit., cap. 4 et sequenti : *Cùm quæritur : Quid tres? dicimus, tres personæ.* Ergo Spiritus sanctus est nomen divinæ personæ.

Respondeo dicendum quòd cùm sint duæ processiones in divinis; altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4, ad 3. Unde et relationes quæ secundùm hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est, qu. 28, art. 4. Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eâdem ratione non habet proprium nomen; sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, cùm nominamus (2) eas nomine processionis et spirationis, quæ secundùm proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quàm relationes; ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, *Spiritus sanctus*. Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primò quidem ex ipsâ communitate ejus quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit, 15 de Trin., cap. 17, circa fin., et lib. 5, cap. 11, à med., *quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse propriè quod ambo communiter. Nam et Pater est spiritus, et Filius est spiritus, et Pater est sanctus, et Filius est sanctus.* Secundò verò ex propriâ significatione. Nam nomen spiritûs in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quòd moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter Spiritus sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod dico *Spiritus sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati : quia nomine *Spiritûs* significatur immaterialitas divinæ substantiæ; spiritus enim corporeus invisibilis est, et parùm habet de materiâ; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc verò quòd dicitur *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, *Spiritus sanctus*, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est

(1) Vulgata : *Auferam de spiritu tuo.*
(2) Nicolaius : *Unde nominamus*, etc., apposito signo parenthesis comprehendente sequentia usque ad verbum, *relationes.*

accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris, ratione jam dictâ in corp. artic.

Ad secundum dicendum quòd, licèt hoc quod dico *Spiritus sanctus* relativè non dicatur, tamen pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam solâ relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus.

Ad tertium dicendum quòd in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est à principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritûs, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed è converso. Et ideò potest dici Pater noster, et Spiritus noster, non tamen potest dici Filius noster.

Articulus ii. — *Utrùm Spiritus sanctus procedat à Filio.* — (1, *dist.* 11, *art.* 1, *et Pot. quæst.* 10, *art.* 4, *et opusc.* 1, *cap.* 49, 50 *et* 51, *opusc.* 2, *cap.* 49, *et* 4 *cont.*, *cap.* 24 *et* 25.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio. Quia secundùm Dionysium, c. 1 de div. Nom., parum à princ. lect. 1, *non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate præter ea quæ divinitùs nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* Sed in Scripturâ sacrâ non exprimitur quòd Spiritus sanctus à Filio procedat, sed solùm quòd procedat à Patre, ut patet Joan. 15, 26: *Spiritum veritatis qui à Patre procedit.* Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

2. Præterea, in symbolo Constantinopolitanæ synodi primæ, can. 7, sic legitur: *Credimus in Spiritum sanctum Dominum, et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum.* Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. 1 orth. Fidei, cap. 11, non procul à fine: *Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus, Spiritum verò Filii nominamus.* Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in Filio; dicitur enim in legendâ B. Andreæ: *Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum, Jesum Christum, et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem.* Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

6. Præterea, Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre. Ergo superfluum est dicere quòd procedit à Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt esse et posse, ut dicitur in 3 Phys., text. 32, et multò minùs in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui à Filio, etiam si ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus in libro de Processione Spiritûs sancti, non procul à principio, et per totum: *Habent utique à Patre esse Filius et Spiritus sanctus; sed diverso modo: quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem;* et postea subdit: *Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solùm essent diversi.* Ergo Spiritus sanctus distinguitur à Filio ab eo non existens.

Sed contra est quod dicit Athanasius in Symbolo suo: *Spiritus sanctus à Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Spiritum sanctum à Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui; quod ex supra dictis patet, qu. 27, art. 3, et qu. 30, art. 2. Non enim est possibile dicere quòd secundùm aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quòd non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolutè dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quòd solùm relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundùm quòd sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum unâ refertur ad Filium, et aliâ ad Spiritum sanctum; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantùm pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut neque duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur quòd persona Filii et Spiritûs sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cùm tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quòd Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est, qu. 28, art. 4. Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundùm *principium*, et secundùm *quod est à principio.* Relinquitur ergo quòd necesse est dicere, vel Filium esse à Spiritu sancto, quod nullus dicit; vel Spiritum sanctum esse à Filio, quod nos confitemur; et huic quidem consonat ratio processutriusque.

Dictum enim est supra, quæst. 27, art. 2 et 4, et quæst. 28, art. 4, quòd Filius procedit per modum intellectûs ut verbum, Spiritus sanctus autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est autem quòd amor à verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundùm hoc manifestum est quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquàm enim hoc invenimus quòd ab uno procedant plura absque ordine nisi in illis quæ solùm materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab unâ personâ Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quòd Filius et Spiritus sanctus sic procedant à Patre, quòd neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritûs sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum sanctum esse Spiritum Filii, et esse à Patre per Filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quòd sit à Filio, vel profluat ab eo, non tamen quòd procedat; quod videtur vel ex ignorantiâ, vel ex proterviâ esse. Quia si quis rectè consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quòd linea procedit à puncto, radius à sole, rivus à fonte, et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente potest concludi quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ad primum ergo dicendum quòd de Deo dicere non debemus quod in sacrâ Scripturâ non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licèt autem per verba non inveniatur in sacrâ Scripturâ quòd Spiritus sanctus procedit à Filio, invenitur tamen quantùm ad sensum, et præcipuè ubi dicit Filius, Joan. 16, 14, de Spiritu sancto loquens: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Regulariter etiam in sacrâ Scripturâ tenendum est quòd id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solùm in illis in quibus Pater et Filius secundùm oppositas relationes distinguuntur. Cùm enim Dominus, Matth. 11, 27, dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater,* non excluditur quin Filius se ipsum cognoscat. Sic igitur cùm dicitur quòd Spiritus sanctus à Patre procedit, etiamsi adderetur quòd à solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantùm ad hoc quod est esse principium Spiritûs sancti, non opponuntur Pater et Filius, sed solùm quantùm ad hoc quòd hic est Pater, et ille Filius.

Ad secundum dicendum quòd in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quàm primum, sed id quod implicitè continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quòd *illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt, non quòd minùs esset in præcedentibus, qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversùs hæreticos declarantes.* Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondùm exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere à Filio, non fuit necessarium quòd hoc explicitè poneretur; sed postea, insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicitè in hoc ipso quòd dicebatur Spiritus sanctus à Patre procedere.

Ad tertium dicendum quòd Spiritum sanctum non procedere à Filio, primò fuit à Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesinâ synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoricus (1) Nestorianus, et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis à quibusdam dicatur quòd Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanctum esse à Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum quòd per hoc quòd Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et Filius in Patre manere dicitur, cùm tamen à Patre procedit. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantùm ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est Joann. 1, 33: *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.*

Ad quintum dicendum quòd Verbum in divinis non accipitur secundùm similitudinem verbi vocalis, à quo non procedit spiritus, quia sic tantùm metaphoricè diceretur; sed secundùm similitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit.

Ad sextum dicendum quòd per hoc quòd Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre, non solùm non superfluum est dicere quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed omninò necessarium; quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est à Patre, necesse est esse à Filio, nisi proprietati filiationis repugnet; non enim Filius est à se ipso, licèt sit à Patre.

Ad septimum dicendum quòd Spiritus sanctus distinguitur personaliter à Filio in hoc quòd origo unius distinguitur ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quòd Filius est solùm à Patre, Spiritus sanctus verò à Patre et Filio; non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est, in corp. art., et qu. 27.

(1) Nicolaius, *Theodoritus.*

Articulus III. — *Utrùm Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium.* — (1, *dist.* 12, *art.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 40, *et opusc.* 9, *cap.* 27.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Patre immediatè; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Filio, nisi propter Patrem. Sed *propter quod unumquodque, et illud magis.* Ergo magis procedit à Patre quàm à Filio.

3. Præterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est à Patre per Filium, sequitur quòd priùs generetur Filius, et postea procedat Spiritus sanctus; et sic processio Spiritûs sancti non est æterna, quod est hæreticum.

4. Præterea, cùm aliquis dicitur per aliquem operari, potest è converso dici. Sicut enim dicimus quòd rex operatur per ballivum, ita potest dici quòd ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quòd Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quòd Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. 12 de Trinit., in fine: *Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, et Filium tuum unà tecum adorem; et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear.*

Respondeo dicendum quòd in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per,* designat in causali aliquam causam seu principium illius actûs. Sed cùm actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, *per,* est causa actionis, secundùm quòd exit ab agente; et tunc est causa agenti quòd agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva. Finalis quidem, ut si dicamus quòd artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis verò, ut si dicamus quòd operatur per artem suam. Motiva verò, si dicamus quòd operatur per imperium alterius. Quandoque verò dictio causalis cui adjungitur hæc præpositio, *per,* est causa actionis, secundùm quòd terminatur (1) ad factum; ut cùm dicimus: Artifex operatur per martellum; non enim significatur quòd martellus sit causa artifici quòd agat, sed quòd sit causa artificiato ut ab artifice procedat, et quòd hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quòd hæc præpositio, *per,* quandoque notat auctoritatem in recto, ut cùm dicitur: Rex operatur per ballivum; quandoque autem in obliquo, ut cùm dicitur: Ballivus operatur per regem.

Quia igitur Filius habet à Patre quòd ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quòd Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quòd Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum quòd in quâlibet actione est duo considerare: scilicet suppositum agens, et virtutem quâ agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus quâ spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cùm Spiritus sanctus communiter procedat à Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediatè à Patre procedere, in quantum est ab eo; et mediatè, in quantum est à Filio; et sic dicitur procedere à Patre per Filium; sicut etiam Abel processit immediatè ab Adam, in quantum Adam fuit pater ejus; et mediatè, in quantum Eva fuit mater ejus, quæ processit ab Adam; licèt hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

Ad secundum dicendum quòd si Filius acciperet à Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quòd esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet à Patre quàm à Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio; et ideò æqualiter procedit ab utroque, licèt aliquandò dicatur principaliter vel propriè procedere de Patre, propter hoc quòd Filius habet hanc virtutem à Patre.

Ad tertium dicendum quòd sicut generatio Filii est coæterna generanti (unde non priùs fuit Pater, quàm gigneret Filium), ita processio Spiritûs sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit priùs Filius genitus quàm Spiritus sanctus procederet; sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum quòd cùm aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus quòd martellus operetur per fabrum; dicimus autem quòd ballivus operatur per regem, quia ballivi est agere, cùm sit dominus sui actûs; martelli autem non est agere, sed solùm agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio, *per,* denotet medium; quia quantò suppositum est prius in agendo, tantò virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur in quantum ballivus est medius secundùm ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundùm ordinem verò virtutum dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quòd actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantùm ad virtutem, sed solùm quantùm ad supposita; et ideò dicitur quòd Pater spirat per Filium, et non è converso.

(1) Al., *determinatur*

Articulus iv. — *Utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.*—(1, *dist.* 11, *art.* 2, 3 *et* 4, *et* 4 *cont.*, *c.* 25, *fine, et opusc.* 9, *cap.* 25, *et Joan.* 8, *lect.* 3, *et* 15, *lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater et Filius non sint unum principium Spiritûs sancti, quia Spiritus sanctus non videtur à Patre et Filio procedere, in quantum sunt unum; neque in naturâ, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet à se ipso, qui est unum cum eis in naturâ; neque etiam in quantum sunt unum in aliquâ proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

2. Præterea, cùm dicitur : Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritûs sancti, quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quàm Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ. Ergo neque Pater et Filius.

4. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare; quia si unum quod est Pater, sequitur quòd Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quòd Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, videtur è converso dicendum quòd unum principium Spiritûs sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa; quia hoc quod dico principium, oportet quòd supponat vel pro personâ Patris, vel pro personâ Filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa : Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

6. Præterea, unum in substantiâ facit idem. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, sequitur quòd sint idem principium. Sed hoc à multis negatur. Ergo non est concedendum quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

7. Præterea, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator. Sed Pater et Filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut à multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit in 2 de Trin., non remotè à fine, quòd *Spiritus sanctus à Patre et Filio auctoribus confitendus est.* Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritûs sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 5 de Trin., cap. 14, in fine, quòd Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cùm in hoc quod est esse principium Spiritûs sancti, non opponantur relativè, sequitur quòd Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam : *Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti;* quia cùm hoc nomen, *principium,* singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quòd sumitur adjectivè; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus : Sunt unum principium, id est uno modo.

Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritûs sancti, id est, duobus modis.

Dicendum est ergo quòd licèt hoc nomen, *principium*, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen, *pater* et *filius,* etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit à formâ significatâ, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, *Deus;* ita sunt unum principium Spiritûs sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, *principium.*

Ad primum ergo dicendum quòd si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, in quantum sunt unum in virtute spirativâ, quæ quodam modo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur, in solut. ad 7 arg. hujus art. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si verò considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur : *Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti;* designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quòd propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum quòd secundùm relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundùm essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quàm Filio; ita nec Filius est similior Patri quàm Spiritus sanctus.

Ad quartum dicendum quòd hæc duo, scilicet, Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictoriè opposita; unde non est necesse alterum eorum dare. Cùm enim dicimus : Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico, *principium,* non habet determinatam suppositio-

nem, imò confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis à confusâ suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum quòd hæc etiam est vera : Unum principium Spiritûs sancti est Pater et Filius; quia hoc quod dico *principium,* non supponit pro unâ personâ tantùm, sed indistinctè pro duabus, ut dictum est in solut. præced. arg.

Ad sextum dicendum quòd convenienter potest dici quòd Pater et Filius sunt idem principium, secundùm quòd ly *principium* supponit confusè et indistinctè pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum quòd quidam dicunt quòd Pater et Filius licèt sint unum principium Spiritûs sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator;* quia Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est in solut. ad arg. hujus artic.; non autem creatura procedit à tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentiâ. Sed videtur meliùs dicendum quòd, quia spirans adjectivum est, spirator verò substantivum, possumus dicere quòd Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundùm supposita, substantiva verò à se ipsis secundùm formam significatam. Quod verò Hilarius dicit, loc. cit. in arg., quòd *Spiritus sanctus est à Patre et Filio auctoribus,* exponendum est quòd ponitur substantivum pro adjectivo.

QUÆSTIO XXXVII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR. —(*In duos articulos divisa.*)

Deinde quæritur de nomine amoris, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm sit proprium nomen Spiritûs sancti; 2° utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm amor sit proprium nomen Spiritûs sancti.* — (1, *dist.* 10, *art.* 1, *et dist.* 17, *quæst.* 32, *art.* 2, *qu.* 2, *corp., et Ver. qu.* 4, *art.* 2, *ad* 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit proprium nomen Spiritûs sancti. Dicit enim Augustinus 15 de Trin., cap. 17, ante med. : *Nescio cur sicut sapientia dicitur et Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia; non ita et charitas dicatur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas.* Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personæ. Ergo hoc nomen, *amor,* non est proprium Spiritûs sancti.

2. Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritûs sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium; quia, secundùm Dionysium, 4 cap. de divin. Nom., part. 2, lect. 12, *est quædam vis unitiva.* Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cùm igitur Spiritus sanctus procedat à Patre et Filio, sicut ostensum est qu. 36, art. 2, videtur quòd non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Præterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans. Ergo ejus est aliquis amor. Si igitur Spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus à spiritu; quod est inconveniens.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homil. Pentecostes, 30, in Evang., circa princ.: *Ipse Spiritus sanctus est amor.*

Respondeo dicendum quòd nomen amoris in divinis sumi potest essentialiter et personaliter; et secundùm quòd personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritûs sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd cùm in divinis, ut supra ostensum est, qu. 27, art. 2, 3, 4 et 5, sint duæ processiones, una per modum intellectûs, quæ est processio Verbi, alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in eâ considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa, non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quæ accipiuntur secundùm hanc processionem, et processionis et spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4 ad 3, quæ tamen sunt magis nomina originis quàm relationis secundùm proprietatem vocabuli. Et tamen similiter (1) secundùm utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quòd cùm aliquis seipsum intelligit et amat, est in se ipso, non solùm per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectûs sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quòd dico *intelligere;* et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum.* Unde in divinis *intelligere,* solùm essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit; ipsum verò *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis præter *diligere* et *amare,* quæ important habitudinem amantis

(1) Nicolaius, *simpliciter.*

ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quòd amat, ad suum principium, aut è converso. Et ideò propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*; sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur in quantum in amore, vel dilectione, non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere; in quantum verò his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris, ad suum principium, et è converso, ita quòd per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem; sic *amor* est nomen personæ, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de charitate secundùm quòd essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est in corp. art. et quæst. 34, art. 2 ad 4.

Ad secundum dicendum quòd intelligere, et velle, et amare, licèt significentur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est, qu. 14, art. 4, ita tamen quòd in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam verbum quàm amor est subsistens. Cùm ergo dicitur quòd Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solùm habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

Ad tertium dicendum quòd Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est amor; quia cùm Pater amet unicâ dilectione se, et Filium, et è converso; importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et è converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quòd Pater et Filius se mutuò amant, oportet quòd mutuus amor, qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundùm igitur originem Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona; secundùm verò prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum quòd sicut Filio, licèt intelligat, non tamen competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut verbo procedenti; ita, licèt Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quòd spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut à quo procedit amor.

Articulus ii. — *Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.* — (1, *dist.* 14, *quæst.* 1, *art.* 1 *corp.*, *et dist.* 32, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 14 *cont.*, *cap.* 23, *in fine*, *et Pot. quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 11, *et quæst.* 9, *art.* 9, *ad* 19.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto: Augustinus enim, in 7 de Trin., cap. 1, in fine, probat quòd Pater non est sapiens sapientiâ genitâ. Sed sicut Filius est sapiens sapientiâ genitâ, ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est art. præc. et qu. 27, art. 3. Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea, cùm dicitur: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc verbum, *diligere*, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundùm quòd sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quòd Pater intelligit Filio; neque etiam secundùm quòd sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quòd Pater et Filius spirant Spiritu sancto, vel quòd Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actûs; non enim potest dici quòd Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quòd diligat se Spiritu sancto, secundùm quòd diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos non videtur esse Spiritus sanctus; quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et hæc est falsa: Pater diligit Filium Spiritu sancto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinitate, cap. 5, in princ., quòd *Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur, genitoremque suum diligit.*

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstionem difficultatem affert quòd cùm dicitur: Pater diligit Filium Spiritu sancto, cùm ablativus construatur in habitudine alicujus causæ, videtur quòd Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio; quod est omninò impossibile.

Et ideò quidam dixerunt hanc esse falsam: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto; et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cùm scilicet retractavit istam: Pater est sapiens sapientiâ genitâ. (Habetur lib. 1 Retr., cap. 26, aliquantulùm à princ.) Quidam verò dicunt quòd est propositio impropria, et est sic exponenda: Pater diligit Filium Spiritu sancto, id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus: Spiritus sanctus est signum quòd Pater diligat Filium, in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam verò dixerunt quòd construitur in habitudine effectûs formalis; et isti propinquiùs ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est quòd cùm res communiter denominetur à suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud à quo aliquid denominatur, quantùm ad hoc habet habitudinem formæ; ut si dicam : Iste est indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solùm sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quòd ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens : et dicimus quòd arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsâ procedentes. Secundùm hoc ergo dicendum quòd cùm *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundùm quòd essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentiâ suâ. Unde Augustinus in 15 de Trinit., cap. 7, inter princ. et med. : *Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum?* Et secundùm hoc procedunt primæ opiniones. Secundùm verò quòd notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quàm spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se, et nos.

Ad primum ergo dicendum quòd esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter; et ideo non potest dici quòd Pater sit sapiens vel intelligens Filio. Sed diligere sumitur non solùm essentialiter, sed etiam notionaliter; et secundùm hoc possumus dicere quòd Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione, et ab effectu; sicut possumus dicere quòd arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solùm ab actione. Non enim dicimus quòd arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, *spirat* vel *generat*, importatur actus notionalis tantùm. Unde non possumus dicere quòd Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quòd Pater dicit Verbo, tanquàm personâ procedente, et dicit dictione, tanquàm actu notionali; quia dicere importat determinatam personam procedentem; cùm dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem; et ideò potest dici quòd Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquàm personâ procedente, et ipsâ dilectione tanquàm actu notionali.

Ad tertium dicendum quòd Pater non solùm Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto; quia, ut dictum est in isto art., diligere prout notionaliter sumitur, non solùm importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, in quantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundùm quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quòd respectus importatur ad creaturam et in verbo et in amore procedente quasi secundariò, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est donum. — (*In duos articulos divisa.*)

Consequenter quæritur de dono; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm donum possit esse nomen personale; 2° utrùm sit proprium Spiritûs sancti.

Articulus primus. — *Utrùm donum sit nomen personale.* — (1, *dist.* 18, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis; dicit enim Augustinus, 15 de Trinit., cap. 19, à med., quòd Spiritus sanctus *ita datur sicut Dei donum, ut etiam se ipsum det sicut Deus.* Ergo donum non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium, 8 de Trinit., circa med. et paulò post. Ergo donum non est nomen personale.

3. Præterea, secundùm Damascenum, lib. 4 de Fid. orthod., cap. 19, à med., *nihil est subjectum aut serviens in divinis personis.* Sed donum importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum à quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

4. Præterea, donum importat respectum ad creaturam; et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut Pater et Filius. Ergo donum non est nomen personale.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 15 de Trinit., loco cit. in arg. 1 : *Sicut corpus carnis nihil aliud est quàm caro, sic donum Spiritûs sancti nihil aliud est quàm Spiritus sanctus.* Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

Respondeo dicendum quòd in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quòd donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem et ad id à quo datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et hoc alicui datur ut ejus sit.

Persona autem divina dicitur esse alicujus vel secundùm originem, sicut Filius est Patris, vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo liberè possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi à rationali creaturâ Deo conjunctâ. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt à divinâ personâ, non tamen sic quòd in potestate earum sit frui divinâ personâ, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cùm sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit liberè Deum verè cognoscere et rectè amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quòd sic eam habeat, non potest propriâ virtute pervenire; unde oportet quòd hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari et esse donum.

Ad primum ergo dicendum quòd nomen doni importat distinctionem personalem, secundùm quòd donum dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat se ipsum, in quantum est suî ipsius, ut potens se uti, vel potiùs frui; sicut et homo liber dicitur esse suî ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit super Joan. tract. 29, post princ.: *Quid tam tuum est quàm tu?* Vel dicendum, et meliùs, quòd donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed *hoc esse hujus* dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis, sicut dicit Augustinus super Joan. ibid., et sic donum non distinguitur à dante, seb ab eo cui datur; et sic dicitur : Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus ut possessio, vel servus; et sic oportet quòd donum essentialiter distinguatur à dante; et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantùm; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. In quantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter, et est nomen personale.

Ad secundum dicendum quòd essentia dicitur esse donum Patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum quòd donum secundùm quòd est nomen personale in divinis, non importat subjectionem, sed originem tantùm in comparatione ad dantem; in comparatione verò ad eum cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd donum non dicitur ex eo quòd actu datur, sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur donum, licèt ex tempore detur. Nec tamen per hoc quòd importatur respectus ad creaturam, oportet quòd sit essentiale, sed quòd aliquid essentiale in suo intellectu includat; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est, quæst. 29, art. 4, et quæst. 34, art. 3, ad 1.

Articulus II. — *Utrùm donum sit proprium nomen Spiritûs sancti.* — (1, *dist.* 18, *art.* 2, *et Ver. qu.* 7, *art.* 3, *ad* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum non sit proprium nomen Spiritûs sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa. 9, 6 : *Filius datus est nobis.* Ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem. Sed hoc nomen, *donum,* non significat proprietatem aliquam Spiritûs sancti. Ergo donum non est proprium nomen Spiritûs sancti.

3. Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicujus hominis; sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solùm donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen Spiritûs sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 de Trin., cap. 20, à med. : «Sicut natum esse «est Filium (1) à Patre esse; ita Spiritum «sanctum donum Dei esse est à Patre et Fi«lio procedere.» Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen, in quantum procedit à Patre et Filio. Ergo et donum est proprium nomen Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd donum secundùm quòd personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritûs sancti.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd donum propriè est datio irreddibilis, secundùm Philosophum, 4 Top., cap. 4, id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor; ideò enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quòd amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cùm Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est quæst. 37, art. 1, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus, 15 de Trinit., cap. 24, ante med., quòd *per donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut Filius, quia procedit per modum verbi quod de ratione suâ habet quòd sit similitudo sui principii, dicitur propriè imago, licèt etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus sanctus, quia à Patre procedit ut amor, dicitur propriè donum, licèt etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quòd Filius datur, est ex Patris amore, secundùm illud Joan. 3, 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum quòd in nomine doni importatur quòd sit dantis per originem : et sic importatur proprietas originis Spiritûs sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum quòd donum antequàm detur, est tantùm dantis; sed postquàm datur, est ejus cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quòd sit donum hominis, sed donum

(1) Augustinus, *Filio.*

Dei dantis. Cùm autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

QUÆSTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis. — (*In octo articulos divisa.*)

Post ea quæ de personis divinis absolutè tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantùm igitur ad primum horum, octo quæruntur : 1° utrùm essentia in divinis sit idem quod persona; 2° utrùm dicendum sit quòd tres personæ sunt unius essentiæ; 3° utrùm nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari; 4° utrùm adjectiva notionalia, aut verba vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concretivè acceptis; 5° utrùm prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis; 6° utrùm nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis; 7° utrùm essentialia attributa sint approprianda personis; 8° quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

Articulus primus. — *Utrùm in divinis essentia sit idem quod persona.* — (*Supra, qu.* 3, *art.* 3, *et* 1, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quòd sit tantùm unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis; eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ, ut ex supradictis patet, quæst. 30, art. 2, et quæst. 28, art. 3. Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentiâ et personâ; nam persona est distincta, essentia verò non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subjicitur sibi ipsi. Sed persona subjicitur essentiæ, unde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit 6 de Trin., cap. 7, circa princ.: « Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm « substantiam Patris. »

Respondeo dicendum quòd considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra, quæst. 3, art. 3, quòd divina simplicitas hoc requirit quòd in Deo sit idem essentia et suppositum, quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quàm persona. Sed difficultatem videtur ingerere quòd multiplicatis personis divinis essentia retinet unitatem.

Et quia, ut Boetius dicit, lib. 1 de Trin., non procul à fine, relatio multiplicat personarum trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam (1), quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solùm quòd ad alterum sunt, et non quòd res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est, quæst. 28, art. 2, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quòd in Deo non sit aliud essentia quàm persona secundùm rem, et tamen quòd personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, qu. 29, art. 4, significat relationem prout est subsistens in naturâ divinâ. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantùm. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quòd sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes; ideò, secundùm quòd habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita; neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundùm quòd sunt realiter idem cum essentiâ.

Ad secundum dicendum quòd in quantum essentia et persona in divinis differunt secundùm intelligentiæ rationem, sequitur quòd aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero; et per consequens quòd supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum quòd rebus divinis nomina imponimus secundùm modum rerum creatarum, ut supra dictum est, art. 1 et 3, qu. 13. Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam quæ subjicitur naturæ speciei, inde est quòd individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quòd ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundùm rem.

Articulus II. — *Utrùm sit dicendum tres personas esse unius essentiæ.* — (1, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit dicendum tres personas esse unius essentiæ. Dicit enim Hilarius, in lib. de Synodis, à med., quòd Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam verò unum. Sed substantia Dei est ejus essentia. Ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium, 1 cap. de div. Nominib., parùm à princ. Sed nunquàm in Scripturâ sacrâ exprimitur quòd Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt unius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod

(1) Ita Rom. edit. et Nicolaius. Patav. ambæ, *quarum relationes.*

essentia. Sufficeret ergo dicere quòd tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quòd persona sit essentiæ, sed magis quòd essentia sit personæ. Ergo neque convenienter videtur dici quòd tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea, Augustinus, lib. 7 de Trin., cap. 6, paulò post med., dicit quòd « non dicimus tres personas esse ex unâ essentiâ, « ne intelligatur in divinis aliud esse essen- « tia et persona. » Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliquæ (1). Ergo pari ratione non est dicendum quòd tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cùm dicuntur tres personæ unius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio; quia, ut Hilarius dicit in lib. de Synod., ad can. 27, *una substantia Patris et Filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quæ à duobus et usurpata sit et assumpta.* Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. 3 contra Maximinum, cap. 14, ante med., quòd hoc nomen ὁμούσιον, quod in concilio Nicæno adversùs Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 13, art. 1 et 2, intellectus noster res divinas nominat, non secundùm modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundùm modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantùm ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse ejus cujus est forma, sicut sanitatem, vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam; ut cùm dicimus : Ista mulier est egregiæ formæ; iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiæ, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum quòd substantia ibi (2) sumitur pro hypostasi, et non pro essentiâ.

Ad secundum dicendum quòd licèt tres personas esse unius essentiæ non inveniatur in sacrâ Scripturâ per hæc verba, invenitur tamen quantùm ad hunc sensum, sicut ibi Jo. 10, 30 : *Ego et Pater unum sumus;* et ib. 10, 38 : *Ego in Patre, et Pater in me est;* et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum quòd quia natura designat principium actûs, essentia verò ab essendo dicitur; possunt dici aliqua unius naturæ, quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiæ dici non possunt nisi quorum est unum esse. Et ideò magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quòd tres personæ sunt unius essentiæ, quàm si diceretur quòd sunt unius naturæ.

Ad quartum dicendum quòd forma absolutè accepta consuevit significari ut ejus cujus est forma, ut virtus Petri; è converso autem res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cùm volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ; ut si dicatur : Petrus est magnæ virtutis. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cùm dicitur : Vir sanguinum est iste, id est, effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur; non autem è converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, ut si dicatur quòd Pater est persona divinæ essentiæ, vel quòd tres personæ sunt unius essentiæ.

Ad quintum dicendum quòd hæc præpositio *ex*, vel *de*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideò per hoc quòd dicimus tres personas unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quàm persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eâdem essentiâ.

Ad sextum dicendum quòd, sicut Hilarius dicit, in lib. de Synod., ante fin. lib., *malè sanctis rebus præjudicatur, si, quia non sanctæ à quibusdam habentur, esse non debeant. Sic si malè intelligitur* ὁμούσιον, *quid ad me benè intelligentem?* Et sup. : *Sit ergo una substantia ex unâ geniti proprietate, non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione.*

ARTICULUS III. — *Utrùm nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.* — (*1, dist. 4, quæst. 2, art. 2, ad 5, et Boet., Trin. quæst. 1, art. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia, ut hoc nomen, *Deus,* non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, Gen. 1, ubi dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* Hebraica

(1) Al., *et obliqui.*
(2) Al. deest *ibi.*

Veritas habet אלהים, quod potest interpretari dii sive judices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, *res*, cùm absolutè dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis; dicit enim Augustinus, in lib. 1 de Doct. christianâ, cap. 5, in princ. : « Res « quibus fruendum est, sunt Pater, et Filius, « et Spiritus sanctus. » Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, *persona*, significat subsistentem in naturâ aliquâ intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eâdem ratione dicere possumus tres deos.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 4 : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.*

Respondeo dicendum quòd nominum essentialium quædam significant essentiam substantivè, quædam verò adjectivè. Ea quidem quæ substantivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantùm, et non pluraliter; quæ verò adjectivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.

Cujus ratio est quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina verò adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem; unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundùm formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideò in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundùm supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adjectiva; dicimus enim quòd multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen quòd plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est art. præc. et qu. 3, art. 3, quæ quidem simplex est, et maximè una, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7, et qu. 2, art. 4. Unde nomina significantia divinam essentiam substantivè singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem, et Platonem, et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem, et Filium, et Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea verò quæ significant essentiam adjectivè, prædicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, et increatos, et immensos, si adjectivè sumantur. Si verò substantivè sumantur, dicimus, unum increatum, immensum, et æternum, ut Athanasius dicit in Symbolo fid.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam Deus dicitur substantivè; sed habens deitatem dicitur adjectivè. Unde, licèt sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quòd sint tres dii.

Ad secundum dicendum quòd diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases; ita et in Hebræo dicitur pluraliter אלהים. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos, neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum quòd hoc nomen, *res*, est de transcendentibus. Unde secundùm quòd pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis; secundùm verò quòd pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem, loc. cit. in arg., quòd *eadem Trinitas quædam summa res est*

Ad quartum dicendum quòd forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia, vel natura, sed personalitas. Unde cùm sint tres personalitates, id est, tres personales proprietates in Patre, et Filio, et Spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

Articulus iv. — *Utrùm nomina essentialia concreta possint supponere pro personâ.* — (*1, dist. 4, quæst. 2, art. 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro personâ, ita quòd hæc sit vera : Deus genuit Deum. Quia, ut sophistæ dicunt, *terminus singularis idem significat et supponit.* Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis, cùm pluraliter prædicari non possit, ut dictum est art. præc. et qu. 13, art. 9. Ergo cùm significet essentiam, videtur quòd supponat pro essentiâ, et non pro personâ.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solùm ratione temporis consignificati. Sed cùm dico : Deus creat, hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentiâ. Ergo cùm dicitur : Deus genuit, non potest iste terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis supponere pro personâ.

3. Præterea, si hæc est vera : Deus genuit, quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera : Deus non generat, quia Filius non generat. Ergo est Deus generans, et Deus non generans; et ita videtur sequi quòd sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 1, ante med. : « nulla res generat « se ipsam; » neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo hæc est falsa : Deus genuit Deum.

5. Præterea, si Deus genuit Deum, aut Deum

qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater, quod est falsum. Non ergo potest dici, quòd Deus genuit Deum.

Sed contra est quod in symbolo dicitur : *Deum de Deo.*

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd hoc nomen, *Deus*, et similia, propriè secundùm suam naturam supponunt pro essentiâ, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro personâ. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quòd in Deo idem sit habens, et quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, *Deus*, est idem quod deitas.

Sed in proprietatibus locutionum non tantùm attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideò quia nomen, *Deus*, significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito; alii meliùs dixerunt quòd hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut propriè possit supponere pro personâ, sicut et hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentiâ, ut cum dicitur : Deus creat; quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque verò supponit pro personâ, vel unâ tantùm, ut cùm dicitur : *Deus generat;* vel duabus, ut cùm dicitur : *Deus spirat;* vel tribus, ut cùm dicitur : *Regi seculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria;* 1 Timoth. 1, 17.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc nomen, *Deus*, licèt conveniat cum terminis singularibus in hoc quòd forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quòd forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quòd semper supponat pro essentiâ quam significat.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit contra illos qui dicebant quòd hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro personâ.

Ad tertium dicendum quòd aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro personâ, et hoc nomen, *homo*. Quia enim forma significata per hoc nomen, *homo*, id est, humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro personâ, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundùm rem, sed solùm secundùm considerationem. Unde iste terminus, *homo*, non supponit pro naturâ communi, nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cùm dicitur : Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, *Deus*, scilicet essentia divina, est una et communis secundùm rem. Unde per se supponit pro naturâ communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cùm dicitur : Deus generat, ratione actûs notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro personâ Patris. Sed cùm dicimus : Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii; unde datur intelligi quòd generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio, ut si dicatur : Deus genitus non generat. Unde non sequitur : Est Deus generans, et Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam ut puta si dicamus : Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quòd sint plures dii, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut dictum est art. præc.

Ad quartum dicendum quòd hæc est falsa : Pater genuit se Deum, quia ly *se*, cùm sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dixit in epist. 66, ad Maxim., paulò ante med., quòd *Deus Pater genuit alterum se;* quia ly *se*, vel est casûs ablativi, ut sit sensus : Genuit alterum à se; vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ; sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus : Genuit alterum simillimum sibi. Similiter et hæc est falsa : Genuit alium Deum; quia, licèt Filius sit alius à Patre, ut supra dictum est, qu. 31, art. 2, non tamen est dicendum quòd sit alius Deus, quia intelligeretur quòd hoc adjectivum, *alius*, poneret rem suam circa substantivum, quod est Deus, et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam : Genuit alium Deum; ita quòd ly *alius* sit substantivum, et ly *Deus* appositivè construatur cum eo (nempe alium qui est Deus). Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum quòd hæc est falsa : Deus genuit Deum, qui est Deus Pater; quia cùm ly *Pater* appositivè construatur cum ly *Deus*, restringit ipsum ad standum pro personâ Patris; ut sit sensus : Genuit Deum qui est ipse Pater; et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera : Genuit Deum qui non est Deus Pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum, tunc è converso affirmativa esset vera, et negativa falsa, ut sit sensus : Genuit Deum qui est Deus, qui est Pater; sed hæc est extorta expositio. Unde melius est quòd simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quòd tam negativa quàm affirmativa est falsa; quia hoc relativum, *qui*, in affirmativâ potest referre suppositum, sed in negativâ refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quòd esse Deum Patrem conveniat personæ Filii. Negativæ verò sensus est, quòd esse Deum Patrem non tantùm removeatur à personâ Filii, sed etiam à divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cùm secundùm Philosophum, lib. 2 Periherm., cap. ult., de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

Articulus v. — *Utrùm nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro personâ.* — (1, *dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad quintum sic proceditur 1. Videtur quòd

nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro personâ, ita quòd hæc sit vera : Essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus, 7 de Trin., cap. 1, circa fin., et cap. 2, in princ. : *Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientiâ, sicut essentia de essentiâ.*

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cùm essentia divina sit in Filio, videtur quòd essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet, qu. 3, art. 3 et 4. Sed hæc est vera : Deus generat Deum, sicut dictum est art. præc. Ergo hæc est vera : Essentia generat essentiam.

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro personâ Patris ; et sic essentia generat.

5. Præterea, essentia est res generans, quia est Pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans, et non generans ; quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 20, declinando ad fin. : *Pater est principium totius deitatis.* Sed non est principium nisi generando, vel spirando. Ergo Pater generat, vel spirat deitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 1, ante med., quòd *nulla res generat se ipsam.* Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi se ipsam, cùm nihil sit in Deo quod distinguatur à divinâ essentiâ. Ergo essentia non generat essentiam.

Respondeo dicendum quòd circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quòd sicut dicitur : Deus genuit Deum, ita potest dici quòd essentia genuit essentiam, considerans quòd propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quàm divina essentia.

Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solùm oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est art. præc. Licèt autem secundùm rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia significat divinam essentiam in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quòd possit supponere pro personâ. Et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, *Deus;* ut dicatur, quòd Deus est genitus vel generans, sicut dictum est art. præc. Sed hoc nomen, *essentia,* non habet ex modo suæ significationis quòd supponat pro personâ, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideò ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui. Significaretur enim quòd esset distinctio in essentiâ divinâ, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum quòd ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ, sancti doctores aliquando expressiùs locuti sunt quàm proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia ; ut cùm dicitur : Essentia de essentiâ, vel sapientia de sapientiâ, sit sensus : Filius, qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus ; quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinquè se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minùs impropria est ista : Natura de naturâ, vel sapientia de sapientiâ, quàm : Essentia de essentiâ.

Ad secundum dicendum quòd in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quæ incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem, et ideò generatur et corrumpitur per accidens ; sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit quam generans habet ; et ideò natura divina in Filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum quòd licèt Deus et divina essentia sint idem secundùm rem, tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimodè de utroque.

Ad quartum dicendum quòd essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis propter divinam simplicitatem ; nec tamen sequitur quòd possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum quòd hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva verò non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistæ dicunt quòd nomina substantiva supponunt, adjectiva verò non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentiâ prædicari propter identitatem rei. Neque sequitur quòd proprietas personalis distinctam (1) determinet essentiam. Sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt prædicari de essentiâ, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quòd essentia est generans ; possumus tamen dicere quòd essentia est res generans, vel Deus generans, si res et Deus supponant pro personâ, non autem si supponant pro essentiâ. Unde non est contradictio, si dicitur quòd essentia est res generans, et res non generans, quia primò res tenetur pro personâ, secundò pro essentiâ.

Ad sextum dicendum quòd deitas, in quantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum formâ nominis collectivi. Unde cùm dicitur : Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum, in quantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quòd sit principium suî ipsius,

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius, *distincta.*

sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen suî ipsius. Vel potest dici quòd est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam generando et spirando communicat.

ARTICULUS VI. — *Utrùm personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.* — (1, *dist.* 48, *quæst.* 2, *art.* 2 *ad* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur : Deus est tres personæ, vel est trinitas. Hæc enim est falsa : Homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista : Deus est trinitas, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest. Neque enim Pater est trinitas, neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa : Deus est trinitas.

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus nisi accidentali prædicatione, ut cùm dico : Animal est homo; accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, *Deus,* se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit, l. 3 de orthod. Fid., cap. 4, circa princ. Ergo videtur quòd nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus,* nisi accidentaliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in serm. 2 in Cœn. Dom. : *Credimus, unum Deum unam esse divini nominis trinitatem.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. præc., licèt nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentiâ, tamen substantiva possunt propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solùm idem est realiter cum unâ personâ, sed cum tribus. Unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentiâ prædicari, ut si dicamus : Essentia est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Et quia hoc nomen, *Deus,* per se habet quòd supponat pro essentiâ, ut dictum est art. 4 hujus qu., ad 3, ideò, sicut hæc est vera : Essentia est tres personæ, ita hæc est vera : Deus est tres personæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est ibid., hoc nomen, *homo,* per se habet supponere pro personâ, sed ex adjuncto habet quòd stet pro naturâ communi; et ideò hæc est falsa : Homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, *Deus,* per se habet quòd stet pro essentiâ; unde, licèt pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera : Deus est trinitas, est tamen vera pro essentiâ; quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur : Deus vel divina essentia est Pater, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori; quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se ista : Pater est Deus; ita et ista : Deus est Pater, et nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII. — *Utrùm nomina essentialia sint approprianda personis.* — (1, *dist.* 31, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis; quia, ut Hieronymus dicit (refertur à Magist. Sent., lib. 4, dist. 13, in fin., sed in Hieronymo nullibi occurrit) : *Ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis.* Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei; quia potest intelligi quòd vel illi tantùm personæ conveniant cui appropriantur, vel quòd magis conveniant ei quàm aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma; cùm forma ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maximè in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, proprium prius est appropriato; proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundùm modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata (1).

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Cor. 1, 24 : *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.*

Respondeo dicendum quòd ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licèt enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 1, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manifesta secundùm rationem quàm propria personarum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est, ibidem. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventâ utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur.

Possunt autem manifestari personæ divinæ per essentialia attributa dupliciter. Uno modo per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectûs ut Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd essentialia attributa non sic appropriantur personis ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis, vel dissimilitudinis, ut dictum est in corp. art. Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum quòd si sic appro-

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. At MSS. Camer., theologi Lovanienses et Duaceni ac Nicolaius : *Appropriata personis.*

priarentur essentialia attributa personis quòd essent eis propria, sequeretur quòd una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ; quod excludit Aug., in 6 de Trin., c. 2, ostendens quòd Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantùm possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio; sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientiâ. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, sed sapientiâ quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum quòd licèt essentiale attributum secundùm rationem propriam sit prius quàm persona secundùm modum intelligendi, tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quàm appropriatum; sicut color posterior est corpore, in quantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

Articulus viii. — *Utrùm convenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.* — (1, *dist.* 2, *quæst. un.*, *art.* 3, *et dist.* 3, *quæst.* 3, *art.* 1, *et dist.* 34, *quæst.* 2, *art. unico.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius in 2 de Trin., paulò post princ. : *Æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere.* In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen *Patris*, et nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 2, et nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritûs sancti, ut supra habitum est, qu. 38, art. 2. Ponit etiam tria appropriata. Nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quòd irrationabiliter. Nam *æternitas* importat durationem essendi, *species* verò est essendi principium, *usus* verò ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus in 1 de Doct. chr., cap. 5, in fin., sic dicit : *In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis unitatisque concordia.* Et videtur quòd inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientiâ genitâ, ut dictum est art. præc., ad 2, et quæst. 37, art. 2, arg. 1. Sed, sicut ibidem subditur, *tria hæc omnia unum sunt propter Patrem; æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum.* Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item, secundùm Augustinum, Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas*. Et videtur hoc esse inconveniens; nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundùm illud 1 ad Corinth. 1, 24 : *Christum Dei virtutem;* et etiam Spiritui sancto, secundùm illud Luc. 6, 19 : *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes.* Non ergo potentia Patri est appropríanda.

4. Item Augustinus in lib. 6 de Trin., cap. 10, in fine, dicit : *Non confusè accipiendum est, quod ait Apostolus : «Ex ipso, et per ipsum, et in ipso.» Ex ipso dicens, propter Patrem. Per ipsum, propter Filium. In ipso, propter Spiritum sanctum.* Sed videtur quòd inconvenienter. Quia per hoc quòd dicit, *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item, invenitur *veritas* appropriari Filio secundùm illud Joan. 14, 6 : *Ego sum via, veritas, et vita;* et similiter *liber vitæ*, secundùm illud psalm. 39, 9 : *In capite libri scriptum est de me;* Glossa ordinaria : *Id est, apud Patrem, qui est caput meum;* similiter hoc quod dico *qui est;* quia super illud Isa. 65, 1 : *Ecce ego ad gentes*, dicit Glossa interlinearis : *Filius loquitur, qui dixit Moysi : « Ego sum qui sum. »* Sed videtur quòd propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas*, secundùm Augustinum, in lib. de verâ Religione, cap. 26, circa med., *est summa similitudo principii absque omni dissimilitudine.* Et sic videtur quòd propriè conveniat Filio, qui habet principium. *Liber* etiam *vitæ* videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio; omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, *qui est*, videtur esse proprium Filio; quia si cùm Moysi dicitur : *Ego sum qui sum*, loquitur Trinitas; ergo Moyses poterat dicere : Ille qui est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, misit me ad vos. Ergo et ulteriùs dicere poterat : Ille qui est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune trinitati, sed est proprium Filii.

Respondeo dicendum quòd intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quòd Deum consideret secundùm modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primò consideratur res ipsa absolutè, in quantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est in quantum est una. Tertia consideratio rei est, secundùm quòd inest ei virtus ad operandum, et ad causandum. Quarta autem consideratio est secundùm habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundùm igitur primam considerationem quâ consideratur absolutè Deus secundùm esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundùm quam *æternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. *Æternitas* enim, in quantum significat esse non principatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio; *species* autem sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primò qui-

dem integritas, sive perfectio; quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt, et debita proportio, sive consonantia; et iterùm claritas, unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

Quantùm igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se verè et perfectè naturam Patris. Unde ad hoc innuendum Augustinus in suâ expositione, lib. 6 de Trinit., cap. 10, paulò à princ., dicit : *Ubi*, scilicet in Filio, *summa et perfecta vita est,* etc.

Quantùm verò ad secundum, convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris. Unde videmus quòd aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfectè repræsentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus, loco nunc proximè cit., cùm dicit : *Ubi est tanta convenientia, et prima æqualitas,* etc.

Quantùm verò ad tertium, convenit cum proprio Filii, in quantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectûs, ut Damascenus dicit, lib. 3 de Fid. orthod., cap. 3, parùm ante med. Et hoc tangit Augustinus, loco nunc proximè dicto, cùm dicit: *Tanquàm verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei,* etc.

Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritûs sancti, largo modo accipiendo usum, secundùm quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui,* prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et *frui* est cum gaudio uti, ut Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, ante. med., dicit. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritûs sancti, in quantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, lib. 6 de Trin., cap. 10, in med. : *Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab illo appellatus est.* Usus verò, quo nos fruimur Deo (1), similitudinem habet cum proprio Spiritûs sancti, in quantum est donum; et hoc ostendit Augustinus, ibid., cùm dicit: *Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens.* Et sic patet quare *æternitas, species, et usus* personis attribuantur, vel approprientur, non autem essentia, vel operatio; quia in ratione horum, propter suî communitatem non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda verò consideratio Dei est, in quantum consideratur ut unus; et sic Augustinus, lib. 1 de Doctr. chr., cap. 5, in fin., Patri appropriat *unitatem,* Filio *æqualitatem,* Spiritui sancto *concordiam,* sive *connexionem.* Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolutè, non præsupponens aliquid aliud; et ideò appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cùm sit principium non de principio. *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum; nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio; et ideò æqualitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum; unde appropriatur Spiritui sancto, in quantum est à duobus; ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, loc. nunc proximè cit., *tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum.* Manifestum est enim quòd illi attribuitur unumquodque in quo primò invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in quâ primò invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. *Unitas* autem statim invenitur in personâ Patris, etiam per impossibile remotis aliis personis. Et ideò aliæ personæ à Patre habent unitatem; sed remotis aliis personis, non invenitur *æqualitas* in Patre, sed statim posito Filio invenitur æqualitas. Et ideò dicuntur omnia æqualia propter Filium; non quòd Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia, nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici; æqualitas enim ejus primò consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quòd Spiritus sanctus Patri æqualis est, à Filio habet. Similiter, excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas *connexionis* inter Patrem et Filium; et ideò dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum; quia posito Spiritu sancto, invenitur ratio connexionis in divinis personis, unde Pater et Filius possint dici connexi (1).

Secundùm verò tertiam considerationem, quâ in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet *potentiæ, sapientiæ* et *bonitatis.* Quæ quidem appropriatio fit et secundùm rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est; et secundùm rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. *Potentia* enim habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdùm patri terreno propter senectutem. *Sapientia* verò similitudinem habet cum Filio cœlesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quàm conceptus sapientiæ. Deficit autem interdùm filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* autem, cùm sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor; sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundùm quòd importat violentiam quamdam et impulsionem, prout dicitur Isa. 25, 4 : *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. Virtus* autem appropriatur Filio, et Spiritui sancto, non secundùm quòd virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundùm quòd interdùm virtus dicitur id quod à potentiâ rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum, esse virtutem alicujus agentis.

Secundùm verò quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, *ex quo, per quem,* et *in quo.* Hæc enim præpositio, *ex,* importat habitudinem quamdam causæ ma-

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. Editi omittunt *Deo.*

(1) Ita codd. citati, aliique; in editis, præmisso puncto : *Unde Pater et Filius possunt dici connexi.*

terialis, quæ locum non habet in divinis; aliquando verò habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ; unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc verò præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus, quòd faber operatur per martellum. Et sic ly, *per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundùm illud Joan. 1, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt*, non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque verò designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quòd artifex operatur per artem; unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et ly, *per quem*. Hæc verò præpositio, *in*, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo secundùm suas similitudines, prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in ejus scientiâ : et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum Filio. Alio verò modo continentur res à Deo, in quantum Deus suâ bonitate eas conservat, et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly, *in quo*, appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quòd habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio; quia personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, cùm quælibet illarum sit ultimus finis; sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Ad illud verò quod de aliis quæritur, dicendum quòd cùm veritas pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus; quia veritas, ut supra dictum est, ibid., considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta, sunt essentialia, et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundùm quòd appropriatur Filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam. Est enim, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 1, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licèt vita approprietur Spiritui sancto, in quantum importat quemdam interiorem motum; et sic convenit cum proprio Spiritûs sancti, in quantum est amor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, in quantum est liber, sed in quantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen, *qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundùm propriam rationem, sed ratione adjuncti, in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen, secundùm quòd ly, *qui*, sumitur relativè, posset referri interdùm ad personam Filii; et sic sumeretur personaliter; ut puta si dicatur : Filius est genitus, qui est; sicut et *Deus genitus* personale est; sed infinitè sumptum est essentiale. Et, licèt hoc pronomen, *iste*, grammaticè loquendo, ad aliquam certam persona videatur pertinere, tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo, per hoc dici potest, licèt secundùm rei naturam non sit persona; dicimus enim : Iste lapis; et : Iste asinus. Unde et grammaticè loquendo, essentia divina, secundùm quòd significatur et supponitur per hoc nomen, *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*, secundùm illud Exod. 15, 2 : *Iste Deus meus, et glorificabo eum.*

QUÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes, sive proprietates. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes, sive proprietates; et quæruntur quatuor : 1° utrùm relatio sit idem quod persona; 2° utrùm relationes distinguant et constituant personas; 3° utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis, remaneant hypostases distinctæ; 4° utrùm relationes secundùm intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso.

Articulus primus. — *Utrùm relatio sit idem quod persona.* — (1, *dist.* 26, *qu.* 2, *art.* 1, *et dist.* 33, *art.* 2, *et op.* 3, *cap.* 58, 66 *et* 67.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in unâ personâ esse plures relationes, sicut in personâ Patris est paternitas et communis spiratio; et iterùm unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in se ipso secundùm Philosophum, in 4 Physic., text. 24 et subseq. Sed relatio est in personâ; nec potest dici quòd ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentiâ. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent quòd quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quidquid prædicatur de personâ, prædicatur de proprietate; dicimus enim quòd Pater generat, sed non dicimus quòd paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra, in divinis non differunt *quod est* et *quo est*, ut habetur à Boetio, in lib. de Hebd., post med. Sed Pater paternitate est Pater. Ergo Pater idem est quod paternitas; et eâdem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

Respondeo dicendum quòd circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est, quæst. 28, art. 2. Sed quia relatio secundùm quòd est

quædam res in divinis, est ipsa divina essentia (1); essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 1; oportet quòd relatio (2) sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundùm modum loquendi, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 2. Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus, ibid., quæ quidem significantur in abstracto ut quædam formæ personarum. Unde cùm de ratione formæ sit quòd sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum quòd persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundùm rationem. Unde non oportet quòd multiplicato uno multiplicetur et reliquum. Considerandum tamen est quòd propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quòd in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia verò divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quòd quidquid attribuitur Deo, est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divinâ essentiâ. Et secundùm hanc duplicem rationem identitatis proprietas in divinis est idem cum personâ. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, eâ ratione quâ abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsæ personæ subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundùm aliam rationem identitatis, quâ ratione illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum personâ Patris, et cum personâ Filii, non quòd sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd proprietates dicuntur esse in essentiâ per modum identitatis tantùm; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundùm rem tantùm, sed quantùm ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideò proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum quòd participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum; et ideò modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

(1) Ita MSS. Alcan. et Camer., quibus adhæret Nicolaius. Editi plerique: *Est ipsa essentia.*

(2) Al., *tunc relatio.*

Articulus ii.— *Utrùm personæ distinguantur per relationes.* — (1, *dist.* 26, *quæst.* 2, *art.* 2, *et Pot. quæst.* 8, *art.* 3, *et quæst.* 9, *art.* 5, *ad* 18.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim se ipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maximè simplices. Ergo distinguuntur se ipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundùm suum genus. Non enim album à nigro distinguitur nisi secundùm qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quàm relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cùm in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Trin., non procul à fine, quòd « sola relatio « multiplicat trinitatem divinarum persona« rum. »

Respondeo dicendum quòd in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde cùm tres personæ conveniant secundùm essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quòd plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundùm quæ differunt, scilicet origo et relatio. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundùm modum significandi; nam origo significatur per modum actûs, ut generatio; relatio verò per modum formæ, ut paternitas.

Quidam igitur attendentes quòd relatio consequitur actum, dixerunt quòd hypostases in divinis distinguuntur (1) per originem, ut dicamus quòd Pater distinguitur à Filio, in quantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostaseon, sive personarum distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia.

Sed hoc non potest stare propter duo: primò quidem quia ad hoc quòd aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam à re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens à generante. Unde non potest esse quòd res genita et generans distinguantur solâ generatione;

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., atque exemplum Nicolai; aliæ editiones: *Non distinguuntur.* Vide infra, art. 3, in corp.

sed oportet intelligere tam in generante quàm in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In personâ autem divinâ non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde cùm in essentiâ conveniant, relinquitur quòd per relationes personæ ab invicem distinguantur. Secundò quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quòd ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quòd in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quòd constituat hypostasim vel personam, quia origo activè significata significatur ut progrediens à personâ subsistente; unde præsupponit eam; origo autem passivè significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondùm ut eam constituens.

Unde meliùs dicitur quòd personæ seu hypostases distinguantur relationibus quàm per originem. Licèt enim distinguantur utroque modo, tamen priùs et principaliùs per relationes secundùm modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solùm significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantùm proprietatem; quia hoc nomen, *pater*, significat relationem, quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, significat originem quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quòd personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quòd relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum quòd personæ divinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solùm secundùm id quòd ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum quòd quantò distinctio prior est, tantò propinquior est unitati, et ideò debet esse minima. Et ideò distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum quòd relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est acccidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cùm enim dicitur quòd relativi esse est ad aliud se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul naturâ.

ARTICULUS III. — *Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases.* — (1, *dist.* 26, *qu.* 1, *art.* 2, *et Pot. qu.* 8, *art.* 4, *et opusc.* 3, *cap.* 61 *et* 62.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur; sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim; est enim persona *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.* Ergo remotâ proprietate personali à personâ, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quòd sit Pater, et quòd sit aliquis. Cùm enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quòd Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remotâ ergo per intellectum paternitate à Patre, adhuc remanet quòd sit aliquis, quod est esse hypostasis. Ergo, remotâ proprietate à personâ remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit, 5 de Trin., cap. 6, in princ. : « Nec hoc est dicere ingenitum quod est dicere Patrem; quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum. » Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remotâ paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingenita.

Sed contra est quod Hilarius dicit, 4 de Trin., non multùm remotè à princ. : *Nihil habet Filius nisi natum.* Nativitate autem est Filius. Ergo remotâ filiatione non remanet hypostasis Filii; et eadem ratio est de aliis personis.

Respondeo dicendum quòd duplex sit abstractio per intellectum; una quidem secundùm quòd universale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine; alia verò secundùm quòd forma abstrahitur à materiâ, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materiâ sensibili.

Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quòd in abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, non remanet (1) id à quo fit abstractio; remotâ enim ab homine differentiâ rationali, non remanet in intellectu homo, sed solùm animal; in abstractione verò quæ attenditur secundùm formam à materiâ, utrumque manet in intellectu; abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsùm in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma et materia secundùm rem; tamen secundùm modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundùm quem modum Damascenus dicit, lib. 3 de orth. Fid., cap. 6, in princ., quòd commune est substantia, particulare verò hypostasis.

Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si verò loquamur secundùm modum abstractionis formæ à materiâ, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostaseon et personarum; sicut remoto per intellectum à Patre

(1) Ita cod. Alcan edit. Rom. et Patav. At Duaceni et Lovanienses theologi cum Nicolaio : *Non remanet in intellectu id*, etc.

quòd sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris.

Sed remotâ proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis sicut forma subjecto præexistenti; sed ferunt secum sua supposita, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cùm hypostasis sit substantia individua. Cùm igitur relatio sit quæ distinguit hypostases, et constituit, ut dictum est art. præc., relinquitur quòd relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est eodem art. præc., aliqui dicunt quòd hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quòd non est ab alio, Filius autem per hoc quòd est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes, quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ; unde et personales dicuntur. Unde, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ.

Sed hoc non potest esse propter duo. Primò quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est art. præc. Secundò quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii, lib. de duab. Nat., à princ., dicentis quòd *persona est rationalis naturæ individua substantia.* Unde ad hoc quòd esset hypostasis, et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad primum ergo dicendum quòd persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolutè, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundùm quòd intelligitur subsistens in naturâ rationali. Unde remotâ proprietate distinguente, à personâ, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quàm hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum quòd paternitate Pater non solùm est Pater, sed est persona, et est quis, sive hypostasis. Nec tamen sequitur quòd Filius non sit quis, sive hypostasis; sicut non sequitur quòd non sit persona.

Ad tertium dicendum quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotâ paternitate; quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris; hoc enim esse non potest, cùm *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotâ ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

Articulus iv. — *Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.* — (1, *dist.* 27, *quæst.* 1, *art.* 2, *et Pot. quæst.* 10, *art.* 3, *et opusc.* 3, *cap.* 63 *et* 64.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, 27 dist., 1 Sent., post princ., quòd *Pater semper est, quia semper genuit* (1) *Filium.* Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem: ideò enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

Sed contra generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo priùs est secundùm intellectum paternitas quàm generatio.

Respondeo dicendum quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd *quia generat, est Pater.*

Sed supponendo quòd relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis activè et passivè. Activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui sancto. Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam, communem Patri et Filio.

Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo ut est relatio, et sic iterùm secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio, in quantum hujusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundùm quòd est constitutiva personæ; et sic oportet quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm Ma-

(1) Rom. edit. omittit *semper.*

gister dicit quòd *quia generat, est Pater*, accipitur nomen Patris secundùm quòd designat relationem tantùm, non autem secundùm quòd significat personam subsistentem; sic enim oporteret è converso dicere quòd *quia Pater est, generat.*

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de paternitate, secundùm quòd est relatio, et non secundùm quòd est constitutiva personæ.

Ad tertium dicendum quòd nativitas est via ad personam Filii; et ideò secundùm intellectum præcedit filiationem, etiam secundùm quòd est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens à personâ Patris; et ideò præsupponit proprietatem personalem Patris.

QUÆSTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrùm actus notionales sint attribuendi personis; 2° utrùm hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii; 3° utrùm secundùm hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo; 4° utrùm in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium; 5° quid significet hujusmodi potentia; 6° utrùm actus notionales ad plures personas terminari possint.

Articulus primus. — *Utrùm actus notionales sint attribuendi personis.* — (*Opusc.* 3, *cap.* 65.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit., in med., quòd *omnia genera, cùm quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis.* Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit, 5 de Trinit., cap. 4 et 5, quòd *omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundùm substantiam, aut secundùm relationem.* Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa; quæ verò ad relationem, per nomina personarum, et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit, in lib. de Fide ad Petr., c. 2, in princ. : *Proprium quidem Patris est quòd Filium genuit.* Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

Respondeo dicendum quòd in divinis personis attenditur distinctio secundùm originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum quòd omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundùm quòd creatura ab eo progreditur; et hoc commune est tribus personis. Et ideò actiones quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundùm processionem personæ à personâ. Unde actus designantes hujus originis ordinem notionales dicuntur; quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet, quæst. 33, art. 3.

Ad secundum dicendum quòd actus notionales secundùm modum significandi tantùm differunt à relationibus personarum, sed re sunt omninò idem. Unde Magister dicit in 1 Sententiarum, dist. 26, § *Jam de proprietatibus*, etc., circa fin., quòd *generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio.*

Ad cujus evidentiam attendendum est quòd primò oportet cognoscere originem alicujus ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res à suâ dispositione removeatur per motum (1), manifestum fit hoc ab aliquâ causâ accidere. Et ideò actio secundùm primam nominis impositionem importat originem motûs. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motûs, secundùm quòd incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quàm ordinem originis, secundùm quod à causâ aliquâ vel principio procedit in id quod est à principio. Unde cùm in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quàm habitudo principii ad personam quæ est à principio; quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes, vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundùm modum rerum sensibilium, à quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud sunt à relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsùm significari habitudines personarum per modum actûs et seorsùm per modum relationum. Et sic patet quòd sunt idem secundùm rem, sed differunt solùm secundùm modum significandi.

Ad tertium dicendum quòd actio secundùm quòd importat originem motûs, infert ex se passionem; sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi grammaticè (2) loquendo quantùm ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

Articulus ii. — *Utrùm notionales actus sint voluntarii.* — (1, *dist.* 6, *art.* 1, 2 *et* 3, *et Pot. quæst.* 2, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolaio, qui pro *removeatur* legit *removetur*. Edit. Rom. et Patav.: *Removeretur per motum, manifestum fuit.*

(2) Cod. Alcan. : *Nisi solùm grammaticè.*

quòd actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius, lib. de Synod., in medio, ad can. 25: *Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium.*

2. Præterea, Apostolus, Coloss. 1, 13: *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ.* Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est à Patre voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quàm amor. Sed Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio ut amor. Ergo procedit voluntariè.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectûs ut verbum. Sed omne verbum procedit à dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit à Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quòd necessitate genuerit; quod est contra Augustinum, in lib. ad Orosium, in dial. quæst. 7.

Sed contra est quod Augustinns dicit in eodem lib., ibid., quòd *neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate.*

Respondeo dicendum quòd cùm dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantùm, sicut possum dicere quòd ego sum homo meâ voluntate, quia scilicet volo me esse hominem; et hoc modo potest dici quòd Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium. Alio modo, sic quòd ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur quòd artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis; et secundùm hunc modum dicendum est quòd Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in lib. de Synod., can. 24, circa med., dicitur quòd *si quis voluntate Dei tanquàm unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit.* Et hujus ratio est, quia voluntas et natura secundùm hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis, per quam agit. Manifestum est autem quòd unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse; unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantùm, sed sunt plures, secundùm quòd sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale, quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longè est à naturâ divinâ; sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse, creatura autem est facta ex nihilo.

Et ideò Ariani, volentes ad hoc deducere quòd Filius sit creatura, dixerunt quòd Pater genuit Filium voluntate, secundùm quòd voluntas designat principium.

Nobis autem dicendum est quòd Pater genuit Filium non voluntate, sed naturâ. Unde Hilarius dicit, in lib. de Synod., defin. 24: *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non natâ substantiâ perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit; Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis et Deus est.*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa inducitur contra illos qui à generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum naturâ genuisse Filium ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem et hujusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia et subsequentia: sic enim ibi dicitur, loc. in arg. cit.: *Non enim nolente Patre, quasi coactus Pater, vel naturali necessitate* (1) *ductus genuit Filium.*

Ad secundum dicendum quòd Apostolus nominat Christum Filium dilectionis Dei, in quantum est à Deo superabundanter dilectus, non quòd dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum quòd etiam voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem; et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia à se voluntas Dei se habet ad utrumque quodam modo, ut dictum est in corp. art., et quæst. 19, art. 3 præcipuè. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, in quantum Deus amat se ipsum; unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum quòd etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit se ipsum; et secundùm hoc conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum, dicendum quòd necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per causam agentem et cogentem; et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis, vel benè esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse; et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

Articulus III. — *Utrùm actus notionales sint de aliquo.* — (1, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 1, 2, *et* 3, *dist.* 11, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales non sint de aliquo. Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de se ipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cùm id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quòd aliquid alienum à

(1) Ita cod. Alcan., cui concinunt exempla Rom. et Patav., quæ tantùm pro, *ductus*, habent, *inductus*. Nicolaius cum MSS. Camer. et Rom.: *Vel naturali necessitate ductus, cùm nollet, genuit Filium.*

Patre sit in Filio, quod est contra Hilarium, 7 de Trin., prope finem, ubi dicit: *Nihil in his diversum est, vel alienum.* Si autem Filium generat Pater de se ipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur; sicut dicimus quòd homo est albus, quia homo permanet cùm de non albo fit albus; sequitur igitur quòd Pater vel non permaneat, genito Filio, vel quòd Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentiâ vel naturâ suâ, sequitur quòd essentia vel natura Patris sit principium Filii; sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet; ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quòd essentia generet; quod supra improbatum est, quæst. 39, art. 3.

3. Præterea, Augustinus, 7 de Trin., cap. 6, circ. med., dicit quòd *tres personæ non sunt ex eâdem essentiâ,* quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentiâ Patris (1). Ergo Filius non est de essentiâ Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura; dicitur enim Eccli. 24, 5, ex ore sapientiæ genitæ: *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam;* et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur: *Ab initio, et ante secula creata sum.* Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu sancto propter hoc quod dicitur Zachar. 12, 1: *Dixit Dominus extendens cœlum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo;* et Amos 4, 13, secundùm aliam litteram: *Ego formans montes, et creans spiritum* (2).

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in 1 de Fide ad Pet., cap. 1, circ. fin.: *Pater Deus solus de suâ naturâ sine initio genuit Filium sibi æqualem.*

Respondeo dicendum quòd Filius non est genitus de nihilo, sed de substantiâ Patris. Ostensum est enim supra, qu. 27, art. 2, et qu. 33, art. 2, ad 4, et 3 in corp., quòd paternitas, filiatio et nativitas verè et propriè est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quòd faciens facit aliquid de exteriori materiâ, sicut scamnum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materiâ, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, qu. 45, art. 1, non quòd nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet à Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem; quod manifestum est nomen filiationis propriè habere non posse, sed solùm secundùm aliquam similitudinem. Unde relinquitur quòd si Filius Dei procederet à Patre quasi existens ex nihilo, non esset verè et propriè Filius; cujus contrarium dicitur 1 Joan. ult. 20: *Ut simus in vero Filio ejus,* Jesu Christo. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantùm genitus.

Si qui autem ex nihilo à Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphoricè secundùm aliqualem assimilationem ad eum qui verè Filius est. Unde in quantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus, secundùm illud Joan. 1, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* in quantum verò per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphoricè dicitur esse primogenitus, secundùm illud Rom. 8, 29: *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Relinquitur ergo quòd Dei Filius sit genitus de substantiâ Patris, aliter tamen quàm filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est; unde necesse est quòd Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solùm secundùm originem, ut ex dictis patet, qu. 40, art. 2.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio, *de,* significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materiâ, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur Filius genitus de essentiâ Patris, secundùm expositionem Magistri, 5 dist. 1 Sent., designat habitudinem principii quasi activi; ubi sic exponit: *Filius est genitus de essentiâ Patris,* id est, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus, 15 lib. de Trin., cap. 13, in fin., dicit: *Tale est quod dico de Patre essentia, ac si expressiùs dicerem, de Patris essentiâ.* Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere quòd creatura est ex Deo essentia, non tamen quòd sit ex essentiâ Dei. Unde aliter dici potest quòd hæc præpositio, *de,* semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quòd domus sit de ædificatore, cùm non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quòd aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale; sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale in his duntaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, et non advenientes alteri; possumus enim dicere quòd Angelus aliquis est de naturâ intellectuali. Et per hunc modum dicimus quòd Filius est genitus de essentiâ Patris, in quantum essentia Patris Filio per generationem communicata in eo subsistit.

Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur;

(1) Ita cod. Alcan. aliique. Editi omittunt, *Patris.*
(2) Juxta 70. Vulgata, *ventum.*

Filius est genitus de essentiâ Patris, additur aliquid respectu cujus potest salvari distinctio. Sed cùm dicitur quòd tres personæ sunt de essentiâ divinâ, non ponitur aliquid respectu cujus possit importari distinctio per præpositionem significata; et ideò non est simile.

Ad quartum dicendum quòd cùm dicitur : Sapientia est creata, potest intelligi non de Sapientiâ quæ est Filius Dei, sed de sapientiâ creatâ, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccli. 1, 9 : *Ipse creavit eam* (scilicet sapientiam) *in Spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua.* Neque est inconveniens quòd in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de Sapientiâ genitâ et de creatâ, quia sapientia creata est participatio quædam Sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam à Filio, ut sit sensus : *Ab initio et ante secula creata sum*, id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quòd sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est; in creatione verò creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione unitas naturæ in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus hujus Scripturæ ab Hilario, lib. de Synodis, can. 5. Auctoritates autem inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato, qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia invisibilis.

Articulus iv. — *Utrùm in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.* — (1, *dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *et Pot. quæst.* 2, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hìc competere potest; potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est, qu. 25, art. 1; potentia verò activa non competit uni personæ respectu alterius, cùm personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est art. præc. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectûs; Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra habitum est, qu. 25, art. 1, ad 3. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra est quod dicit Augustinus, contra Maximinum hæreticum, lib. 3, cap. 1, ferè per totum, et ex cap. 12, post princ : *Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

Respondeo dicendum quòd sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum; cùm potentia nihil aliud significet quàm principium alicujus actûs. Unde cùm Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quòd Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi; quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut secundùm actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solùm per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum quòd possibile, secundùm quòd necessario opponitur, sequitur potentiam passivam; quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solùm secundùm quòd possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quòd sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum quòd potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo : una secundùm rem, alia secundùm rationem tantùm. Secundùm rem quidem Deus distinguitur per essentiam à rebus, quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab aliâ cujus est principium secundùm actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundùm rationem tantùm; alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideò respectu illarum actionum secundùm quas aliquæ res procedunt distinctæ à Deo vel essentialiter, vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundùm propriam rationem principii. Et ideò sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei à Deo distinctæ vel essentialiter, vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo nisi secundùm modum intelligendi et significandi tantùm, prout diversimodè significatur in Deo intellectus et intelligere, cùm tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

Articulus v. — *Utrùm potentia generandi significet relationem, et non essentiam.* — (1, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 2, *et Pot. qu.* 2, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur

quòd potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in 5 Metaph., text. 17, in princ. Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed contra est quòd sicut Deus potest generare Filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd potentia generandi significat relationem in divinis.

Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantùm ad formam quâ agit. Sicut homo genitus est similis generanti in naturâ humanâ, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in naturâ divinâ; unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde Hilarius dicit, in 5 de Trin., non procul à fin.: *Nativitas Dei non potest eam ex quâ profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quàm Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit.*

Sic igitur dicendum est quòd potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit, 7 distinct. 1 Sent., non autem tantùm relationem, nec etiam essentiam, in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licèt enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in quâ sibi Filius assimilatur; et secundùm hoc Damascenus dicit, lib. 1 orthod. Fid., cap. 18, quòd *generatio est opus naturæ*, non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat.

Et ideò potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

Ad primum ergo dicendum quòd potentia non significat ipsam relationem principii; alioquin esset in genere relationis; sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, et generans à generato Sed id quo generans generat est commune genito et generanti, et tantò perfectiùs, quantò perfectior fuerit generatio. Unde cùm divina generatio sit perfectissima, id quo generat est commune genito et generanti, et idem numero, non solùm specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quòd dicimus quòd essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quòd essentia divina distinguatur à generato, sicut sequeretur si diceretur quòd essentia divina generat.

Ad secundum dicendum quòd sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum quòd cùm dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantùm ad essentiam, quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantùm autem ad notionem, quæ connotatur, propria est personæ Patris.

Articulus vi. — *Utrùm actus notionalis ad plures personas terminari possit.* — (1, *dist.* 7, *quæst.* 2, *art.* 1 *et* 2, *et Pot. quæst.* 2, *art.* 1, *ad* 10, *et art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quòd sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare; non autem se ipsum; ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit, contra Maximinum, lib. 3, cap. 12, circa fin.: *Filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit.*

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus, præcipuè cùm potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed contra est quòd in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii; et ita essent plures personæ quàm tres in divinis; quod est hæreticum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Athanasius dicit in suo Symb. fid., in divinis est tantùm *unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus.* Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest: prima quidem ex parte relationum, quibus solùm personæ distinguuntur. Cùm enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundùm materialem eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundùm materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantùm filia-

tio subsistens, sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.

Secunda verò ex modo processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quæ est Filius, et una tantùm per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus.

Tertia verò sumitur ex modo procedendi : quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est art. 2 hujus quæst. ad 3 et 4. Natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quòd tota filiatio divina in eo continetur, et quòd est tantùm unus filius; et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis simpliciter concedendum sit quòd potentiam quam habet Pater habet Filius, non tamen concedendum est quòd Filius habet potentiam generandi, si *generandi* sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quòd Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licèt idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico *generandi*, sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio, id est, ut generetur; et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus : Potentia generandi, id est, quâ ab aliquâ personâ generatur.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus in verbis illis non intendit dicere quòd Filius posset generare filium, sed quòd hoc non est ex impotentiâ Filii quòd non generet, ut infra patebit, quæst. 42, art. 6 ad 3.

Ad tertium dicendum quòd immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est in corp. art. Unde quòd non sint plures filii, non est ex impotentiâ Patris ad generandum.

QUÆSTIO XLII.

De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem; et primò quantùm ad æqualitatem et similitudinem; secundò quantùm ad missionem.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm æqualitas locum habeat in divinis personis; 2° utrùm persona procedens sit æqualis ei à quâ procedit secundùm æternitatem; 3° utrùm sit aliquis ordo in divinis personis; 4° utrùm personæ divinæ sint æquales secundùm magnitudinem; 5° utrùm una earum sit in aliâ; 6° utrùm sint æquales secundùm potentiam.

Articulus primus. — *Utrùm æqualitas locum habeat in divinis.*—(3 *part.*, *qu.* 58, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 19, *qu.* 1, *art.* 1, *et* 4 *cont. cap.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundùm unum in quantitate, ut patet per Philosophum, 5 Metaph., text. 20. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo; neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus et tempus : neque secundùm quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quàm una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est, quæst. 39, art. 2. Essentia autem significatur per modum formæ : convenientia autem in formâ non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia; quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales, quia, ut Augustinus dicit, 6 de Trin., cap. 10, parùm à princ., *imago, si perfectè implet illud cujus est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ.* Imago autem Patris est Filius, et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis; cùm secundùm relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed contra est quod Athanasius, in suo Sym. fid., dicit quòd *tres personæ coæternæ sibi sunt, et coæquales.*

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere æqualitatem in divinis personis, quia, secundùm Philosophum, in 10 Metaph, text. 19, æquale dicitur quasi per negationem minoris et majoris; non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus, quia, ut Boetius dicit, in lib. de Trin., paulò à princ., *eos differentia* (scilicet deitatis) *comitatur qui vel augent, vel minuunt, ut Arium; qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem diducunt.* Cujus ratio est quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quàm earum essentia. Unde relinquitur quòd si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia; et sic non essent tres personæ unus Deus : quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est quantitas. Una scilicet quæ dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundùm perfectionem alicujus naturæ vel formæ; quæ quidem quantitas designatur secundùm quòd dicitur aliquid magis vel minùs calidum, in quantum est perfectius vel minùs perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primò quidem in radice, id est, in ipsâ perfectione formæ vel naturæ; et sic dicitur magnitudo specialis (1), sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideò dicit Augustinus, 6 de

(1) Al., *spiritualis.*

Trin., c. 18, circa med., quòd *in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse;* nam melius dicitur quod perfectius est. Secundò autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse; nam omnis res habet esse secundùm suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundùm esse, et secundùm operationem. Secundùm esse quidem, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis. Secundùm operationem verò, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus (Fulgentius) dicit, in lib. de Fide ad Petr., cap. 1, ante med., *æqualitas intelligitur in Patre, et Filio, et Spiritu sancto, in quantum nullus horum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.*

Ad secundum dicendum quòd ubi attenditur æqualitas secundùm quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in unâ formâ, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectiùs formam illam participet. Et quia non solùm una est natura Patris et Filii, sed etiam æquè perfectè est in utroque; ideò non solùm dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii (ex Augustino, lib. de Hæresibus, hæresi 154), sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum quòd æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundùm quidem quòd significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, et similitudo; Filius enim est æqualis et similis Patri, et è converso; et hoc ideò, quia essentia divina non magis est Patris quàm Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantùm ad creaturas, ut Dionysius dicit, 9 cap. de div. Nom., post med., non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum, sed non è converso; quia forma principaliter est in causâ, et secundariò in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licèt motus non sit in divinis, est tamen ibi *accipere.* Quia igitur Filius accipit à Patre, unde est æqualis ei, et non è converso, propter hoc dicimus quòd Filius coæquatur Patri, et non è converso.

Ad quartum dicendum quòd in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in quâ communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum (quia nihil sibi ipsi dicitur æquale), et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quòd sunt unius magnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quòd idem ad se ipsum non refertur aliquâ relatione reali; nec iterùm una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cùm enim dicimus quòd paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideò æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit, in 31 dist. 1 Sentent., quòd in his appellatio tantùm est relativa.

Articulus II. — *Utrùm persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri.* — (*4 cont. cap.* 11, *et Pot. quæst.* 2, *art.* 3, *et qu.* 3, *art.* 13, *et op.* 2, *cap.* 41.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineæ à puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum à sole, ubi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem à sigillo, ubi deest consubstantialitas, et potentiæ efficientia. Quartus modus est juxta immissionem bonæ voluntatis à Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis à substantiâ; sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei à materiâ, sicut sensus accipit speciem à re sensibili, ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis (1). Septimus modus est juxta excitationem voluntatis à cognitione, quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est juxta transfigurationem, ut ex ære fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est ut motus à movente; et hìc etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta eductionem specierum à genere, qui non competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem, ut arca exterior ab eâ quæ est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentia, ut homo est à patre; ubi est prius et posterius secundùm tempus. Patet ergo quòd in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est à Patre, oportet dicere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium. Ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse; ad hoc enim generatur ut sit. Sed Filius est genitus à Patre. Ergo incipit esse, et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est à Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod

(1) Codd. Alcan. et Camer., *æqualitas spiritualitatis.*

instans suæ generationis. Si semper generatur (dùm autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus et motus), sequitur quòd Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed contra est quod Athanasius, in suo Symb. fid., dicit, quòd *totæ tres personæ coæternæ sibi sunt.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid ex principio existens, posterius esse suo principio potest contingere ex duobus : uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis propter electionem temporis ; sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est, quæst. 41, art. 2, ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus, sicut homo non à principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quòd actio est successiva. Unde dato quòd aliquod agens tali actione agere inciperet statim cùm est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundùm præmissa, quæst. præc., art. 2, quòd Pater non generat Filium voluntate, sed naturâ; et iterùm quòd natura Patris ab æterno perfecta fuit; et iterùm quòd actio quâ Pater producit Filium non est successiva, quia sic Filius Dei successivè generaretur (1), et esset ejus generatio materialis, et cum motu; quod est impossibile. Relinquitur ergo quòd Filius fuit quandocumque fuit Pater; et sic Filius est coæternus Patri, et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verbis Domini, serm. 38, per totum, et præsertim cap. 44, 5 et 6, nullus modus processionis alicujus creaturæ perfectè repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno aliqualiter suppleatur ex altero; et propter hoc dicitur in synodo Ephesinâ : *Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet. Impassibilitatem nativitatis ostendat verbum. Consubstantialitatem, Filii nomen insinuet.* Inter omnia tamen expressiùs repræsentat processio verbi ab intellectu; quod quidem non est posterius eo à quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentiâ in actum; quod in Deo dici non potest.

(1) Ita cod. Alcan. cum duobus aliis, quibus adhæret Nicolaius. Edit. Rom. et Patav. : *Generatus esset, et ejus generatio materialis, cùm motus esset; quod est impossibile.*

Ad secundum dicendum quòd æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum quòd omnis corruptio est mutatio quædam; et ideò omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra, quæst. 27, art. 2. Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

Ad quartum dicendum quòd in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans, et aliud est quod est durans, scilicet tempus; sed in æternitate ipsum *nunc* indivisibile est, et semper stans, ut supra dictum est, qu. 10, art. 4. Generatio verò Filii non est in *nunc* temporis, aut in tempore, sed in æternitate; et ideò ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis potest dici quòd semper nascitur, ut Origenes dixit, hom. in cap. 1 Joan., à med. Sed, ut Gregorius, 29 Moral., cap. 1, in princ., et Augustinus in psalm. 2, super illud, *Hodiè genui te*, dicunt, melius est quòd dicatur semper natus, ut ly *semper* designet permanentiam æternitatis, et ly *natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non imperfectus est, neque *erat* (1) *quando non erat*, ut Arius dixit.

Articulus iii. — *Utrùm in divinis personis sit ordo naturæ.* — (*1, dist.* 12, *art.* 2, *et dist.* 20, *art.* 3, *et Pot. quæst.* 10, *art.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ (2) non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundùm naturam et intellectum. Sed in divinis personis *nihil est prius et posterius*, ut Athanasius dicit, in suo Symb. fidei. Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur; ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit, in suo Symb. fid. Ergo est ibi ordo.

Respondeo dicendum quòd ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundùm situm, ut punctus; secundùm intellectum, ut principium demonstrationis; et secundùm causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundùm originem absque prio-

(1) MSS. Alcan. : *Nec imperfectus est, nec erit.*

(2) Theolog. Lovan. et Duaceni ex cod. Camer. : *Origo naturæ.*

ritate, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 1 ad 3 præcipuè. Unde oportet ibi esse ordinem secundùm originem absque prioritate. Et hic vocatur *ordo naturæ* secundùm Augustinum, lib. cont. Maxim., cap. 4, post med., *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.*

Ad primum ergo dicendum quòd ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum quòd in rebus creatis, etiam cùm id quod est à principio sit suo principio coævum secundùm durationem, tamen principium est prius secundùm naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quòd relativa sunt simul naturâ et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in unâ naturâ. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior aliâ, neque etiam secundùm naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum quòd ordo naturæ dicitur, non quòd ipsa natura ordinetur, sed quòd ordo in divinis personis attenditur secundùm naturalem originem.

Ad quartum dicendum quòd natura quodammodò importat rationem principii, non autem essentia; et ideò ordo originis meliùs nominatur ordo naturæ quàm ordo essentiæ.

Articulus iv. — *Utrùm Filius sit æqualis Patri secundùm magnitudinem.* — (1, *dist.* 19, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 4 *cont., cap.* 7, *ration.* 2, *et cap.* 11, *et Pot. quæst.* 2, *art.* 3, *corp., fine, et quæst.* 10, *art.* 4, *corp., et Boet. de Trin., quæst.* 3, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse Joan. 14, 28 : *Pater major me est;* et Apostolus, 1 Corinth. 15, 28 : *Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia.*

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid majus quàm una tantùm, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quàm duo, vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale, et pars; nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cùm igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantùm duæ, videtur quòd Filius non sit æqualis Patri.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 6 : *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quàm perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quòd Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre, sicut et Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentiâ in actum, non statim à principio homo filius est æqualis patri generanti, sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis, quæst. 33, art. 2 et 3, quòd in divinis est propriè et verè paternitas et filiatio. Nec potest dici quòd virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando, neque quòd Dei Filius successivè et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quòd ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit, in lib. de Synodis, post can. 27 : *Tolle corporum infirmitates, tolle conceptûs initium, tolle dolores partûs et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundùm naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ.*

Ad primum ergo dicendum quòd verba illa intelliguntur dicta de Christo secundùm humanam naturam, in quâ minor est Patre, et ei subjectus; sed secundùm naturam divinam æqualis est Patri; et hoc est quod Athanasius dicit in Symb. fid. : *Æqualis Patri secundùm divinitatem, minor Patre secundùm humanitatem.* Sed secundùm Hilarium, in 9 lib. de Trin., inter med. et fin. : *Donantis auctoritate Pater major est, sed minor non est cui unum esse donatur;* et in lib. de Synod. dicit quòd *subjectio Filii, naturæ pietas est,* id est, recognitio auctoritatis paternæ; *subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas.*

Ad secundum dicendum quòd æqualitas attenditur secundùm magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est art. 1 hujus qu., ad 1 arg., et ad essentiam pertinet. Et ideò æqualitas in divinis et similitudo secundùm essentialia attenditur; nec potest secundùm distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, contra Maximinum, lib. 3, cap. 13, post med. : *Originis quæstio est, quis* (1) *de quo sit; æqualitatis autem, qualis aut quantus sit.* Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Verè ergo dicitur quòd quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur : Paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid.* Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundùm relationem dantis, in Filio secundùm relationem accipientis.

Ad tertium dicendum quòd relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus prædicetur; quia omnes relationes sunt unum secundùm essentiam et esse; quod repugnat rationi universalis, cujus partes secundùm esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est, q. 30,

(1) Al., *quid.*

art. 4, ad 3, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quàm una tantùm; nec omnes personæ majus aliquid quàm una tantùm; quia tota perfectio divinæ naturæ est in quâlibet personarum.

ARTICULUS V. — *Utrùm Filius sit in Patre, et è converso.* — (1, *dist.* 19, *qu.* 2, *art.* 3, *et* 4 *cont* , *cap.* 9, *fine, et* 65, *et Joan.* 10, *lect.*6, *fine, et cap.* 16, *lect.* 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit in Patre, et è converso. Philosophus enim in 4 Phys., text. 23, ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundùm nullum horum Filius est in Patre, aut è converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec è converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab æterno exivit à Patre, secundùm illud Michææ 5, 2 : *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis.* Ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relativè. Ergo unus non potest esse in alio.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 10 : *Ego in Patre, et Pater in me est.*

Respondeo dicendum quòd in Patre et Filio tria est considerare : scilicet essentiam, et relationem, et originem; et secundùm quodlibet istorum Filius est in Patre, et è converso. Secundùm essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quòd cùm essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater : et similiter cùm Filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, 5 de Trin. propè fin. : *Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cùm in Deo Deus insit.* Secundùm etiam relationes manifestum est quòd unum oppositorum relativè est in altero secundùm intellectum. Secundùm originem etiam manifestum est quòd processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur; et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt; et ideò secundùm nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre, aut è converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundùm quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quòd deest unitas essentiæ, in rebus creatis, inter principium et id quod est à principio.

Ad secundum dicendum quòd exitus Filii à Patre est secundùm modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundùm solam distinctionem relationum, non secundùm essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum quòd Pater et Filius opponuntur secundùm relationes, non autem secundùm essentiam, et tamen oppositorum relativè unum est in altero, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VI.—*Utrùm Filius sit æqualis Patri secundùm potentiam.*—(1, *dist.* 20, *art.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri secundùm potentiam. Dicitur enim Joan. 5, 19 : *Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem à se potest facere. Ergo Pater major est Filio secundùm potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui præcipit et docet, quàm ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundùm illud Joan. 14, 31 : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Pater etiam docet Filium, secundùm illud Joan. 5, 20 : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit.* Similiter et Filius audit, secundùm illud Joan. 5, 30 : *Sicut audio, judico.* Ergo Pater est majoris potentiæ quàm Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quòd possit Filium generare sibi æqualem. Dicit enim Augustinus in lib. 3 contra Maximinum, cap. 7, circa fin. : *Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est, quæst. 42, art. 6 ad 2. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius, et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 19 : *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere quòd Filius est æqualis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis quòd quantò aliquis habet perfectiorem naturam, tantò est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra, art. 1 et 4 hujus quæst., quòd ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quòd Filius sit æqualis Patri in magnitudine, id est, in perfectione naturæ. Unde relinquitur quòd Filius sit æqualis Patri in potestate; et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum quòd in hoc quod dicitur : *Filius non potest à se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater, cùm statim subdatur quòd *quæcumque Pater facit, Filius similiter facit;* sed ostenditur quòd Filius habet potestatem à Patre, à quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, 9 de Trin., post med. . *Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quòd non à se agat.*

Ad secundum dicendum quòd in demonstratione Patris et auditione Filii non intelligitur nisi quòd Pater communicet scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quòd ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potiùs referendum est ad Christum secundùm humanam naturam.

Ad tertium dicendum quòd sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia quâ Pater generat, et quâ Filius generatur. Unde manifestum est quòd quidquid potest Pater, potest Filius; non tamen sequitur quòd possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid*. Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quam Pater, sed cum aliâ relatione; quia Pater habet eam ut dans; et hoc significatur cùm dicitur quòd potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc significatur cùm dicitur quòd potest generari.

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum personarum. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum de missione divinarum personarum; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm alicui divinæ personæ conveniat mitti; 2° utrùm missio sit æterna, vel temporalis tantùm; 3° secundùm quid divina persona invisibiliter mittatur; 4° utrùm cuilibet personæ conveniat mitti; 5° utrùm invisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus; 6° ad quos fiat missio invisibilis; 7° de missione visibili; 8° utrùm aliqua persona mittat se ipsam visibiliter, aut invisibiliter.

Articulus primus. — *Utrùm alicui personæ divinæ conveniat mitti.*— (1, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 4 *cont.*, *cap.* 23, *ratione* 2, *et cap.* 24, *ratione* 21.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor aliâ. Ergo una persona non mittitur ab aliâ.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur à mittente; unde Hieronymus dicit super Ezech., lib. 5, comment. in illud : *Ut portes ignominiam tuam et confundaris :* « *Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest.* » Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit, 7 de Trinit., non procul à fine. Ergo una persona non mittitur ab aliâ.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cùm ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 16 : *Non sum ego solus, sed ego et, qui misit me, Pater.*

Respondeo dicendum quòd in ratione missionis duo importantur : quorum unum est habitudo missi ad eum à quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quòd aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente; vel secundùm imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundùm consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundùm originem, ut si dicatur quòd flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia priùs ibi omninò non erat quò mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo priùs non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest secundùm quòd importat ex unâ parte processionem originis à mittente, et secundùm quòd importat ex aliâ parte novum modum existendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus à Patre in mundum, secundùm quòd incœpit in mundo esse per carnem assumptam; et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joan. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundùm quòd importat processionem à principio mittente, aut secundùm imperium, aut secundùm consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundùm æqualitatem, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi priùs nullo modo erat, suâ missione localiter movetur; unde oportet quòd loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ; quia persona divina missa sicut non incipit esse ubi priùs non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procedit de missione quæ fit secundùm motum localem, quæ non habet locum in divinis.

Articulus II. — *Utrùm missio sit æterna, vel temporalis tantùm* — (1, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius, hom. 26 in Evang., paulò post princ. : *Eò mittitur Filius quò generatur.* Sed generatio Filii est æterna. Ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est æterna. Ergo et missio.

Sed contra est quod dicitur Gal. 4, 4 : *Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

Respondeo dicendum quòd in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in suâ significatione important solam habitudinem ad principium, ut *processio* et *exitus*. Quædam verò cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut *generatio* et *spiratio;* nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam, et spiratio passivè accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio* et *datio*. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quòd habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliquâ creaturâ, vel esse novo modo existendi in eâ, est quoddam temporale

Unde *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantùm ; *generatio* autem et *spiratio* solùm ab æterno ; *processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et æternaliter, et temporaliter ; nam Filius ab æterno processit, ut sit Deus ; temporaliter autem, ut etiam sit homo secundùm missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine secundùm invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius loquitur de generatione temporali Filii non à Patre, sed à matre ; vel quia ex hoc ipso Filius habet quòd possit mitti, quòd est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum quòd divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ ; sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum quòd missio non solùm importat processionem à principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solùm est temporalis, vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis ; non propter hoc quòd habitudo ad principium geminetur ; sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

Articulus III. — *Utrùm missio invisibilis divinæ personæ sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis.* — (1, *dist.* 14, *quæst.* 2, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solùm secundùm dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solùm dona ejus ; quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Præterea, hæc præpositio, *secundùm*, denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quòd habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non è converso, secundùm illud Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo inconvenienter dicitur quòd persona divina secundùm dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, 4 de Trin., cap. 20, in med., quòd *Filius, cùm ex tempore mente percipitur, mitti dicitur.* Sed Filius cognoscitur non solùm per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundùm solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quòd Spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solùm datur secundùm gratiam gratum facientem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trin. (elicitur ex cap. 4 ejus lib. circ. fin.), quòd *Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam.* Missio autem est temporalis processio. Cùm igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum quòd divinæ personæ convenit mitti, secundùm quòd novo modo existit in aliquo ; dari autem, secundùm quòd habetur ab aliquo ; neutrum autem horum est nisi secundùm gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in quâ Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis suâ operatione attingit ad ipsum Deum, secundùm istum specialem modum Deus non solùm dicitur esse in creaturâ rationali, sed etiam habitare in eâ sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quòd divina persona sit novo modo in rationali creaturâ, nisi gratum faciens. Unde secundùm solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina.

Similiter illud solùm habere dicimur quo liberè possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divinâ personâ est solùm secundùm gratiam gratum facientem.

Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quòd liberè non solùm ipso dono creato utatur, sed ut ipsâ divinâ personâ fruatur ; et ideò missio invisibilis fit secundùm donum gratiæ gratum facientis ; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum quòd gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam ; et significatur hoc, cùm dicitur quòd Spiritus sanctus datur secundùm donum gratiæ.

Sed tamen ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto ; et hoc significatur cùm dicitur quòd *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum.*

Ad tertium dicendum quòd licèt per aliquos alios effectus Filius cognosci possit à nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur à nobis.

Ad quartum dicendum quòd operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis sicut et donum prophetiæ, et quælibet gratia gratis data. Unde 1 Cor. 12, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritûs. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo

manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratiâ, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus; nisi fortè cum aliquâ determinatione, secundùm quòd dicitur quòd alicui datur Spiritus propheticus, vel miraculorum, in quantùm à Spiritu sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

Articulus iv. — *Utrùm Patri conveniat mitti.* — (1, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art. unico.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Patri etiam conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cùm haberi non possit nisi seipso donante. Ergo potest dici quòd Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundùm inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundùm illud Joan. 14, 23 : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quicquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cùm sint tantùm quinque notiones, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 3. Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 lib. de Trinit., cap. 3, paulò post princip., quòd *solus Pater nunquàm legitur missus.*

Respondeo dicendum quòd missio in suî ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundùm originem, ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst. Unde cùm Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solùm Filio et Spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum quòd si dare importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat se ipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si verò importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum quòd licèt effectus gratiæ sit etiam à Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus 4 de Trinit., cap. 20, post med., quòd *Pater, cùm in tempore à quoquam cognoscitur, non dicitur missus; non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.*

Ad tertium dicendum quòd missio, in quantum importat processionem à mittente, includit in suî significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

Articulus v. — *Utrùm Filio conveniat invisibiliter mitti.* — (1, *dist.* 15, *quæst.* 4, *art.* 1, *et* 4 *cont., cap.* 8, *num.* 9, *et cap.* 23.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundùm dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum, secundùm illud 1 Corinth. 12, 11 : *Omnia operatur unus atque idem Spiritus.* Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundùm gratiam gratum facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectûs, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cùm sine charitate possint haberi, secundùm illud 1 ad Cor. 13, 2 : *Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Cùm ergo Filius procedat ut verbum intellectûs, videtur quòd non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est art. præc. et art. 1 hujus qu. Sed alia est processio Filii, alia Spiritûs sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur; et sic altera earum superflueret, cùm una sit sufficiens ad sanctificandum creaturam.

Sed contra est quod Sapient. 9, 10, dicitur de divinâ Sapientiâ : *Mitte illam de cœlis sanctis tuis, et à sede magnitudinis tuæ.*

Respondeo dicendum quòd per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundùm illud Joan. 14, 23 : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personæ; et originem ejus ab aliâ. Unde cùm tam Filio quàm Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti.

Patri autem licèt conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundùm quòd est amor, ut supra dictum est, qu. 38, art. 1, aliqua tamen dona secundùm proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundùm illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, 4 de Trinit., cap. 20, circ. med., quòd *tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur.*

Ad secundum dicendum quòd anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quòd aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quòd fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundùm modum (1) charitatis attenditur missio Spiritûs sancti; Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit, in 9 lib. de Trinit., cap. 10,

(1) Ita Rom. edit. et Patav. Codd. Camer. et Alcan. cum Nicolaio, *donum charitatis.*

circ. fin. : *Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundùm quamlibet perfectionem intellectûs mittitur Filius, sed secundùm talem (1) instructionem intellectûs, quâ prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joan. 6, 45 : *Omnis qui audivit à Patre, et didicit, venit ad me;* et in psalm. 38, 4 : *In meditatione meâ exardescet ignis.* Et ideò signanter dicit Augustinus, loc. cit. in solut. 1 arg., quòd *Filius mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur.* Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat; et hæc propriè dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundùm illud Eccli. 6, 23 : *Sapientia doctrinæ secundùm nomen ejus est.*

Ad tertium dicendum quòd cùm missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est in corp. art. et art. 1 hujus quæst., si loquamur de missione quantùm ad originem, sic missio Filii distinguitur à missione Spiritûs sancti, sicut et generatio à processione. Si autem quantùm ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectûs et inflammatio affectûs. Et sic manifestum est quòd una non potest esse sine aliâ, quia neutra est sine gratiâ gratum faciente, nec una persona separatur ab aliâ.

Articulus vi. — *Utrùm missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ.* (1, *dist.* 1, *quæst.* 3, *art.* 1, *quæst.* 2, 3 *et* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis : dicitur enim Joan. 7, 39 : *Nondùm erat Spiritus datus, quia nondùm erat Jesus glorificatus.* Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundùm profectum virtutis; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cùm charitas semper aut proficiat, aut deficiat : et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissimè habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem secundùm quòd homo, et omnes beati perfectè sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed contra est quòd secundùm Augustinum, lib. 3 de Trinit. cap. 4, et lib. 15, cap. 27, post princ., missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 3, 4 et 5 art. hujus quæst., missio de suî ratione importat quòd ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi priùs non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi priùs fuit, sed quodam modo novo, secundùm quòd missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiæ, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis in quibus hæc duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd missio invisibilis est facta ad patres veteris Testamenti; unde dicit Augustinus, 4 de Trinit., cap. 20, parum ante med., quòd *secundùm quòd Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in patribus et prophetis.* Cùm ergo dicitur : *Nondùm erat datus Spiritus*, intelligimus de illâ datione cum signo visibili quæ facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum quòd etiam secundùm profectum virtutis aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, 4 de Trin., loco proximè citato, quòd *tunc unicuique mittitur Filius, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur, quantùm cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis.* Sed tamen secundùm illud augmentum gratiæ præcipuè missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut puta cùm aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quòd ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum quòd ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodùm autem ad eos fit missio invisibilis non secundùm intensionem gratiæ, sed secundùm quòd aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod erit usque ad diem judicii. Quod quidem augmentum attenditur secundùm extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea; cùm à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientiâ et gratiâ.

Ad quartum dicendum quòd gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter sicut forma artificiati est in instrumentis artis secundùm quemdam decursum (1) ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

Articulus vii. — *Utrùm Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti.* — (*Locis super art.* 1 *inductis.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Edit. Rom., *institutionem, vel instructionem.*

(1) Al., *discursum.*

quòd Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundùm quòd visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquàm legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundùm aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundùm carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem; unde non potest dici quòd in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quàm in aliis, nisi fortè sicut in signo, sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere quòd secundùm omnia hujusmodi ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quàm alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundùm dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundùm naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundùm aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitùs, dispensantur per ministerium Angelorum, ut Augustinus dicit, 3 de Trin. (elicitur ex cap. 4, 5 et 9). Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos; et sic ipsi Angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Præterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in novo, sive in veteri Testamento, missio visibilis fieri debet; quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, quòd Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

Respondeo dicendum quòd Deus providet omnibus secundùm uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, quæst. 12, art. 12. Et ideò invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum per creaturas visibiles secundùm aliqua indicia hominibus quodam modo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundùm aliquas visibiles creaturas manifestarentur.

Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto, in quantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem, in quantum est Spiritûs sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideò Filius visibiliter missus est tanquàm sanctificationis auctor, sed Spiritus sanctus tanquàm sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum quòd Filius creaturam visibilem, in quâ apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illâ creaturâ dicitur, de Filio Dei dici possit; et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in quâ apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum quòd missio visibilis Spiritûs sancti non attenditur secundùm visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia, ut Augustinus dicit, 2 de Trinit., cap. 6, circa med., *visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam verò illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Neque iterùm sic se habuit Spiritus sanctus ad hujusmodi species sicut Filius ad petram; quia dicitur:* Petra erat Christus (1 ad Cor. 10). *Illa enim petra jam erat in creaturâ, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Sed illa columba et ignis ad hæc tantùm significanda repentè exstiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi quæ in rubo apparuit Moysi, et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant cùm lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species, ut aliquid significaret atque prædiceret.* Sic igitur apparet quòd missio visibilis neque attenditur secundùm visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ, et non corporales, neque secundùm signa sacramentalia veteris et novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis sicut in signis ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum quòd licèt illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum quòd personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est in corp. art. Et ideò oportuit quòd missio visibilis Filii fieret secundùm naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quòd creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta à Spiritu sancto in unitatem personæ, cùm non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantùm: et propter hoc etiam non oportuit quòd duraret, nisi quamdiù perageret officium suum.

Ad quintum dicendum quòd illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio Angelorum non tamen ad significandum personam An-

geli, sed ad significandum personam Spiritûs sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundùm eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non Angelus.

Ad sextum dicendum quòd non est de necessitate invisibilis missionis ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed, sicut dicitur 1 Cor. 12, 7, *manifestatio Spiritûs datur alicui* (1) *ad utilitatem*, scilicet Ecclesiæ. Quæ quidem utilitas est ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur, et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum, et per apostolos, secundùm illud Hebr. 2, 3 : *Quæ cùm initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Et ideò specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritûs sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodam modo Ecclesia fundabatur; ita tamen quòd visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem; unde vox Patris intonuit, Matth. 3, 17 : *Hic est Filius meus dilectus*, ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerentur. In transfiguratione verò sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ, unde dictum est, ibid. 17, 5 : *Ipsum audite.* Ad apostolos autem sub specie flatûs, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum; unde dictum est eis, Joan. 20, 23 : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ; unde dicitur, Act. 2, 4, quòd *cœperunt loqui variis linguis.* Ad patres autem veteris Testamenti missio visibilis Spiritûs sancti fieri non debuit; quia priùs debuit perfici missio visibilis Filii quàm Spiritûs sancti, cùm Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt autem (2) factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris Testamenti; quæ quidem missiones visibiles dici non possunt; quia non fuerunt factæ, secundùm Augustinum, lib. 2 de Trin., cap. 17, circa. fin, ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm nulla* (3) *persona divina mittatur nisi ab eâ à quâ procedit æternaliter.* — (1, *dist.* 15, *qu.* 3, *art.* 1 *et* 2, *et Pot. qu.* 10, *art.* 4, *ad* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla persona divina mittatur nisi ab eâ à quâ procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus, 4 de Trin. (colligitur ex cap. ult in fine), *Pater à nullo mittitur, quia à nullo est.* Si ergo aliqua persona divina mittitur ab aliâ, oportet quòd sit ab illâ.

(1) Vulgata, *unicuique*.
(2) Nicolaius, *tamen*.
(3) Ita Nicolaius. Al., *aliqua*.

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas nisi secundùm originem. Ergo oportet quòd divina persona quæ mittitur, sit à personâ mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo à quo non est, nihil prohibebit dicere quòd Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo; quod est contra Augustinum, 15 de Trin., cap. 26. Ergo divina persona non mittitur nisi ab eâ à quâ est.

Sed contra est quòd Filius mittitur à Spiritu sancto, secundùm illud Isai. 48, 16 : *Nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus ejus.* Filius autem non est à Spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab eâ à quâ non est.

Respondeo dicendum quòd circa hoc inveniuntur aliqui diversimodè locuti esse. Secundùm quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo à quo est æternaliter; et secundùm hoc, cùm dicitur Filius Dei missus à Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundùm quam missus est ad prædicandum à Spiritu sancto. Augustinus autem dicit, 2 de Trin., cap. 5, post princ., quòd *Filius mittitur et à se, et à Spiritu sancto;* et Spiritus sanctus etiam mittitur et à se, et à Filio : ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solùm personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia cùm dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis, aut invisibilis, secundùm quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solùm illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic Filius mittitur tantùm a Patre, Spiritus sanctus autem à Patre et Filio. Si verò persona mittens intelligatur esse principium effectûs, secundùm quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam.

Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum à Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita : ut primò consideretur de productione creaturarum; secundò de earum distinctione; tertiò de conservatione et gubernatione. Circà primum tria sunt consideranda : primò quidem, quæ sit prima causa entium; secundò de modo procedendi creaturarum à primâ causâ; tertiò verò de principio durationis rerum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm Deus sit causa efficiens omnium entium; 2° utrùm materia prima sit creata à Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei;

3° utrùm Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum; 4° utrùm ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sit necessarium omne ens esse creatum à Deo.* — (1, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 2 *et* 3, *et dist.* 17, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 2 *cont., cap.* 6, 15 *et* 16, *et opusc.* 3, *cap.* 68 *et* 69, *et opusc.* 15, *cap.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hâc possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hâc possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata à Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causâ efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causâ efficiente. Sed nullum necessarium potest nòn esse; quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cùm igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quòd non omnia entia sint à Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet, in 3 Metaph., text. 4; non igitur omnia entia sunt à Deo sicut à causâ agente.

Sed contra est quod dicitur Rom. 11, 36 : *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est, à Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quòd causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 4, cùm de divinâ simplicitate ageretur, quòd Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterùm ostensum est, quæst. 11, art. 3 et 4, quòd esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cùm albedines multiplicentur secundùm recipientia. Relinquitur ergo quòd omnia alia à Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundùm diversam participationem essendi, ut sint perfectiùs vel minùs perfectè, causari ab uno primo ente, quod perfectissimè est.

Unde et Plato dixit quòd necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dicit, in 2 Metaphys., text. 4, quòd id quod est maximè ens, et maximè verum, est causa omnis entis, et omnis veri, sicut id quod maximè calidum est, est causa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione; quia ex hoc quòd aliquid per participationem est ens, sequitur quòd sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum quòd ex hâc ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quòd id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in 8 Physic., text. 46. Sed hoc manifestè falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideò dicit Aristoteles, in 5 Metaph., text. 6, quòd sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solùm requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum quòd mathematica accipiuntur ut abstracta secundùm rationem, cùm tamen non sint abstracta secundùm esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundùm quòd habet esse. Licèt igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundùm habitudinem quam habent ad causam agentem cadunt sub consideratione mathematici; et ideò in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II. — *Utrùm materia prima sit creata à Deo.* — (*Sup., quæst.* 14, *art.* 2, *corp., et* 1, *dist.* 36, *quæst.* 1, *art.* 1, *et Verit. quæst.* 3, *art.* 5, *corp., et Pot. qu* 3, *art.* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 69, 98, 129, 130, *et Rom.* 11, *lect.* 5, *et Phys.* 8, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia prima non sit creata à Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio, ut dicitur in 1 Phys., text. 62. Sed materiæ primæ non est aliquod subjectum. Ergo materia prima non potest esse facta à Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile; et sic, cùm omne agens agat, in quantum est actu, sequitur quòd omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantùm in potentiâ, in quantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quòd sit facta.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 Confess., cap. 7, in fine : *Duo fecisti, Domine : unum prope te,* scilicet Angelum; *aliud prope nihil,* scilicet materiam primam.

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundùm aliqua accidentia, ut puta secundùm raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam

corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulteriùs verò procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundùm formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundùm Aristotelem, lib. 2 de Gener., text. 56, vel ideas, secundùm Platonem. Sed considerandum est quòd materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quâdam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulteriùs aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solùm secundùm quòd sunt hæc, vel talia, sed secundùm quòd sunt entia.

Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solùm secundùm quòd sunt talia per formas accidentales, nec secundùm quòd sunt hæc per formas substantiales, sed etiam secundùm omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causâ entium.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus, in 1 Physicæ, loco cit. in arg., loquitur de *fieri* particulari, quod est de formâ in formam, sive accidentalem, sive substantialem; nunc autem loquimur de rebus secundùm emanationem earum ab universali principio essendi : à quâ quidem emanatione nec materia excluditur, licèt à primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum quòd passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quòd primum principium passivum sit effectus primi principii activi; nam omne imperfectum causatur à perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in 12 Metaph., text. 40.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa non ostendit quòd materia non sit creata, sed quòd non sit creata sine formâ; licèt enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quòd etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

Articulus iii. — *Utrùm causa exemplaris sit aliquid præter Deum.* — (*Pot. qu.* 7, *art.* 1 *ad* 3, *et* 2 *cont.*, *cap.* 11, *in princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longè sunt à divinâ similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solùm per participationem alicujus speciei; quod ex hoc patet; quòd in nullo sensibilium invenitur solùm id quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, et per se equum, et hujusmodi; et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundùm quòd sunt in particularibus, quia particularium non est scientia, nec definitio. Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria; ergo idem quod priùs.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, 5 cap. de div. Nom., non remotè à princ. lect. 1, quòd *ipsum secundùm se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.*

Sed contra est quòd exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secùndùm quod Augustinus, lib. 83 QQ. dicit, quæst. 46, non remotè à princ., sunt *formæ principales, quæ divinâ intelligentiâ continentur.* Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respondeo dicendum quòd Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd ad productionem alicujus rei ideò necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materiâ propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interiùs mente conceptum. Manifestum est autem quòd ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quòd reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideò oportet dicere quòd in divinâ sapientiâ sint rationes omnium rerum, quas supra diximus, quæst. 15, art. 1, ideas, id est, formas exemplares in mente divinâ existentes. Quæ quidem, licèt multiplicentur secundùm respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à divinâ essentiâ, prout ejus similitudo à diversis participari potest diversimodè. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici secundùm quòd quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundùm eamdem speciem, vel secundùm analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt creaturæ non pertingant ad hoc quòd sint similes Deo secundùm suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundùm repræsentationem rationis intellectæ à

Deo, ut domus quæ est in materiâ, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum quòd de ratione hominis est quòd sit in materiâ; et sic non potest inveniri homo sine materiâ. Licèt igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eâdem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum quòd licèt quælibet scientia et definitio sit solùm entium, non tamen oportet quòd res eumdem modum habeant in essendo quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectûs agentis abstrahimus species universales à particularibus conditionibus; non tamen oportet quòd universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Dionysius, 11 cap. de div. Nom., inter med. et fin. lect. 4, *per se vitam et per se sapientiam* quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

Articulus iv. — *Utrùm Deus sit causa finalis omnium.* — (*Inf., quæst.* 66, *art.* 2, *et quæst.* 103, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 1, *qu.* 2, *art.* 2, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 17 *et* 18.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur in 2 Physic., text. 70, quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quòd in eo sit prius et posterius; quod est impossibile.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Respondeo dicendum quòd omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quàm illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta; et his convenit quòd etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantùm, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solùm communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas; et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum quòd agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit; et ideò ipse solus est maximè liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solùm propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quòd forma generati non est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; aliàs forma generati esset nobilior generante, cùm finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum quòd omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundùm quòd participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum quòd cùm Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quòd primum principium omnium rerum sit unum secundùm rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundùm rationem, quorum quædam priùs cadunt in intellectu nostro quàm alia.

QUÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum a primo principio. —(*In octo articulos divisa.*)

Deinde quæritur de modo emanationis rerum à primo principio, qui dicitur creatio; de quâ quæruntur octo: 1° quid sit creatio; 2° utrùm Deus possit aliquid creare; 3° utrùm creatio sit aliquod ens in rerum naturâ; 4° cui competat creari; 5° utrùm solius Dei sit creare; 6° utrùm commune sit toti Trinitati aut proprium alicujus personæ; 7° utrùm vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis; 8° utrùm opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

Articulus primus. — *Utrùm creare sit ex nihilo aliquid facere* —(2, *dist.* 1, *qu.* 2, *art.* 6, *et Pot. qu.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum, lib. 1, cap. 23, ante med.: *Facere est quod omninò non erat; creare verò est ex eo quod jam erat, educendo* (1) *aliquid constituere.*

2. Præterea, nobilitas actionis et motûs ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quàm quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid; sed magis ex ente in ens.

(1) Ita editi penè omnes, et codd. plurimi. Nicolaius, *ordinando*, ex Augustino.

3. Præterea, hæc præpositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causæ, et maximè materialis, sicut cùm dicimus quòd statua fit ex ære. Sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est quod super illud Gen. 1 : *In principio creavit Deus cœlum*, etc., dicit Glossa ord. ex Bedâ in hunc loc. quòd *creare est aliquid ex nihilo facere*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 2, non solùm oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis à causâ universali, quæ est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

Quod autem procedit secundùm emanationem particularem, non præsupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit priùs homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis à primo principio, impossibile est quòd aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quòd nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus æquivocè utitur nomine creationis, secundùm quòd creari dicuntur ea quæ in melius reformantur; ut cùm dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hìc de creatione, sed sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd mutationes accipiunt speciem et dignitatem non à termino *à quo*, sed à termino *ad quem*. Tantò ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quantò terminus *ad quem* illius mutationis est nobilior et prior; licèt terminus *à quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior : sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quàm alteratio; propter hoc quòd forma substantialis est nobilior quàm forma accidentalis ; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *à quo* in generatione, est imperfectior quàm contrarium, quod est terminus, *à quo*, in alteratione; et similiter creatio est perfectior et prior quàm generatio et alteratio; quia terminus *ad quem*, est tota substantia rei; id autem quod intelligitur ut terminus *à quo*, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præposito, *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantùm; sicut cùm dicitur : Ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quòd hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab eâ. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse præcedens. Si verò negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, et est sensus : Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo; sicut si dicatur : Iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cùm dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem, ut dictum est in hâc respons. Secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

Articulus II. — *Utrùm Deus possit aliquid creare.* — (2, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 2 *et* 3, *et dist.* 37, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 2 *cont.*, *cap.* 6, 15 *et* 16, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 16, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit aliquid creare, quia, secundùm Philosophum, 1 Physic., text. 34, antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quòd Deus faciat quòd totum non sit majus suâ parte, vel quòd affirmatio et negatio sint simul veræ Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per definitionem motûs ; nam motus est actûs existentis in potentiâ. Ergo est impossibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quòd illud quod creatur, simul fiat et factum sit, quia in permanentibus quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram*; ubi dicit Glossa ord., ex Bedâ, super hunc loc., quòd *creare est aliquid ex nihilo facere*.

Respondeo dicendum quòd non solùm non est impossibile (1) à Deo aliquid creari; sed necesse est ponere à Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur, qu. præc., art. 1. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, præsupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno, et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ; sed et ipsa natura causat res naturales quantùm ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quòd illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, qu. præc., art. 1 et 2, quòd nihil potest esse in entibus quod non sit à Deo, qui est causa universalis totius

(1) Al. deest *non*. Cajetanus, in com., *non solùm est possibile*.

esse. Unde necesse est dicere quòd Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum quòd antiqui philosophi, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 2, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in suâ actione; et secundùm hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri*. Sed tamen hoc locum non habet in primâ emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum quòd creatio non est mutatio, nisi secundùm modum intelligendi tantùm. Nam de ratione mutationis est quòd aliquid idem se habeat aliter nunc et priùs. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et priùs, sicut in motibus secundùm quantitatem et qualitatem; quandoque verò est idem ens in potentiâ tantùm, sicut in mutatione secundùm substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et priùs, nisi secundùm intellectum tantùm; sicut si intelligatur aliqua res priùs non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cùm actio et passio conveniant in unâ substantiâ motûs, et differant solùm secundùm habitudines diversas, ut dicitur in 3 Physicorum, text. 20 et 21, oportet quòd subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est qu. 13, art. 1, creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur quòd creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quàm mutare et mutari; quia facere et fieri important habitudinem causæ ad effectum, et effectûs ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum quòd in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri (1) et factum esse, sive talis factio sit terminus motûs, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est), sive non sit terminus motûs, sicut simul formatur verbum in corde, et formatum est. Et in his quod fit, est (2); sed cùm dicitur fieri, significatur ab alio esse, et priùs non fuisse. Unde cùm creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad quartum dicendum quòd objectio illa procedit ex falsâ imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens; quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quòd creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS III. — *Utrùm creatio sit aliquid in creaturâ.* — (1, *dist.* 40, *quæst.* 1, *art.* 1, *ad* 1, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio non sit aliquid in creaturâ. Sicut enim creatio passivè accepta attribuitur creaturæ, ita creatio activè accepta attribuitur Creatori. Sed creatio activè accepta non est aliquid in Creatore; quia sic sequeretur (1) quòd in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passivè accepta non est aliquid in creaturâ.

2. Præterea, nihil est medium inter Creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque; non enim est Creator, cùm non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eâdem ratione aliam ponere creationem, quâ ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creaturâ.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quòd sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus; quod est impossibile, quia subjectum prius est accidente, et conservat accidens. Terminus autem posteriùs est actione et passione, cujus est terminus; et eo existente, cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra, majus est fieri aliquid secundùm totam substantiam quàm secundùm formam substantialem, vel accidentalem. Sed generatio simpliciter, vel secundùm quid, quâ fit aliquid secundùm formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multò magis creatio, quâ fit aliquid secundùm totam substantiam, est aliquid in creato.

Respondeo dicendum quòd creatio ponit (2) aliquid in creato secundùm relationem tantùm; quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum, vel mutationem, fit ex aliquo præexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse à causâ universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est art. pr. ad 2. Unde relinquitur quòd creatio in creaturâ non sit nisi relatio quædam ad Creatorem ut ad principium sui esse; sicut in passione, quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motûs.

Ad primum ergo dicendum quòd creatio activè significata significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundùm rationem tantùm; relatio verò creaturæ ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 7, cùm de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum quòd quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est art. præc., ad 2, mutatio autem media quodam modo est inter movens et motum; ideò etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Tamen creatio passivè accepta est in creaturâ, et est creatura. Neque tamen

(1) Ita cod. Alcan. Garcias, et Nicolaius. Edit. Rom. et Patav., etc., *similiter est fieri.*

(2) Ita edit. Rom. et Nicolaius. Edit. Patav., *quod fit, est, cùm dicitur fieri; sed significatur ab alio esse*, etc.

(1) Ita Nicolaius. Edit. Rom. et Patav., *quia ei sic, sequeretur*, etc.

(2) Edit. Rom., *non ponit.*

oportet quòd aliâ creatione creetur; quia relationes, cùm hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per se ipsas; sicut etiam supra dictum est, quæst. 42, art. 1 ad 4, cùm de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum quòd creationis, secundùm quòd significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundùm quòd verè est relatio, creatura est ejus subjectum, et prius eâ in *esse*, sicut subjectum accidente; sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quòd, quamdiù creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quâdam novitate seu inceptione.

Articulus iv. — *Utrùm creari sit proprium compositorum et subsistentium.* — (*Inf., art.* 8, *et Ver. quæst.* 27, *art.* 7, *ad* 9, *et Pot. quæst.* 2, *art.* 5, *ad* 3, *et art.* 3, *ad* 2, *et art.* 8, *ad* 3, *et quodl.* 8, *quæst.* 1, *art.* 1, *ad* 1, *et op.* 34, *cap.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. de Causis prop. 4, in princ.: *Prima rerum creatarum est esse.* Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio propriè non est subsistentis et compositi.

2. Præterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud propriè producitur per primam emanationem quod supponitur in secundâ; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ propriè creatur, et non compositum.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Cœlum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum propriè est creatio.

Respondeo dicendum quòd creari est quoddam fieri, ut dictum est art. 2 hujus quæst., ad 2 et 3. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis propriè convenit fieri et creari quibus convenit esse; quod quidem convenit propriè subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ, sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim propriè convenit esse quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formæ autem, et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo eâ ratione dicitur ens, quia ei (1) subjectum est album. Unde, secundùm Philosophum, 7 Metaphys., text. 2, accidens magis propriè dicitur entis quàm ens. Sicut igitur accidentia et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quàm entia; ita magis debent dici concreata quàm creata; propriè verò creata sunt subsistentia.

(1) Edit. Patav., *ejus*.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur: *Prima rerum creatarum est esse*, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum quòd est ens, non ex eo quòd est hoc ens, cùm creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est art. 1 hujus quæst., et quæst. 44, art. 1. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quòd primum visibile est color, quamvis illud quod propriè videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum quòd creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, quòd simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa non probat quòd sola materia creatur, sed quòd materia non sit nisi ex creatione; nam creatio est productio totius esse, et non solùm materiæ.

Articulus v. — *Utrùm solius Dei sit creare.* — (2, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 3; *et* 4, *dist.* 5, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 3, *et* 2 *cont., cap.* 21, 85 *et* 96, *et* 3 *cap.* 67, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 4, *et op.* 2, *cap.* 70, 94 *et* 95, *et op.* 15, *cap.* 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solius Dei sit creare, quia secundùm Philosophum, lib. 2 de Animâ, text. 34, perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile; ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cùm non habeat materiam ex quâ fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quantò major est resistentia ex parte facti, tantò major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quàm nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quàm aliquid facere ex nihilo. Multò magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundùm mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 2, 3 et 4, cùm de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requitur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 3 de Trinit., cap. 8, per tot., quòd neque boni neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. Multò minùs igitur aliæ creaturæ.

Respondeo dicendum quòd satis apparet in primo aspectu secundùm præmissa art. 1 hujus quæst., quòd creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quòd sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur lib. de Causis, prop. 3, quòd *neque intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi*

in quantum operatur operatione divinâ. Producere autem *esse* absolutè, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quòd creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quòd aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propriâ, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundùm hoc aliqui opinati sunt quòd licèt creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quòd prima substantia separata creata à Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus; et quòd substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundùm hunc etiam modum, Magister dicit in 5, dist. 4 Sent., § 3, quòd Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propriâ auctoritate.

Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositivè operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundùm illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quòd securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolutè. Unde non potest aliquid aliud operari dispositivè et instrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quòd alicui creaturæ conveniat creare neque virtute propriâ, neque instrumentaliter, sive per ministerium.

Et hoc præcipuè inconveniens est dici de aliquo corpore, quòd creet, cùm nullum corpus agat nisi tangendo, vel movendo; et sic requirit in suâ actione aliquid præexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquod perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolutè illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolutè, quia sic esset causa suî ipsius; sed est causa quòd natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsupponit in suâ actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est, qu. 3, art. 4. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolutè, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet quòd id per quod aliquid est hoc, præintelligatur actioni quâ facit sibi simile. In substantiâ autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc; quia est hæc per suam formam, per quam habet esse, cùm sint formæ subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantùm ad esse ejus, sed quantùm ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quòd superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit, cap. 4 et 10 cœl. Hier., à med. Secundùm quem modum etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet Ephes. 3, 15 : *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terrâ nominatur.* Et ex hoc etiam evidenter apparet quòd nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum quòd ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in 1 Phys., text. 43 et seq. Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentiâ. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens, sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum; et quantò magis fuerit potentia ligata, tantò requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum; unde multò major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quòd multò majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quàm ex contrario.

Ad tertium dicendum quòd virtus facientis non solùm consideratur ex substantiâ facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solùm magis, sed etiam citiùs calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet, in solut. argum. præced. Si enim tantò major virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quòd virtus agentis ex nullâ præsuppositâ potentiâ, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 2, relinquitur quòd nulla creatura possit creare.

ARTICULUS VI. — *Utrùm creare sit proprium alicujus personæ.*— (*2 prol., conc.* 1, *fin.*, *et Pot. qu.* 9, *art.* 5, *ad* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius, est causa ejus quod est post, et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quàm processio creaturæ, et magis perfecta; quia divina persona procedit in perfectâ similitudine sui principii, creatura verò in imperfectâ. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum, et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundùm processiones et relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimodè attribuitur divinis personis; nam in Symbolo fidei Patri attribuitur quòd sit creator omnium invisibilium et visibilium; Filio autem attribuitur quòd per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quòd sit Dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundùm processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quòd causalitas creaturæ attenditur secundùm aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens: quia quilibet effectus divinus causatur à quolibet attributo essentiali, scilicet potentiâ, bonitate et sapientiâ; et sic non magis pertinet ad unum quàm ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quàm alii, nisi distinguantur in creando secundùm relationes et processiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 c. de divin. Nom., non remotè à princ. lect. 1, quòd communia totius Divinitatis sunt omnia creabilia.

Respondeo dicendum quòd creare est propriè causare sive producere esse rerum. Cùm autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu; ignis enim est qui generat ignem. Et ideò creare convenit Deo secundùm suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati.

Sed tamen divinæ personæ secundùm rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, qu. 14, art. 8, et qu. 19, art. 4, cùm de Dei scientiâ et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundùm hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd sicut natura divina, licèt sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licèt sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur Joan. 1, 3: *Per quem omnia facta sunt*, in quantum habet eamdem virtutem, sed ab alio; nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quòd dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata à Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, qu. 39, art. 8, ad 3, Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maximè manifestatur in creatione; et ideò attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideò dicitur de Filio: *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas.

Ad tertium dicendum quòd licèt quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum cum quo habet convenientiam secundùm propriam rationem; sicut ordinatio rerum ad sapientiam; et justificatio impii, ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio verò, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

Articulus vii. — *Utrùm in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.*—(*Sup.*, *qu.* 5, *art.* 5, *et inf.*, *qu.* 93, *art.* 16, *corp.*; *et* 1, *dist.* 3, *qu.* 2, *art.* 3, *et* 4 *cont.*, *cap.* 26, *fin.*, *et Pot. qu.* 9, *art.* 9, *in fin. corp.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est, qu. 33, art. 1. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creaturâ.

2. Præterea, quidquid in creaturâ est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creaturâ secundùm aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquâque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis; et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creaturâ non invenitur vestigium Trinitatis, sed solùm unitatis essentiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., cap. 10, circa finem, quòd Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

Respondeo dicendum quòd omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diversimodè. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus, sicut fumus repræsentat ignem, et talis

repræsentatio dicitur esse repræsentatio vestigii; vestigium autem demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantùm ad similitudinem formæ ejus, sicut ignis generatus, ignem generantem; et statua Mercurii, Mercurium; et hæc est repræsentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundùm actus intellectûs et voluntatis, sicut supra dictum est, qu. 27, per tot. Nam Filius procedit ut verbum intellectûs; Spiritus sanctus, ut amor voluntatis.

In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum, et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in quâlibet creaturâ inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundùm igitur quòd est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundùm autem quòd habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundùm quòd forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundùm autem quòd habet ordinem, repræsentat Spiritum sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectûs ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideò dicit Augustinus, in 6 lib. de Trin., cap. 10, circa fin., quòd vestigium Trinitatis invenitur in unaquâque creaturâ, secundùm quòd unum aliquid est; et secundùm quòd aliquâ specie formatur; et secundùm quòd quemdam ordinem tenet. Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus, pondus,* et *mensura*, quæ ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus, in lib. de Naturâ boni, cap. 3 : *Modus, species et ordo;* et ea quæ ponit in lib. 83 QQ., quæst. 18, in princ., *quo constat, quo discernitur, quo congruit.* Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd repræsentatio vestigii attenditur secundùm appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est quæst. 32, art. 1.

Ad secundum dicendum quòd creatura est res propriè subsistens, in quâ est prædicta tria invenire. Neque oportet quòd in quolibet eorum quæ ei insunt, hæc tria inveniantur; sed secundùm ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum quòd etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est in corp. art. et art. præc.

Articulus viii. — *Utrùm creatio admisceatur in operibus naturæ et artis.* — (2, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 3 *ad* 5, *et Pot. qu.* 3, *art.* 8.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In quâlibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cùm non habeat materiam partem suî. Ergo producitur ex nihilo; et sic in quâlibet operatione naturæ et artis est creatio

2. Præterea, effectus non est prior suâ causâ. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quòd sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in naturâ non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est à naturâ, sed à creatione; et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt à naturâ, non adjungatur creatio, sequitur quòd ea quæ sunt à naturâ, non sunt creaturæ; quod est hæreticum.

Sed contra est quòd Augustinus super Genes. ad litt., lib. 5, cap. 6, 14 et 15, distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

Respondeo dicendum quòd hæc dubitatio inducitur propter formas; quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed priùs in materiâ exstitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantiâ materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formæ præexistunt in materiâ, in potentiâ, posuerunt eas simpliciter præexistere.

Alii verò posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis; et secundùm hoc cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantiâ formæ. Non enim considerabant quòd forma naturalis corporis non est subsistens, sed quà aliquid est. Et ideò, cùm fieri et creari non conveniat propriè nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est art. 4 hujus quæst., formarum non est fieri, neque creari, sed concreatas esse. Quod autem propriè fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materiâ.

Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quòd ipsæ fiant per se, sed per accidens tantùm.

Ad secundum dicendum quòd qualitates activæ in naturâ agunt in virtute formarum substantialium; et ideò agens naturale non solùm producit sibi simile secundùm qualitatem, sed secundùm speciem.

Ad tertium dicendum quòd ad generatio-

nem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non secundùm speciem, sed secundùm analogiam quamdam. Neque oportet dicere quòd eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem verò animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum quòd operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum; et sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrùm creaturæ semper fuerint; 2° utrùm eas incœpisse sit articulus fidei; 3° quomodò Deus dicatur in principio cœlum et terram creâsse.

Articulus primus. — *Utrùm universitas creaturarum semper fuerit.* — (2, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 5, *et dist.* 2, *quæst.* 1, *art.* 3 *corp., et* 2 *cont., cap.* 34 *et* 37, *fin., et Pot. quæst.* 3, *art.* 17, *et quodl.* 3, *quæst.* 14, *art.* 2, *corp., et* 1 *Cœl., lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd universitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non incœperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incœpit esse, antequàm fuerit, possibile fuit ipsum esse, alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incœpit esse, antequàm inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentiâ ad esse, quod est per formam; et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incœpit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine formâ; materia autem mundi cum formâ est mundus. Fuit ergo mundus antequàm esse inciperet, quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est, et quandoque non est; quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tamdiù est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper; non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nihil ergo incorruptibile quandoque est, et quandoque non est; sed omne quod incipit esse, quandoque est, et quandoque non est; nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cœlestia, et omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incœpit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incœpit esse. Sed Philosophus, in 1 Physic., text. 82, dicit quòd materia est ingenita; et in 1 de Cœl. et Mund., text. 20, quòd cœlum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incœpit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incœpit esse, ubi nunc est corpus mundi, priùs non fuit aliquod corpus; et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum; quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quòd movens vel mobile aliter se habet nunc quàm priùs. Sed quod aliter se habet nunc quàm priùs, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit; ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente: natura enim semper eodem modo operatur. Unde nisi præcedat aliqua immutatio vel in naturâ moventis, vel in mobili, non incipit à movente naturali esse motus, qui non fuit priùs. Voluntas autem absque suî immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis; sicut qui vult facere domum cras, et non hodiè, expectat aliquid futurum cras, quod hodiè non est, et ad minus expectat quòd dies hodiernus transeat et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motûs. Relinquitur ergo quòd ante omnem motum de novo incipientem fuit alius motus; et sic idem quod priùs.

7. Præterea, quidquid est semper in principio, et semper in fine, nec desinere nec incipere potest, quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest, et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo naturâ tantùm, aut et duratione. Si naturâ tantùm, ergo, cùm Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile.

9. Præterea, positâ causâ sufficienti, ponitur effectus; causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quòd effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi: et finalis, ratione suæ bonitatis; et exemplaris, ratione suæ sapientiæ; et effectiva, ratione suæ potentiæ, ut ex superioribus patet, quæst. 44, art. 2, 3 et 4. Cùm ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus est æternus. Sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 5: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquàm mundus fieret;* et Prov. 8, 22: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequàm quidquam faceret à principio.*

Respondeo dicendum quòd nihil potest præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra, qu. 19, art. 4, quòd voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa,

cùm necessitas effectûs ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in 5 Metaph., text. 6. Ostensum est autem supra, qu. 19, art. 3, quòd, absolutè loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quòd mundus fuerit semper; sed eatenùs mundus est, quatenùs Deus vult illum esse, cùm esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex suâ causâ. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrativè probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, lib. 8. Phys., sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundùm quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundùm quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primò quidem, quia tam in 8 Phys. loc. nunc cit., quàm in 1 de Cœl., text. 101 et seqq., præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ, et Empedoclis, et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundò quia ubicumque de hâc materiâ loquitur, inducit testimonia antiquorum; quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertiò quia expressè dicit in 1 lib. Topic., cap. 9, parùm à princ., quòd quædam sunt problemata dialectica, de quibus relationes non habemus, ut, *utrum mundus sit æternus*.

Ad primum ergo dicendum quòd antequàm mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundùm potentiam passivam, quæ est materia, sed secundùm potentiam activam Dei: et etiam, secundùm quòd dicitur aliquid absolutè possibile, non secundùm aliquam potentiam, sed ex solâ habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, secundùm quòd possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in 5 Metaph., text. 17.

Ad secundum dicendum quòd illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est, et quandoque non est; sed antequàm haberet illam virtutem, non fuit. Unde hæc ratio, quæ ponitur ab Aristotele in 1 de Cœl., text. 120, non concludit simpliciter, quòd incorruptibilia non incœperunt esse; sed quòd non incœperunt esse per modum naturalem quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum quòd Aristoteles in 1 Physic., loc. cit. in arg., probat materiam esse ingenitam per hoc quòd non habet subjectum de quo sit; in 1 autem de Cœl. et Mund., loc. cit. in arg., probat cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quòd per utrumque non concluditur, nisi quòd materia et cœlum non incœperunt per generationem, ut quidam ponebant, præcipuè de cœlo. Nos autem dicimus quòd materia et cœlum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis qu. 44, art. 1 et 2, patet.

Ad quartum dicendum quod ad relationem vacui non sufficit *in quo nihil est*, sed requiritur quòd sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in 4 Physic., text. 60. Nos autem dicimus non fuisse locum, aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum quòd primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incœpit esse, cum priùs non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est, qu. 45, art. 2 ad 2. Unde patet quòd hæc relatio quam ponit Aristoteles in 8 Physic., procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, ut patet ex opinionibus Anaxagoræ et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incœperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum quòd primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quòd præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod præsupponit aliquid, et causat alterum; et aliter de agente universali, quod producit totum; sicut agens particulare producit formam, et præsupponit materiam; unde oportet quòd formam inducat secundùm proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quòd inducit formam in talem materiam, et non in aliam ex differentiâ materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo quòd ipse producit materiam congruam formæ et fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quòd agit in tempore posteriori et non priori, secundùm imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quòd agat nunc, et non priùs secundùm imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni; sed considerandum est quòd dedit effectui suo tempus, quantùm et quando voluit, et secundùm quòd conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestiùs enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quàm si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad septimum, dicendum quòd, sicut dicitur in 4 Physic., text. 100, prius et posterius est in tempore, secundùm quòd prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Suppositâ autem æternitate motûs, necesse est quòd quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motûs: quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quòd ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motûs. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in 8 Physic., text. 10, contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motûs.

Ad octavum dicendum quòd Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quòd designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cùm dicitur : Supra cœlum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantùm, secundùm quòd possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum quòd sicut effectus sequitur à causâ agente naturaliter secundùm modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundùm formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet, qu. 14, art. 8, et qu. 41, art. 2. Licèt igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quòd ponatur mundus ab eo productus, nisi secundùm quòd est in prædefinitione suæ voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestiùs declaret suum auctorem.

Ad decimum dicendum quòd positâ actione, sequitur effectus secundùm exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æternâ non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

ARTICULUS II. — *Utrùm mundum incœpisse sit articulus fidei.* — (*Locis supra art.* 1 *adductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mundum incœpisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrativè probari potest quòd Deus sit causa effectiva mundi ; et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrativè probari potest quòd mundus incœperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quòd mundus factus est à Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum ; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis, lib. 1 de Cœlo, text. 20, cœlum ignitum. Ergo oportet dicere quòd mundus sit factus ex nihilo, et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quòd esse incœperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum, à quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo à quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifestè apparet artes aliquas et habitationes regionum ex determinatis temporibus incœpisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquàm fuisset perventum ad hunc diem ; quod est manifestè falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in 2 Physic., text. 29. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum ; quod improbatur in 2 Metaph., text. 5.

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu ; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quòd mundus incœperit, et non solâ fide tenetur.

Sed contra, fidei articuli demonstrativè probari non possunt ; quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr. 11. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quòd mundus incœperit esse, est articulus fidei ; dicimus enim : *Credo in unum Deum*, etc. ; et iterùm Gregorius dicit in hom. 1 in Ezech., non remotè à princ., quòd *Moyses prophetavit de præterito, dicens : « In principio creavit Deus cœlum et terram ;* » in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantùm per relationem : et ideò non potest probari demonstrativè.

Respondeo dicendum quòd mundum non semper fuisse solâ fide tenetur, et demonstrativè probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est, qu. 38, art 1. Et hujus ratio est quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundùm rationem suæ speciei abstrahit ab *hìc* et *nunc* ; propter quod dicitur quòd universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quòd homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolutè necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est qu. 19, art. 3. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est ut consideretur, ne fortè aliquis, quod fidei est, demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus, 11 de Civ. Dei, cap. 4, post princ., philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quòd substantia mundi non sit à Deo, et horum est intolerabilis error ; et ideò ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quòd tamen mundum à Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix in-

telligibili semper sit factus. *Id autem quomodò intelligant, innuerunt* (1) (ut idem dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 31). *Sicut enim*, inquit, *si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod à calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente, qui fecit.*

Et ad hoc intelligendum considerandum est quòd causa efficiens, quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum; quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quòd non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quòd sit prior mundo duratione; quia creatio, quâ mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est, qu. 45, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo, non quòd factus sit post nihilum, secundùm quòd nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo; et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicennâ in suâ Metaph., lib. 9, cap. 4.

Ad tertium dicendum quòd illa est ratio Anaxagoræ, quæ ponitur in 8 Physic., text. 15. Sed non de necessitate concludit nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet, quæst. 14, art. 7 et art. 12.

Ad quartum dicendum quòd ponentes æternitatem mundi ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et è converso; et similiter ponunt quòd artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventæ, et iterùm corruptæ. Unde Aristoteles dicit in lib. 1 Meteor., cap. ult., post med., quòd ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum quòd etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius in fine de Consol., lib. 5, pros. 6, parùm à princ., quia esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum quòd transitus semper intelligitur à termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illâ usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum quòd in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta, si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur à baculo, et baculus à manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta, si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quòd agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quòd sit generatus ab alio; generat enim, in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quòd homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et à corpore elementari, et à sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum quòd hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superiùs, quæst. 7, art. 4. Quidam verò dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam verò, quòd ex omnibus animabus remanet una tantùm. Alii verò, ut Augustinus dicit, serm. 14 de Tem., cap. 4 et 5, et lib de Hæresibus, hæres. 46, et lib. 12 de Civit. Dei, cap. 13, posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animæ separatæ à corporibus post determinata temporum curricula iterùm redirent ad corpora; de quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quòd hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno.

Articulus iii. — *Utrùm creatio rerum fuerit in principio temporis.* — (1, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 6, *ad* 3, *et quodl.* 5, *quæst.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et opusc.* 9, *quæst.* 100.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore; per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam rerum, et præcipuè incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat, lib. 6 Physic., text. 40 et seqq., quòd omne quod fit, fiebat; et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cùm sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cùm creari sit quoddam fieri, videtur quòd res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis; cùm tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est quod Genes. 1, 1, dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

(1) Al., *invenerunt*.

Respondeo dicendum quòd illud verbum Genes. 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium; et ad hoc excludendum exponitur : *In principio*, scilicet temporis. Quidam verò posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum; et ad hoc excludendum exponitur : *In principio,* id est, in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur psal. 103, 24 : *Omnia in sapientiâ fecisti;* ita intelligatur, Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio, secundùm illud Apostoli ad Colossens. 1, 16 : *In ipso*, scilicet Filio, *condita sunt universa.* Alii verò dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus; et ad hoc excludendum exponitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cœlum empyreum, materia corporalis, quæ nomine terræ intelligitur, tempus, et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum quòd non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis creationis sit mensura; sed quia simul cum tempore cœlum et terra creata sunt.

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum, vel quod est terminus motûs. Quia cùm in quolibet motu sit accipere prius et posterius ante quodcumque signum in motu signato, dùm scilicet aliquid est in moveri, et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum; quia quod est in principio motûs, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus, neque terminus motûs, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2 et 3. Unde sic aliquid creatur quod non priùs creabatur.

Ad tertium dicendum quòd nihil fit nisi secundùm quòd est. Nihil autem est temporis nisi *nunc*; unde non potest fieri nisi secundùm aliquod *nunc*; non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi. — (*In tres articulos divisa.*)

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. Erit autem hæc consideratio tripartita. Nam primò considerabimus de distictione rerum in communi; secundò de distinctione boni et mali; tertiò de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quæruntur tria : 1° de ipsâ rerum multitudine, seu distinctione; 2° de earum inæqualitate; 3° de unitate mundi.

Articulus primus. — *Utrùm rerum multitudo et distinctio sit à Deo.* — (*2 cont., cap. 39 usq. 45 inclus., et 3, cap. 97, et Pot. qu. 3, art. 1, ad 9, et art. 16, corp., et op. 2, cap. 71, 72, 73 et 101, et 12 Met., lect. 2, in fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd rerum multitudo et distinctio non sit à Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maximè unus, ut ex præmissis patet, qu. 11, art. 4. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectûs, ut supra dictum est, quæst. 44, art. 3. Ergo, cùm Deus sit unus, effectus ejus est unus tantùm, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est, qu. 44, art. 4. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, quòd Deus distinxit lucem à tenebris, et divisit aquas ab aquis. Ergo distinctio et multitudo rerum est à Deo.

Respondeo dicendum quòd causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ; vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem; secundùm quos distinctio rerum provenit à casu secundùm motum materiæ. Materiæ verò et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materiâ.

Sed hoc non potest stare propter duo : primò quidem, quia supra ostensum est, qu. 44, art. 2, quòd etiam ipsa materia à Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorem causam reducere. Secundò quia materia est propter formam, et non è converso; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potiùs è converso in materiâ creatâ est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam verò attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quòd Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in quâ, quia non est suum esse, ex necessitate incipit compositio potentiæ et actûs, ut infra patebit, qu. 50, art. 2. Sic igitur prima intelligentia in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam in quantum autem intelligit se; secundùm quòd est in potentiâ, produxit corpus cœli quod movet; in quantum verò intelligit se secundùm illud quod habet de actu, produxit animam cœli.

Sed hoc non potest stare propter duo : primò quidem, quia supra ostensum est, qu. 45, art. 5, quòd creare solius Dei est; unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo producuntur; et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. Secundò, quia secundùm hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium : tale autem dicimus provenire à casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit,

esset à casu; quod est impossibile.

Unde dicendum est quòd distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas, et diversas; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex aliâ. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim; unde perfectiùs participat divinam bonitatem, et repræsentat eam totum universum, quàm alia quæcumque creatura.

Et quia ex divinâ sapientiâ est causa distinctionis rerum, ideò Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ; et hoc est, quod dicitur Gen. 1, 3: *Dixit Deus: Fiat lux... Et divisit lucem à tenebris.*

Ad primum ergo dicendum quòd agens per naturam agit per formam per quam est, quæ unius tantùm est una; et ideò non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, qu. 19, art. 4, agit per formam intellectam. Cùm igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, quæst. 15, art. 2, relinquitur quòd, licèt sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa teneret de exemplato quod perfectè repræsentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter; unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantùm. Sed nulla creatura repræsentat perfectè exemplar primum, quod est divina essentia; et ideò potest per multa repræsentari. Et tamen, secundùm quòd ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divinâ pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum quòd in speculativis medium demonstrationis, quod perfectè demonstrat conclusionem, est unum tantùm; sed media probabilia sunt multa; et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quòd sit nisi unum tantùm. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus; unde oportuit creaturas multiplicari.

Articulus ii. — *Utrùm inæqualitas rerum sit à Deo.* — (*1 cont., cap.* 39, *usq.* 45 *inclus., et* 3, *cap.* 97, *et Potent. quæst.* 3, *art.* 16, *et de Animâ, art.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inæqualitas rerum non sit à Deo; optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur in 5 Metaph., text. 20. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis. Cùm ergo operationi ejus, quâ esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 33, 7: *Quare dies diem superat, et iterùm lux lucem, et annus annum, et sol solem* (1)? *A Domini scientiâ separati sunt.*

Respondeo dicendum quòd Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit à Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quòd Deus primò creavit creaturas rationales tantùm, et omnes æquales. In quibus primò exorta est inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundùm magis et minus, quibusdam etiam secundùm magis et minus à Deo aversis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines Angelorum pro diversitate meritorum. Illæ autem quæ aversæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundùm diversitatem peccati; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.

Sed secundùm hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum; quod est contra illud quod dicitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Et, ut Augustinus dicit lib. 2 de Civ. Dei, cap. 23, à med.: *Quid stultius dici potest quàm per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potiùs evenisse, quia una anima sic peccaverat; ac per hoc si centum animæ peccâssent, centum soles haberet hic mundus?*

Et ideò dicendum est quòd sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis.

Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis in his quæ differunt specie: alia verò materialis in his quæ differunt numero tantùm. Cùm autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quòd in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno; in generabilibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet quòd principalior est distinctio formalis quàm materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem; quia, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10, formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantæ corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantùm unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

(1) Vulgata, *et annus annum à sole.*

Ad primum ergo dicendum quòd optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quòd quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundùm proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundùm modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam aliâ meliorem, et ideò de singulis creaturis dicitur Gen. 1, 4: *Vidit Deus lucem, quòd esset bona;* et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.*

Ad secundum dicendum quòd primum quod procedit ab unitate, est æqualitas; et deinde procedit multiplicitas; et ideò à Patre, cui secundùm Augustinum, lib. 1 de Doctr. christ., cap. 5, in fine, appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas, et deinde creatura, cui competit inæqualitas; sed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa est quæ movit Origenem, lib. 1 Periar., cap. 7, circ. med., sed non habet locum, nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum, vel dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis; non enim propter hoc differt tectum à fundamento, quia habet diversam materiam; sed, ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

Articulus III. — *Utrùm sit unus mundus tantùm.*—(*Pot. quæst.* 3, *art.* 16, *ad* 1, *et* 12 *Metaph., lect.* 7 *et* 9, *et* 1 *Cœl., lect.* 16 *usque* 22.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit unus mundus tantùm, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit, in lib. 83 QQ., q. 46, versùs fin., inconveniens est dicere quòd Deus sine ratione res creavit. Sed eâ ratione quâ creavit unum, potuit creare multos, cùm ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem; sed est infinita, ut supra ostensum est, qu. 7, art. 1, et qu. 25, art. 2. Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est, et multò magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quàm unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materiâ, potest multiplicari secundùm numerum, manente eâdem specie; quia multiplicatio secundùm numerum est ex materiâ. Sed mundus habet formam in materiâ. Sicut enim cùm dico, *homo*, significo formam, cùm autem dico, *hic homo*, significo formam in materiâ, ita cùm dicitur, *mundus*, significatur forma; cùm autem dicitur, *hic mundus*, significatur forma in materiâ. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 10: *Mundus per ipsum factus est;* ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

Respondeo dicendum quòd ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundùm quòd quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt à Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, et qu. 21, art. 1, ad 3. Unde necesse est quòd omnia ad unum mundum pertineant.

Et ideò illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum quòd hæc ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles in 12 Metaph., text. 52, ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato, in Timæo, aliq. à princ., ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum quòd nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cùm autem dicitur plures mundos esse meliores quàm unum, hoc dicitur secundùm multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eâdem ratione dici posset quòd si fecisset duos, melius esset quòd essent tres; et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum quòd mundus constat ex suâ totâ materiâ. Non enim est possibile esse aliam terram quàm istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

QUÆSTIO XLVIII.

De distinctione rerum in speciali. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali; et primò de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum est de malo et de causâ mali.

Circa malum quæruntur sex: 1° utrùm malum sit natura aliqua; 2° utrùm malum inveniatur in rebus; 3° utrùm bonum sit subjectum mali; 4° utrùm malum totaliter corrumpat bonum; 5° de divisione mali per pœnam et culpam; 6° quid habeat plus de ratione mali, pœna, vel culpa.

Articulus primus. — *Utrùm malum sit natura quædam.* — (1, *dist.* 46, *art.* 3 *corp.*, *et ad* 4, *et* 2, *dist.* 34, *qu.* 1, *art.* 2, *et* 3 *cont., cap.* 7, 8, 9 *et* 11, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 6, *et Mal. quæst.* 1, *art.* 2, *ad* 4, *opusc.* 2, *cap.* 115.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum sit natura quædam. Quia omne ge-

nus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus; dicitur enim in Prædicamentis, cap. 10 de Opposit., in fine, quòd bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Prædicamentis, cap. de Oppositis, per hoc quòd inter bonum et malum est aliquid medium, et à malo potest fieri reditus ab bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens, et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum; dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 2, et cap. 11, in princ., quòd *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In quâ etiam illud quod malum dicitur, benè ordinatum et suo loco positum, eminentiùs commendat bona.* Ergo malum est natura quædam.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 c. de divin. Nom., part. 4, non remotè à princ. lect. 23: *Malum non est existens, neque bonum.*

Respondeo dicendum quòd unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere.

Diximus autem supra, quæst. 5, art. 1 et seqq., quòd bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cùm omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quòd et perfectio cujuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quòd malum significet quoddam esse, aut quamdam formam, seu naturam. Relinquitur ergo quòd nomine mali significetur quædam absentia boni.

Et pro tanto dicitur quòd malum neque est existens, nec bonum. Quia cùm ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum quòd Aristoteles ibi loquitur secundùm opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideò ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipuè in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundùm opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in 4 Metaph., text. 6, quòd prima contrarietas est habitus et privatio, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur; cùm semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum hujusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum quòd bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ, nisi in moralibus, quæ recipiunt speciem ex fine, qui est objectum voluntatis, à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideò bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; bonum per se; sed malum, in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundùm quòd adjungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni; sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensûs absque ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundùm quòd inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum, malum autem quod non solùm est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, circ. med., quòd *prodigus vanus quidem est, sed non malus.* Ab hoc etiam malo quod est secundùm morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cùm tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum quòd aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album; et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effectivè, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est, secundùm quòd est privatio quædam, sed secundùm quòd ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliquâ formâ, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideò, ut Dionysius dicit 4 cap. de divin. Nomin., part. 4, aliq. à princ. lect. 23: *Malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti; per se autem est infinitum, et præter voluntatem et intentionem.*

Ad quintum dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 21, art. 1, ad 3, partes universi habent ordinem ad invicem, secundùm quòd una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Hæc autem, ut dictum est in solut. ad 2 arg., non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, ne-

que sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, id est, ratione boni adjuncti.

ARTICULUS II. — *Utrùm malum inveniatur in rebus.* — (1, *dist.* 46, *art.* 3; *et* 2, *dist.* 3, *art.* 1, *et* 2 *contra, cap.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est aliquid, vel privatio alicujus, quod est non ens. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., art. 4, non remotè à princ. lect. 23, quòd *malum distat ab existente, et adhuc plus distat à non existente.* Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quòd malum sit res quædam, quod est contra prædicta art. præc.

3. Præterea, *albius est quod est nigro impermixtius,* ut dicitur in 3 Topic. Aristotelis, cap. 4, non remotè à princ. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multò magis quàm natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est quòd secundùm hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 1 et 2, perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod nunquàm deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quòd à bono deficere possit; qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur; quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorruptibilia; quædam verò sunt quæ amittere possunt, ut corruptibilia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solùm sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ à bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdùm deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat à bono. Unde manifestum est quòd in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum quòd malum distat et ab ente simpliciter, et à non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicitur in 5 Metaph., text. 14, ens dupliciter dicitur. Uno modo secundùm quòd significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta; et sic convertitur cum re; et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum, *est;* et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem, *an est;* et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes quòd aliquæ res dicuntur malæ, vel quòd malum dicitur esse in rebus, crediderunt quòd malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum quòd Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquâque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 2. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ à bono deficere possunt, quæ interdùm deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia *providentiæ non est naturam destruere, sed salvare*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., art. 4, vers. fin. lect. 23. Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchir., cap. 11 : *Deus est adeò potens, quòd etiam bona potest facere de malis.* Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse; non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vindicantis, et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis.

ARTICULUS III. — *Utrùm malum sit in bono sicut in subjecto.* — (2, *dist.* 34, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 3 *cont., cap.* 11, *et Mal. quæst.* 1, *art.* 2, *et opusc.* 3, *cap.* 118 *et* 176.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., art. 4, lect. 23, quòd *malum non est existens, neque in existentibus.* Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum non est ens; bonum verò est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quòd bonum sit malum, contra id quod dicitur Isa. 5, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!*

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 14, ante med., quòd *malum non est nisi in bono.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privativè, et negativè. Remotio igitur boni negativè accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur quòd ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterùm quòd quælibet res esset mala ex hoc quòd non habet bonum alterius rei; utpote quòd homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta malum dicitur, sicut privatio visûs cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem,

scilicet ens in potentiâ; sive sit ens in potentiâ simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis, et privationis oppositæ; sive sit ens in potentiâ secundùm quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quòd forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est; et similiter omne ens in potentiâ, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundùm quòd habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentiâ, ita et bonum in potentiâ. Relinquitur ergo quòd subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum quòd non ens negativè acceptum non requirit subjectum; sed *privatio est negatio in subjecto*, ut dicitur in 4 Metaphys., text. 4, et lib. 5, text. 27, et lib. 10, text. 15, et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum quòd malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit in Ench., cap. 13, in prin., hìc fallere Dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundùm communem acceptionem boni et mali, non autem secundùm quòd specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum quòd Propheta imprecatur væ illis qui dicunt id quod est bonum, secundùm quòd est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrùm malum corrumpat totum bonum.* — (1–2, *quæst.* 85, *art.* 1, 2 *et* 4; *et* 2, *dist.* 34, *art.* 5, *et* 3 *cont.*, *cap.* 10 *et* 12, *et Mal. quæst.* 2, *art.* 9, 11 *et* 12, *et opusc.* 3, *cap.* 117 *et* 118.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 12, ante med., quòd *malum nocet, in quantum adimit bonum.* Sed bonum est sibi simile, et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quamdiù est, nocet, et aufert bonum. Sed illud à quo semper aliquid aufert, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., loco proximè cit., quòd *malum non potest totaliter consumere bonum*

Respondeo dicendum quòd malum non potest totaliter consumere bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. Quoddam verò bonum est quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantiâ aeris diminuitur. Quoddam verò bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum.

Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda è contrario intensioni ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quantò magis multiplicantur in subjecto, tantò habilius est ad recipiendum perfectionem et formam; et è contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quantò magis multiplicatæ sunt in materiâ, et magis intensæ, tantò magis remittitur potentia ad actum.

Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum; frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si verò dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas prædicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in suâ radice, quæ est substantia subjecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquàm tamen, manente aere, tollitur totaliter, qui secundùm naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam; quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundùm illud Isa. 59, 2: *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum* (1). Neque tamen tollitur totaliter ab animâ prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd habilitas prædicta est media inter subjectum et actum. Unde ex eâ parte quâ attingit actum, diminuitur per malum; sed ex eâ parte quâ tenet se cum subjecto, remanet. Ergo, licèt bonum

(1) Vulgata: *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum.*

in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum quòd quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quòd sicut continuum dividitur in infinitum, factâ divisione secundùm eamdem proportionem, ut puta quòd accipiatur medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit.

Sed hæc ratio hìc locum non habet, quia in divisione in quâ servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus; minus enim est medium medii quàm medium totius. Sed secundùm peccatum non de necessitate minùs diminuit de habilitate prædictâ, quàm præcedens, sed fortè aut æqualiter, aut magis.

Dicendum est ergo quòd licèt ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundùm quòd contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est in corp. articuli.

Articulus v. — *Utrùm malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam.* — (2, *dist.* 35, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 34, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 1, *corp.*, *et Mal. qu.* 1, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum insufficienter (1) dividatur per pœnam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quòd se in esse conservare non possunt, qui tamen nec pœna nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec pœna; invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est; nec tamen est culpa; quia *tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis*, ut dicitur in Glossâ ordinariâ super illud : *Ne magnitudo revelationum*, 2 Cor. 12; nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed contra videtur quòd divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit in Enchir., cap. 12, *malum dicitur, quia nocet.* Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœnâ continetur.

Respondeo dicendum quòd malum, sicut supra dictum est, art. 3 hujus qu., est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex : primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei; sicut cæcitas malum est, et carere membro. Alio modo per subtractionem debitæ operationis, vel quia omninò non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia verò bonum simpliciter est objectum voluntatis; malum, quod est privatio boni, secundùm specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipuè supposito quòd omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut supra ostensum est, qu. 22, art. 2; de ratione enim pœnæ est quòd sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ; hoc enim imputatur alicui in culpam, cùm deficit à perfectâ actione, cujus dominus est secundùm voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est pœna vel culpa.

Ad primum ergo dicendum quòd quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra, art. 3 huj. qu., non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est quòd visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quòd in esse conservetur à se ipsâ; quia idem dat esse, et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum quòd pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum quòd tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante; sed in eo qui tentatur, non est propriè, nisi secundùm quòd aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundùm autem quòd tentatus immutatur in malum à tentante, incidit in culpam.

Ad arg. in oppositum dicendum quòd de ratione pœnæ est quòd noceat agenti in se ipso; sed de ratione culpæ est quòd noceat agenti in suâ actione; et sic utrumque sub malo continetur, secundùm quòd habet rationem nocumenti.

Articulus vi. — *Utrùm habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa.* — (1-2, *quæst.* 19, *art.* 1, *corp.*, *et quæst.* 76, *art.* 4, *corp.; et* 2, *dist.* 37, *quæst.* 3, *art.* 2, *corp.*, *et Mal. quæst.* 1, *art.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa. Culpa enim se habet ad pœnam ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quàm meritum, cùm sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quàm culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, sicut dictum est, art. præc., opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cùm ergo melius sit agens quàm actio, videtur quòd pejus sit pœna quàm culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ:

(1) Nicolai, *non sufficienter.*

malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est majus malum quàm culpa.

Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est majus malum pœnâ.

Respondeo dicendum quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna; et non solùm quàm pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi pœnas plures attendunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundùm quòd privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt.

Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundùm illud Dionysii, 4 cap. de divin. Nom., part. 4, circ. med.: *Puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum.* Et hoc ideò est, quia cùm bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentiâ, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bonâ operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bonâ voluntate, quâ homo benè utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, et ex malâ malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet malè uti, sicut si grammaticus voluntariè incongruè loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna verò in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas, perfectiùs habet rationem mali culpa quàm pœna.

Secunda ratio sumi potest ex hoc quòd Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ, sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum verò culpæ opponitur propriè bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in se ipso amatur, et non solùm secundùm quòd participatur à creaturâ. Sic igitur patet quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium, tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium; sed potiùs è converso pœna inducitur, ut vitetur culpa; et sic culpa est pejus quàm pœna.

Ad secundum dicendum quòd ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cùm sit perfectio secunda, quàm bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum quòd non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam, et per pœnam; sed per pœnam quidem, secundùm quòd ipse homo removetur à fine, et ab ordine ad finem; per culpam verò, secundùm quòd ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum.

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter quæritur de causâ mali; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrùm bonum possit esse causa mali; 2° utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali; 3° utrùm sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

Articulus primus. — *Utrùm bonum possit esse causa mali.* — (1-2, *qu.* 75, *art.* 1, *et* 2, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 2, *et dist.* 34, *art.* 3, *et* 2 *cont.*, *cap.* 41, *et* 3, *cap.* 9 *et* 10, *et Mal. quæst.* 1, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. 7, 18: *Non potest bona arbor malos fructus facere.*

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi à causâ deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 23, quòd *malum non habet causam.* Ergo bonum non est causa mali.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Julianum, lib. 1, cap. 9, parum ante med.: *Non fuit omninò unde oriri posset malum, nisi ex bono.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere quòd omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quòd autem aliquid deficiat à suâ naturali et debitâ dispositione, non potest provenire nisi ex aliquâ causâ trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursùm nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit à suâ actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum hujusmodi, bonum est.

Et si consideremus speciales rationes causarum, agens, et forma, et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed et materia, in quantum est in potentiâ ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quòd bonum sit causa mali per modum causæ materialis, jam ex præmissis patet, q. pr., art. 3. Ostensum est enim quòd bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ: et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solùm enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quòd aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliquâ quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis (1); quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris vel aquæ. Sicut ergo quantò ignis fuerit perfectior in virtute, tantò perfectiùs imprimit formam suam, ita etiam tantò perfectiùs corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens; quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quòd deficiat à calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est in isto art., vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere.

Unde verum est quòd malum secundùm nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, contra Julianum lib. 1, cap. 9, circ. fin., *arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam voluntatem bonam.* Ex voluntate autem bonâ non producitur actus moralis malus, cùm ex ipsâ voluntate bonâ judicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur à creaturâ rationali, quæ bona est; et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum quòd bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ, et homo bonus secundùm suam naturam causat malum actum secundùm morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est in corp. art., et qu. 19, art. 9. Invenitur autem quòd etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit in quantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum quòd malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem, quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquàm sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materiâ, sicut dictum est in corp. Sed in rebus voluntariis defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subjicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quòd cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum quòd malum non habet causam per se, sed per accidens tantùm, ut dictum est in corp.

Articulus ii. — *Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.* — (3, *dist.* 32, *qu.* 2, *art.* 1, *et dist.* 34, *quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 1, *et* 2 *cont., cap.* 40, *et lib.* 3, *cap.* 71, *et Joan.* 9, *et Rom.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Is. 45, 6: *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum*; et Amos 3, 6: *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est art. præc. Cùm igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 1 et 4, sequitur quòd etiam omne malum sit à Deo.

3. Præterea, sicut dicitur in 2 Phys., text. 30, idem est causa salutis navis et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 21, quòd *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. præc., malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est, qu. 4 per tot. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quàm in voluntariis. Dictum est enim, art. præced., quòd aliquod agens in quantum suâ virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat suâ virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quòd forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, qu. 48, art. 2, et quæst. 22, art. 2 ad 2, quòd quædam sint quæ deficere possint, et interdùm deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundùm illud quod dicitur 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur Sap. 1, 13, quòd *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundùm hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione supra dictâ in princ. corp.

(1) Cod. Alcan.: *Malum autem in re aliquâ, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis.*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum quòd effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantùm ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantùm ad id quod habet de defectu, sicut quidquid est motûs in claudicatione, causatur à virtute motivâ; sed quod est obliquitatis in eâ, non est ex virtute motivâ, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione malâ, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectûs, non causatur à Deo, sed ex causâ secundâ deficiente.

Ad tertium dicendum quòd submersio navis attribuitur nautæ ut causæ, ex eo quòd non agit quod requiritur ad salutem navis; sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS III. — *Utrùm sit unum summum malum quod sit causa omnis mali.* — (2-2, *quæst.* 172, *art.* 6, *corp.; et* 2, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 1, *ad* 1, *et dist.* 34, *art.* 1, *ad* 4, *et art.* 2, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 13 *et* 15, *et Pot. qu.* 3 *art.* 6, *et opusc.* 15, *cap.* 16.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ, lib. 5 Politicorum, c. 8. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundùm illud Eccli. 33, 15: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum peccator.* Ergo sunt contraria principia, unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum naturâ, et reliquum, ut dicitur in 2 de Cœlo et Mundo, text. 19. Sed summum bonum est in rerum naturâ, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2 et 4. Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quòd malum non habeat causam per se, sed per accidens tantùm, quia sequeretur quòd malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectûs reducitur ad malum causæ: quia effectus deficiens est à causâ deficiente, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 præc. Sed non est (1) procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed contra est quòd summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 4. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum quòd ex prædictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primò quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 3 et 4. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, qu. 6 art. 4, et qu. præc. art. 3, quòd omne ens, in quantum est ens, bonum est; et quòd malum non est nisi in bono ut in subjecto.

Secundò, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2. Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est, qu. 48, art. 4, etsi malum semper diminuat bonum, nunquàm tamen illud potest totaliter consumere; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integrè et perfectè malum. Propter quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5, ante med., quòd si malum integrum sit, se ipsum destruet: quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum.

Tertiò, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est, art. 1 et 2 hujus quæst., tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior eâ quæ est per se, ut patet in 2 Physic., text. 66.

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eâdem radice in hunc errorem inciderunt, ex quâ et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantùm causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam, puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundùm ordinem ad aliquid particulare; sed secundùm seipsum, et secundùm ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissimè tenet, ut ex dictis patet, qu. 11, art. 3, et qu. 4, art. 2. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem; et ideò usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cùm omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra cau-

(1) Ita Nicolaius. Rom. et Pat. edit.: *Sed hoc non est.*

sas contrarias proprias inveniri unam causam communem; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cœlestis; et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi; et ideò, licèt habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum qòud privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentiâ, ut dictum est, qu. 48, art. 3. Unde cùm malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, qu. præc. art. 1, 2, 3, illi bono opponitur cui adjungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum quòd unumquodque intenditur secundùm propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum, per accessum ad terminum perfectum attenditur; privatio autem, et malum, per recessum à termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum; sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum quòd nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum quòd malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est, art. 1 hujus qu. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quòd malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solùm contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterùm in unaquâque specie defectus naturæ accidit in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus; quia bonum hominis secundùm sensum corporis non est bonum hominis, in quantùm homo, sed secundùm rationem. Plures autem sequuntur sensum quàm rationem.

Ad sextum dicendum quòd in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex quâ sequitur malum per accidens.

QUÆSTIO L.

De substantia Angelorum absolutè. — (*In quinque articulos divisa.*)

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ; et primò de creaturâ purè spirituali, quæ in Scripturâ sacrâ Angelus nominatur; secundò de creaturâ purè corporali; tertiò de creaturâ compositâ ex corporali et spirituali, quæ est homo.

Circa verò Angelos considerandum est primò de his quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundò de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertiò de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quartò de his quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantiâ autem eorum considerandum est et absolutè, et per comparationem ad corporalia.

Circa substantiam verò eorum absolute quinque quæruntur: 1° utrùm sit aliqua creatura omninò spiritualis, et penitùs incorporea: 2° supposito quòd Angelus sit talis, quæritur utrùm sit compositus ex materiâ et formâ; 3° quæritur de multitudine eorum; 4° de differentiâ ipsorum ab invicem; 5° de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

Articulus primus. — *Utrùm Angelus sit omninò incorporeus.* — (*2 cont., cap.* 46 *et* 50, *et Pot. qu.* 6, *art.* 6, *corp., et Spir. art.* 5, *et op.* 3, *cap.* 74, *et op.* 15, *cap.* 16.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non sit omninò incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solùm quoad nos et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit in lib. 2 orth. Fid., cap. 3, non longè à princ., quòd *Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantùm ad nos; sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur.* Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in 6 Phys., text. 32. Sed Damascenus dicit ibidem quòd *Angelus est substantia intellectualis semper mobilis.* Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit in lib. de Spiritu sancto, cap. 7, in princ.: *Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus.* Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet in psal. 148, 2: *Laudate Dominum, omnes Angeli ejus;* et postea subditur: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* Ergo Angeli sunt corporei.

Sed contra est quod dicitur in psal. 103, 4. *Qui facit Angelos suos spiritus.*

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectûs ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundùm illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est, qu. 14, art. 8, et qu. 19, art. 4. Unde ad perfectionem universi requiritur quòd sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quòd universum sit perfectum, quòd sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intelle-

ctum, nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quòd nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit in 4 Physic., text. 52 et 57. Et ex his processit Sadducæorum error, dicentium non esse spiritum, Act. 23, 8.

Sed hoc ipsum quòd intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum quòd substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum; et hâc ratione dicitur quòd Angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quòd in eis sit aliquid de naturâ corporeâ.

Ad secundum dicendum quòd motus ibi accipitur, prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu, et quandoque potentiâ, sicut nos. Unde patet quòd ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum quòd circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ, tam corporali quàm spirituali. Unde dicit Ambrosius, in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 7, à princ., quòd *licèt quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent.*

Articulus II. — *Utrùm Angelus sit compositus ex materiâ et formâ.* — (2, *dist* 8, *qu.* 5, *art.* 1, *et* 1 *cont.*, *cap.* 49 *et* 50, *et Spir. art.* 1, *et quodl.* 9, *art.* 6, *et opusc.* 3, *cap.* 74 *et* 95, *et op.* 15, *cap.* 3, 5, 6, 7, 8 *et* 18, *et opusc.* 30, *cap.* 3, *et opusc.* 42, *cap.* 4 *et* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus sit compositus ex materiâ et formâ. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentiâ, quæ adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materiâ, differentia verò ex formâ, ut patet in 18 Metaph., text. 6. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materiâ et formâ. Sed Angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materiâ et formâ.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare; unde dicit Boetius, in lib. de Trin., ante med., quòd *forma simplex subjectum esse non potest;* hoc autem invenitur in Angelo. Ergo Angelus est compositus ex materiâ et formâ.

3. Præterea, forma est actus, lib. 2 de Animâ, text. 2. Quod ergo est forma tantùm, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus; hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantùm, sed habet formam in materiâ.

4. Præterea, forma propriè limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materiâ est forma infinita. Sed forma Angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma Angeli est in materiâ.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nomin., non remotè à princ., quòd *primæ creaturæ sicut incorporales, ita et immateriales intelliguntur.*

Respondeo dicendum quòd quidam ponunt Angelos esse compositos ex materiâ et formâ; et hanc opinionem astruere nititur Avicebron., in lib. Fontis vitæ. Supponit enim quòd quæcumque distinguuntur secundùm intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantiâ autem incorporeâ intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur à substantiâ corporeâ, et aliquid per quod cum eâ convenit. Unde ex hoc vult concludere quòd illud per quod differt substantia incorporea à corporeâ, sit ei quasi forma, et illud quod subjicitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quòd eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quòd forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materiâ spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materiâ corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quòd forma spiritualis et corporalis recipiatur in unâ parte materiæ; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis.

Unde relinquitur quòd alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundùm quòd intelligitur sub quantitate; quâ remotâ, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in 1 Phys., text. 15. Sic igitur relinquitur quòd materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati: quod est impossibile. Impossibile est ergo quòd una sit materia corporalium et spiritualium.

Sed adhuc ulteriùs impossibile est quòd substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundùm modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitùs immaterialis; quod ex ejus objecto apparet, à quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, in quantum à materiâ abstrahitur: quia formæ in materiâ sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundùm quod hujusmodi. Unde relinquitur quòd substantia intellectûs est omninò immaterialis.

Non est autem necessarium quòd ea quæ distinguuntur secundùm intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundùm modum rerum, sed secundùm modum suum. Unde res materiales quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quàm sint in se ipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad appre-

hendendum eas, secundùm quòd sunt in se ipsis, sed per modum suum, secundùm quòd apprehendit res compositas : et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est, qu. 3, art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quòd differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundùm quòd determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus; quia *species rerum sunt sicut numeri*, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia; unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum; sed unaquæque earum secundùm se ipsam tenet determinatum gradum in entibus; et ideò genus et differentia in eis non accipitur secundùm aliud et aliud, sed secundùm unum et idem; quæ tamen differunt secundùm considerationem nostram : in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminatè, accipitur in eis ratio generis; in quantum verò considerat ut determinatè, accipitur ratio differentiæ.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa ponitur in lib. Fontis vitæ; et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundùm ipsam constituatur in esse alicujus speciei, vel aeris, vel ignis, vel cujuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur opinio Empedoclis, lib. 1 de Animâ, apud Arist., text. 26, qui posuit quòd terram terrâ cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundùm ipsam rationem formæ; sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed receptio substantiæ immaterialis.

Ad tertium dicendum quòd licèt in Angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtractâ ergo materiâ, et posito quòd ipsa forma subsistat non in materiâ, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse, ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis; et hoc est quod à quibusdam dicitur quòd Angelus est compositus ex *quo est*, et *quod est*, vel ex *esse*, et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens; ipsum autem *esse* est quo substantia est; sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse*, et *quod est*, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4. Unde solus Deus est actus purus.

Ad quartum dicendum quòd omnis creatura est finita simpliciter, in quantum *esse* ejus non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam, cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in quâ recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ sunt finitæ secundùm suum esse; sed infinitæ secundùm quòd earum formæ non sunt receptæ in alio; sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantùm ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum; *esse* tamen ejus esse finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis, prop. 16, quòd *intelligentia est finita superiùs*, in quantum scilicet recipit *esse* à suo superiori; *est infinita inferiùs*, in quantum non recipitur in aliquâ materiâ.

Articulus iii. — *Utrùm Angeli sint in aliquo magno numero.* — (2, *dist.* 3, *qu.* 1, *art.* 3, *et* 2 *cont., cap.* 91 *et* 92, *et Pot. qu.* 6, *art.* 6, *corp., fine, et opusc.* 15, *cap.* 2, 3 *et* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in Angelis, cùm sint incorporei, ut supra ostensum est, art. 1 hujus qu. Ergo Angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quando aliquid est magis propinquum uni, tantò minùs est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cùm ergo Deus sit maximè unus, videtur quòd in naturâ angelicâ inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cœlestium. Sed motus corporum cœlestium sunt secundùm aliquem determinatum numerum paucum, qui à nobis apprehendi potest. Ergo Angeli non sunt in majori multitudine quàm motus corporum cœlestium.

4. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de divin Nom., aliquantulùm à princ. lect. 3, quòd « propter radios divinæ bonitatis subsistunt « intelligibiles et intellectuales omnes sub- « stantiæ. » Sed radius non multiplicatur nisi secundùm diversitatem recipientium. Non autem potest dici quòd materia sit receptiva intelligibilis radii, cùm substantiæ intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est, art. 2 hujus quæst. Ergo videtur quòd multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundùm exigentiam primorum corporum, scilicet cœlestium, ut ad ea quodam modo processus prædictorum radiorum terminetur; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Dan. 7, 10 *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.*

Respondeo dicendum quòd circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis

viis processerunt. Plato enim posuit, ut refert Arist., 1 Metaph., text. 6, substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam; et secundùm hoc oportebat dicere quòd substantiæ separatæ sint secundùm numerum specierum sensibilium.

Sed hanc positionem improbat Aristot., eod. lib., text. 31 et seq., ex eo quòd materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium; sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristot., 12 Met., text. 43, quòd illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundùm rationem moventis et finis; et ideò secundùm numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum.

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses, Judæus, volens utrumque concordare, posuit, lib. 2 Perplexorum, cap. 4 et 6, quòd Angeli, secundùm quòd dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundùm numerum motuum corporum cœlestium, secundùm Aristot., loco prox. cit. Sed posuit, ad salvandam Scripturam, quòd Angeli in Scripturâ dicuntur etiam homines divina annuntiantes, et iterùm, virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant.

Sed hoc est alienum à consuetudine Scripturæ, quòd virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur.

Unde dicendum est quòd etiam Angeli, secundùm quòd sunt immateriales substantiæ, in quâdam multitudine maximâ sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 14 cœl. Hierarch., in med.: *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* Et hujus ratio est, quia cùm perfectio universi sit illud quod præcipuè Deus intendit in creatione rerum, quantò aliqua sunt magis perfecta, tantò in majori excessu sunt creata à Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundùm magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundùm multitudinem. Videmus autem quòd corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundùm magnitudinem corpora corruptibilia. Nam tota sphæra activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cœlestium. Unde rationabile est quòd substantiæ immateriales excedant secundùm multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter.

Ad primum ergo dicendum quòd in Angelis non est numerus, qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est, qu. 11, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd ex hoc quòd natura angelica est Deo propinqua, oportet quòd habeat minimum de multitudine in suâ compositione, non autem ita quòd in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa est Aristotelis in 12 Metaph., text. 44; et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quòd substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quòd hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hâc ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procedit secundùm opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam; hoc autem improbatum est qu. 47, art. 1. Unde multiplicatio Angelorum neque secundùm materiam neque secundùm corpora est accipienda, sed secundùm divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

Articulus iv. — *Utrùm Angeli differant specie.* — (*2, dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 4, *et* 2 *cont.*, *cap.* 71, 92 *et* 93; *et Spir. art.* 9; *op.* 29, *et opusc.* 32, *cap.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non differant specie. Cùm enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundùm id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultimâ differentiâ constitutivâ; et ita sunt eadem secundùm speciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed Angeli non videntur differre ab invicem nisi secundùm magis et minus, prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectûs. Ergo Angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et Angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo et Angeli.

4. Præterea, quantò aliquid est perfectius in naturâ, tantò magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in unâ specie esset unum tantùm individuum. Ergo multi Angeli sunt unius speciei.

Sed contra est quòd in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in 3 Metaph., text. 2. Sed in Angelis etiam unius ordinis sunt primi, et medii, et ultimi, ut dicit Dionysius, 10 cap. angelicæ Hierarch., à med. Ergo Angeli non sunt ejusdem speciei.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii verò, quòd omnes Angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam verò, quòd omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in formâ, sed distinguuntur materiali-

ter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materiâ et formâ, ut dictum est supra, art. 2 hujus quæst., sequitur quòd impossibile sit esse duos Angelos unius speciei; sicut etiam impossibile esset dicere quòd essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cùm albedines non sint plures, nisi secundùm quòd sunt in pluribus substantiis. Si tamen Angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures Angeli unius speciei. Sic enim oporteret quòd principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundùm divisionem quantitatis, cùm sint incorporei, sed secundùm diversitatem potentiarum: quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solùm speciei, sed generis.

Ad primum ergo dicendum quòd differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura; alioquin oporteret quòd omnia animalia irrationalia essent unius speciei, vel quòd esset in eis aliqua alia perfectior forma quàm anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundùm diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ: et similiter omnes Angeli differunt specie secundùm diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad secundum dicendum quòd magis et minus, secundùm quòd causantur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem; sed secundùm quòd causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quòd ignis est perfectior aere; et hoc modo Angeli diversificantur secundùm magis et minus.

Ad tertium dicendum quòd bonum speciei præponderat bono individui. Unde multò melius est quòd multiplicentur species in Angelis quàm quòd multiplicentur individua in unâ specie.

Ad quartum dicendum quòd multiplicatio secundùm numerum, cùm in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundùm speciem, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 2. Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in unâ specie.

Articulus v. — *Utrùm Angeli sint incorruptibiles.* — (2, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 1, *et dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1 *corp., et* 2 *cont. cap.* 54 *et* 91, *ad* 3, *et Pot. quæst.* 5, *art.* 3, *et* 4, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 74, *et opusc.* 9, *qu.* 47.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3, de Angelo, quòd est *substantia intellectualis, gratiâ, et non naturâ, immortalitatem suscipiens.*

2. Præterea, Plato dicit in Timæo, à princ.: *O dii deorum, quorum opifex idem, paterque ego. Opera si quidem vos mea, dissolubilia naturâ, me tamen ita* (1) *volente indissolubilia.* Hos autem deos non aliud quàm Angelos intelligere potest. Ergo Angeli naturâ suâ sunt corruptibiles.

(1) Ita codd. Alcan. Editi omittunt, *ita.*

3. Præterea, secundùm Gregorium, lib. 16 Moral., cap. 16, versùs fin., *omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret.* Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cùm Angeli sint à Deo facti, videtur quòd sint corruptibiles secundùm suam naturam.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., parùm à princ., quòd *intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem, ab universâ corruptione, morte, et materiâ, et generatione mundæ existentes.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Angelos secundùm suam naturam esse incorruptibiles.

Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quòd forma ejus à materiâ separatur. Unde cùm Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus qu., impossibile est quòd ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundùm se, nunquàm ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundùm quod ei conveniebat. Rotunditas enim à circulo separari non potest, quia convenit ei secundùm se ipsum; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quòd circularis figura separatur ab ære. Esse autem secundùm se competit formæ; unumquodque enim est ens actu, secundùm quòd habet formam. Materia verò est ens actu per formam. Compositum igitur ex materiâ et formâ desinit esse actu per hoc quòd forma separatur à materiâ. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est loco prox. cit., non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundùm suam naturam.

Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundùm quòd est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, cùm sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundùm suam naturam.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem; quia omnis mutatio est quædam mors, ut Augustinus dicit, lib. 3 cont. Maximinum, cap. 12, à med. Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit, quæst. 62, art. 2 et 8.

Ad secundum dicendum quòd Plato per deos intelligit corpora cœlestia, quæ existimabat esse ex elementis composita; et ideò secundùm suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divinâ semper conservabantur in esse.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 44, art. 1 ad 2, quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili quòd esse ejus dependeat ab alio sicut à causâ. Per hoc ergo quòd dicitur quòd omnia deciderent in nihilum, nisi con

tinerentur à Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi quòd in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quòd esse Angeli dependeat à Deo sicut à causâ. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quòd Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem ; sed per hoc quòd in se ipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

QUÆSTIO LI.

De comparatione Angelorum ad corpora. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde quæritur de Angelis per comparationem ad corporalia; et primò de comparatione Angelorum ad corpora ; secundò de comparatione Angelorum ad loca corporalia; tertiò de comparatione Angelorum ad motum localem.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; 2° utrùm assumant corpora; 3° utrùm in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

Articulus primus. — *Utrùm Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.*— (2, *dist.*, *art.* 1, *et* 2 *cont.*, *cap.* 49, 50, 51 , *et Pot. quæst.* 6 , *art.* 6, *et Mal. quæst.* 16 , *art.* 1, *et Spir. art.* 5, *et opusc.* 15, *cap.* 18.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes in lib. 1 Periarchon., cap. 6, in fine : *Solius Dei, id est, Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, naturæ illud proprium est ut sine materiali substantiâ et absque ullâ corporeæ adjectionis societate intelligatur existere.* Bernardus etiam dicit in 6 hom. super Cant., serm. 6, in princ. : *Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cujus natura sola neque propter se neque propter aliud* (1) *solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Augustinus etiam dicit super Gen. ad litt., lib. 3, cap. 10, in princ. : *Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum naturâ vigent* (2). Eadem autem est natura dæmonis et Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius in hom. Epiphaniæ 10 in Evang., in princ., nominat Angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et animâ. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in Angelis quàm in animabus. Sed anima non solùm vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est quod dicit Dionysius cap. 4 de div. Nomin., parùm à princ. lect. 3, quòd *Angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales.*

Respondeo dicendum quòd Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in naturâ illâ; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cùm autem intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infra patebit, quæst. 75, art. 2, habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis, in quantum hujusmodi ; sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentiâ existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in suî naturâ plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus, ut inf. dicetur, q. 84, a. 6, et 89, art. 1. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectè intellectuales in naturâ intellectuali, non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatæ; et has dicimus Angelos.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 1, quorumdam opinio fuit quòd omne ens esset corpus. Et ex hâc existimatione derivatum videtur quòd aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeò quòd quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in 7 de Civ. Dei, cap. 6. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundùm illud psal. 8, 2 : *Elevata est magnificentia tua super cœlos;* Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis (1) secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi, quòd spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur, art. seq. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant.

Ad secundum dicendum quòd Gregorius nominat Angelum rationale animal metaphoricè, propter similitudinem rationis.

Ad tertium dicendum quòd vivificare effectivè simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit secundùm illud 1 Reg. 2, 6 : *Dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quàm ea quæ est corpori unita.

Articulus II.—*Utrùm Angeli assumant corpora.*—(2, *dist.* 8, *art.* 2, *et Pot. quæst.* 6, *art.* 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non assumant corpora. In opere enim Angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset, si Angeli corpora assumerent; Angelus enim non indiget corpore, cùm ejus virtus omnem

(1) Al., *alium.*
(2) Al., *indigent.*

(1) Cod. Alcan., *in aliis substantiis.*

virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur; quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formæ, sicut dictum est art. præc.; ex eo autem quòd unitur ei ut motori, non dicitur assumi, alioquin sequeretur quòd omnia corpora mota ab Angelis essent ab eis assumpta. Ergo Angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, Angeli non assumunt corpora de terrâ vel aquâ, quia non subitò disparerent; neque iterùm de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterùm ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo Angeli corpora non assumunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 16 de Civ., cap. 29, quòd Angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt Angelos nunquàm corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigisse in visione prophetiæ, hoc est, secundùm imaginationem.

Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginariâ visione videtur, est in solâ imaginatione videntis. Unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdùm Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, et totâ familiâ ejus, et à Loth, et à civibus Sodomorum; similiter Angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundùm corpoream visionem, quâ videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus.

Cùm igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, art. præc. et art. 1 qu. 50, relinquitur quòd interdùm corpora assumant.

Ad primum ergo dicendum quòd Angeli non indigent corpore assumpto propter se ipsos, sed propter nos, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futurâ vitâ. Hoc autem quòd Angeli corpora assumpserunt in veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quòd Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, quâ Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum quòd corpus assumptum unitur Angelo non quidem ut formæ, neque solùm ut motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim à sacrâ Scripturâ proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divinâ virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repræsentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus.

Ad tertium dicendum quòd sicut aer in suâ raritate manens non retinet figuram, neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic Angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divinâ, quantùm necesse est ad corporis assumendi formationem.

Articulus III. — *Utrùm Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.* — (1, *dist* 8, *art.* 4, *et Pot. quæst.* 6, *art.* 8, *et quodl.* 3, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitæ habens, non haberet hujusmodi. Ergo Angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus Angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per Angelum formarentur oculi, et nares, et alia sensuum instrumenta, nisi per ea Angelus sentiret. Ergo Angelus sentit per corpus assumptum; quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet in 2 de Animâ, text. 13. Manifestè autem Angeli apparent in assumptis corporibus moveri; dicitur enim Genes. 18, 16, quòd *Abraham simul gradiebatur, deducens Angelos* qui ei apparuerant; et Angelus Tobiæ quærenti, Tob. 5, 7 : *Nôsti viam quæ deducit in civitatem Medorum?* Respondit : *Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi.* Ergo Angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis; fit enim per vocem, quæ est sonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 90. Manifestum est autem, ex multis locis Scripturæ, Angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis; unde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit, ut habetur Lucæ ult. Sed Angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen priùs adoraverat, ut habetur Gen. 18. Ergo Angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit Angelis in assumptis corporibus; dicitur enim Gen. 6, 4 : *Postquàm ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à seculo viri, famosi.* Ergo Angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed contra, corpora assumpta ab Angelis non vivunt, ut supra dictum est, art. præc. ad 2 præcip. Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

Respondeo dicendum quòd quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in

quantum est sonus: et progressio cum aliis motibus, in quantum est motus. Quantùm ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab Angelis per corpora assumpta, non autem quantùm ad id quod est proprium viventium; quia secundùm Philosophum, in lib. de Som. et Vig., cap. 1, ant. med., *cujus est potentia, ejus est actio.* Unde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut non est contra veritatem quòd in Scripturâ intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quòd intelligibilia sint sensibilia, sed quòd per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundùm similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quòd per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licèt non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congruè fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos.

Ad secundum dicendum quòd sentire est totaliter opus vitæ. Unde nullo modo est dicendum quòd Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superfluè sunt formata; non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes, ut Dionysius docet ult. cap. cœl. Hier., à med.

Ad tertium dicendum quòd motus qui est à motore conjuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formæ. Moventur tamen Angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cùm sint in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hìc, quòd non alibi; quod de Deo dici non potest. Unde, licèt Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est, Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem ad motum corporum cœlestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundùm totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundùm aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundùm determinatum situm; quia *semper est in oriente virtus movens,* ut dicitur in 8 Phys., text. 84.

Ad quartum dicendum quòd Angeli propriè non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum quòd nec etiam comedere, propriè loquendo, Angelis convenit; quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam; tamen Christus habebat corpus talis naturæ in quod posset cibus converti; unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti; unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tobiæ 12, 19: *Cùm essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit 16 de Civ. Dei, cap. 19, à med.

Ad sextum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 15 de Civ. Dei, cap. 23, parùm à princ., *multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos sæpè exstitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentia videtur.* Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant; filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quòd de eis gigantes nasci potuerunt; neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multò plures ante diluvium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdùm nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut à corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quòd idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 8 et 9, ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

QUÆSTIO LII.

De comparatione Angelorum ad loca. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde quæritur de loco Angeli; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrùm Angelus sit in loco; 2° utrùm possit esse in pluribus locis simul; 3° utrùm plures Angeli possint esse in eodem loco.

Articulus primus. — *Utrùm Angelus sit in loco.* — (1, *dist.* 37, *quæst.* 3, *art.* 1 *et* 2; *et* 2, *dist.* 6, *quæst.* 3, *art.* 3, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 19, *et quodl.* 11, *quæst.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius, in lib. de Hebd., circa princ.: *Communis animi conceptio apud sapientes est incorporalia in loco non esse;* et Aristoteles, in 4 Phys., dicit, text. 48 et 57, quòd *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus.* Sed Angelus non est corpus, ut supra ostensum est, quæst. 50, art. 1. Ergo Angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo (1) quod est in loco, habet

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. et Patav.: *Omne autem.*

aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire Angelo, cùm substantia sua sit immunis à quantitate, cujus propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco, et contineri à loco, ut patet per Philosophum, in 4 Physic., text. 14 et 119. Sed Angelus non potest mensurari neque contineri à loco; quia continens est formalius contento, sicut aer aquâ, ut dicitur in 4 Physic., text. 35 et 49. Ergo Angelus non est in loco.

Sed contra est quod in Collectâ dicitur: *Angeli tui sancti habitent in eâ, qui nos in pace custodiant.*

Respondeo dicendum quòd Angelo convenit esse in loco; æquivocè tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quòd applicatur loco secundùm contactum dimensivæ quantitatis; quæ quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo.

Et secundùm hoc patet quòd non oportet dicere quòd Angelus commensuretur loco, vel quòd habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensivâ. Similiter etiam non oportet propter hoc, quòd contineatur à loco; nam substantia incorporea suâ virtute contingens rem corpoream continet ipsam, et non continetur ab eâ; anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta; et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus II. — *Utrùm Angelus possit esse in pluribus locis simul.* — (1, *dist.* 37, *quæst.* 3, *art.* 2, *et quæst.* 4, *art.* 1, *corp.; et* 4, *dist.* 44, *quæst.* 2, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 3, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 19, *ad* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quàm anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in quâlibet parte corporis, ut Augustinus dicit, lib. 6 de Trinit., cap. 6, circa med. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, Angelus est in corpore assumpto; et cùm assumat corpus continuum, videtur quòd sit in quâlibet ejus parte. Sed secundùm partes ejus considerantur diversa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orthod. Fid., cap. 3, et lib. 1, cap. 17, quòd *ubi Angelus operatur, ibi est.* Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente Sodomam. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed contra est quod Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3, circa med., dicit, quòd *Angeli, dùm sunt in cœlo, non sunt in terrâ.*

Respondeo dicendum quòd Angelus est virtutis et essentiæ finitæ. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium; et ideò suâ virtute omnia contingit, et non solùm in pluribus locis est, sed ubique; virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cùm Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quòd non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantùm.

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideò crediderunt quòd Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifestè decepti sunt; nam punctum est indivisibile habens situm; sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et sitûs existens. Unde non est necesse quòd determinetur ei unus locus indivisibilis secundùm situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundùm quòd voluntariè applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur correspondet ei ut unus locus.

Nec tamen oportet, si aliquis Angelus movet cœlum, quòd sit ubique. Primò quidem quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primò ab ipso movetur. Una autem pars cœli est in quâ primò est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philosophus in 8 Physic., text. 84, virtutem motoris cœlorum attribuit parti orientis. Secundò quia non ponitur à Philosophis quòd una substantia separata moveat omnes orbes immediatè. Unde non oportet quòd sit ubique.

Sic igitur patet quòd diversimodè esse in loco convenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptivè, quia commensuratur loco; Angelus autem non circumscriptivè, cùm non commensuretur loco, sed definitivè, quia ita est in uno loco quòd non in alio; Deus autem neque circumscriptivè, neque definitivè, quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta; quia totum illud cui immediatè applicatur virtus Angeli reputatur ut unus locus ejus, licèt non sit continuum (1).

Articulus III. — *Utrùm plures Angeli possint simul esse in eodem loco.* — (1, *dist.* 37, *quæst.* 3, *art.* 1, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 7, *ad* 11, *et art.* 19, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd plures Angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed Angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum, in 4 Physic., text. 52 et 58. Ergo plures Angeli possunt esse in uno loco.

(1) Ita Nicolaus. Edit. Rom. et Patav. : *Licèt si continuum.*

2. Præterea, plus differt Angelus et corpus quàm duo Angeli. Sed Angelus et corpus sunt simul in eodem loco; quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in 4 Phys., loco nunc cit. Ergo multò magis duo Angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in quâlibet parte corporis, secundùm Augustinum, lib 6 de Trin., cap. 6, non procul à fine. Sed dæmones, licèt non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdùm corporibus, et sic anima et dæmon sunt in eodem loco. Ergo eâdem ratione quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

Sed contra, duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo Angeli in eodem loco.

Respondeo dicendum quòd duo Angeli non sunt simul in eodem loco.

Et ratio hujus est quia impossibile est quòd duæ causæ completæ sint immediatæ unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, quia una est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licèt possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem; quia nullus eorum est perfectus motor, cùm virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt loco (1) unius motoris, in quantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum Unde cùm Angelus dicatur esse in loco per hoc quòd virtus ejus immediatè contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est art. 1 hujus quæst., non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.

Ad primum ergo dicendum quòd plures Angelos esse in uno loco, non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd Angelus et corpus non eodem modo sunt in loco. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd nec etiam dæmon et anima comparantur ad corpus secundùm eamdem habitudinem causæ, cùm anima sit forma, non autem dæmon. Unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LIII.

DE MOTU LOCALI ANGELORUM. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de motu locali Angelorum; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrùm Angelus possit moveri localiter; 2° utrùm moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium; 3° utrùm motus Angeli sit in tempore, vel in instanti.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angelus possit moveri localiter.* — (1, *dist.* 37, *quæst.* 4, *art.* 1, *et opusc.* 15, *cap.* 18, *et Matth.* 28.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus, in 6 Physic., text. 32, et à text. 86 usque ad 91, *nullum impartibile movetur;* quia dùm aliquid est in termino *à quo*, non movetur, nec etiam dùm est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quòd omne quod movetur, dùm movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*. Sed Angelus est impartibilis. Ergo Angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est actûs imperfecti, ut dicitur in 3 Physic., text. 14. Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum Angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti Angeli localiter non moventur.

Sed contra, ejusdem rationis est Angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cùm sit articulus fidei quòd Christus secundùm animam descendit ad inferos. Ergo Angelus beatus movetur localiter.

Respondeo dicendum quòd Angelus beatus potest moveri localiter; sed sicut esse in loco æquivocè convenit corpori et Angelo, ita etiam et moveri secundùm locum.

Corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco, et commensuratur loco; unde oportet quòd etiam motus corporis secundùm locum commensuretur loco, et sit secundùm exigentiam ejus. Et inde est quòd secundùm continuitatem magnitudinis est continuitas motûs; et secundùm prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in 4 Phys., text. 99. Sed Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco non oportet quòd commensuretur loco, nec quòd sit secundùm exigentiam ejus, ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus, et non continuus.

Quia enim Angelus non est in loco nisi secundùm contactum virtutis, ut dictum est quæst. præc., art. 1, necesse est quòd motus Angeli in loco nihil aliud sit quàm diversi contactus diversorum locorum successivè, et non simul; quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis; ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2.

Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri; quia, ut dictum est loco nunc cit., nihil prohibet Angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successivè et non simul dimittit locum in quo priùs erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam Angelus potest dimittere successivè locum divisibilem in quo priùs erat; et sic motus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum quòd illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primò quidem demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundùm quantitatem, cui respondet

(1) Edit. Rom. et Patav., *in loco.*

locus de necessitate indivisibilis; quod non potest dici de Angelo. Secundò, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quòd aliquid movetur dùm est in termino *à quo*, et dùm est in termino *ad quem;* quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eamdem rem motus diceretur; unde in quolibet illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motûs hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto; et ideò oportet quòd illud quod movetur, totaliter non sit in altero terminorum, dùm movetur, sed partim in uno et partim in altero. Secundùm ergo quòd motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito; sed secundùm quòd motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest quòd Angelus, dùm movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem;* ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum; quia in principio sui motûs continui Angelus est in toto loco divisibili, a quo incipit moveri; sed dùm est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quòd possit occupare partem duorum locorum, competit Angelo ex hoc quòd potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundùm locum quòd sit divisibile secundùm magnitudinem; de Angelo autem, quòd virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum quòd motus existentis in potentiâ est actûs imperfecti. Sed motus qui est secundùm applicationem virtutis, est existentis in actu; quia virtus rei est secundùm quòd actu est.

Ad tertium dicendum quòd motus existentis in potentiâ est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundùm illud Hebr. 1, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.*

Articulus II. — *Utrùm Angelus transeat per medium.* — (1, *dist.* 37, *quæst.* 4, *art.* 2, *et quodl.* 1, *quæst.* 3, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 4, *art.* 13 *ad* 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, priùs pertransit locum sibi æqualem quàm majorem. Locus autem æqualis Angelo, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quòd numeret puncta infinita suo motu; quod est impossibile.

2. Præterea, Angelus est simplicioris substantiæ quàm anima nostra. Sed anima nostra suâ cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium; possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italiâ, quæ est in medio. Ergo multò magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud non per medium.

3. Sed contra, si Angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem*, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dùm erat in termino *à quo*. Movebatur ergo dùm erat in medio; et ita oportet quòd pertranseat medium.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., motus localis Angeli potest esse continuus, et non continuus.

Si ergo sit continuus, non potest Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium, quia, ut dicitur, in 6 Physic. (innuitur text. 77, sed expressè habetur 5 Physic., text. 22, et 11 Metaph., cap. ult.), *medium est in quod priùs venit quod continuè mutatur, quàm in quod mutatur ultimum.* Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundùm ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in 4 Physic., text. 99.

Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet : inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus manifestum est : quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cùm nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in 6 Physic., à à princ. lib., per decem text. probatur. De locis autem divisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur, non sit in alio et alio loco; quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quòd ibi quiesceret, cùm nihil aliud sit quiescere, quàm in loco eodem esse nunc et priùs. Cùm igitur inter primum *nunc*, et ultimum temporis mensurantis motum sint infinita *nunc*, oportet quòd inter primum locum à quo incipit moveri, et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum; manifestum est quòd locus primus à quo incipit motus, est unius palmi, et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quòd quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundùm ergo quòd dividitur magnitudo palmi, secundùm hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem. Unde cùm magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentiâ in quâlibet

magnitudine, sequitur quòd inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motûs; quia sicut loca media sunt infinita in potentiâ, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentiâ. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motûs erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quòd vel non transeat omnia media, vel quòd actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic igitur secundùm quòd motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire Angelo, sed non corpori; quia corpus mensuratur, et continetur sub loco, unde oportet quòd sequatur leges loci in suo motu; sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium, vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum quòd locus Angeli non accipitur ei æqualis secundùm magnitudinem, sed secundùm contactum virtutis; et sic locus Angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis; sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est in corp. art.; sed consumuntur per continuitatem motûs, ut patet ex prædictis ibidem.

Ad secundum dicendum quòd dùm Angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potiùs res cogitatæ sunt in ipsâ; et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus; unde oportet quòd moveri sit ante mutatum esse; et ideò oportet quòd talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri; unde successio diversorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.

Articulus III. — *Utrùm motus Angeli sit in instanti.* — (1, *dist.* 33, *qu.* 4, *art.* 3; *et* 4, *dist.* 44, *qu.* 2, *art.* 3, *qu.* 3, *et quodl.* 9, *quæst.* 4, *art.* 3, *et quodl.* 11, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd motus Angeli sit in instanti. Quantò enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minùs resistens motori, tantò motus est velocior. Sed virtus Angeli moventis se ipsum improportionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus; proportio autem velocitatum est secundùm minoritatem temporis; omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, Angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus Angeli simplicior est quàm aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum quia non illuminatur aliquid successivè, sicut calefit successivè; tum quia radius non priùs pertingit ad propinquum quàm ad remotum. Ergo multò magis motus Angeli est in instanti.

3. Præterea, si Angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quòd in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem;* in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediatè præcedenti, qui accipitur ut terminus *à quo,* aut partim in uno, et partim in alio. Si autem partim in uno, et partim in alio, sequitur quòd sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *à quo:* ergo quiescit ibi, cùm quiescere sit in eodem esse nunc et priùs, ut dictum est art. pr., et sic sequitur quòd non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motûs numeratur secundùm tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli, cùm in eo sit prius et posterius.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim quòd cùm Angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti Angelus est in termino *à quo,* in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem.* Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis est tempus medium. Unde dicunt quòd non est dare ultimum *nunc,* in quo fuit in termino *à quo;* sicut in illuminatione et in generatione substantiali ignis non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quòd in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materiâ; et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito; quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quòd quiescens non aliter se habeat nunc et priùs, et ideò in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi,* in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motûs est quòd id quod movetur, aliter se habeat nunc et priùs. Et ideò in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum mobile se habet in aliâ et aliâ dispositione. Unde oportet quòd in ultimo *nunc* habeat formam quam priùs non habebat. Et sic patet quòd quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo, quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino; sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore est non esse in eâdem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motûs continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motûs localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicujus alterius motûs con-

tinui, sed est per seipsum, à nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quòd in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco.

Sed oportet assignare *nunc* in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cùm tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quòd motus Angeli fit in tempore

In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est art. 1 huj. qu. Continuitas enim temporis est ex continuitate motûs, ut dicitur in 4 Physic., text. 99.

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli; motus enim Angeli non dependet ex motu cœli.

Ad primum ergo dicendum quòd si tempus motûs Angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc;* non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cùm non sit ejusdem rationis. Si verò sit continuum, est quidem proportionabile, non propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum, in quibus est motus. Et propterea velocitas motûs Angeli non est secundùm quantitatem suæ virtutis, sed secundùm determinationem suæ voluntatis.

Ad secundum dicendum quòd illuminatio est terminus motûs, et est alteratio, non motus localis, ut intelligatur lumen moveri priùs ad propinquum quàm ad remotum. Motus autem Angeli est localis, et non est terminus motûs. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motûs Angeli potest esse non continuum; et sic Angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motûs Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore præcedenti ultimum *nunc* variatur per infinita loca, ut priùs expositum est, art. præc. Est tamen partim in uno locorum continuorum, et partim in alio; non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi, ut etiam supra dictum est, art. 1 huj. qu.

QUÆSTIO LIV.

De cognitione Angelorum. — (*In quinque articulos divisa.*)

Consideratis his quæ ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita. Nam primò considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli. Secundò de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. Tertiò de his quæ ab eo cognoscuntur. Quartò de modo cognitionis angelicæ.

Circa primum quæruntur quinque: 1° utrùm intelligere Angeli sit ejus substantia; 2° utrùm ejus esse sit ejus intelligere; 3° utrùm ejus substantia sit ejus virtus intellectiva; 4° utrùm in Angelis sit intellectus agens et possibilis; 5° utrùm in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quàm intellectus.

Articulus primus. — *Utrùm intelligere Angeli sit ejus substantia.* — (1, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et* 7, *et* 2 *cont.*, *c.* 52, *et quodl.* 2, *art.* 3 *et* 4, *et opusc.* 30, *lect.* 7 *et* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligere Angeli sit ejus substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quàm intellectus agens animæ. Sed substantia intellectûs agentis est sua actio, ut patet 3 de Animâ, per Aristotelem, et ejus Commentatorem, text. 19. Ergo multò fortiùs substantia Angeli est ejus actio, quæ est intelligere.

2. Præterea, Philosophus dicit in 12 Metaph., text. 39, quòd *actio intellectûs est vita.* Sed cùm vivere sit esse viventibus, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 37, videtur quòd vita sit essentia. Ergo actio intellectûs est essentia intelligentis Angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo, quàm medium. Sed in Angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus in quantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantiâ Angeli intelligentis.

Sed contra, plus differt actio rei à substantiâ ejus quàm ipsum esse ejus. Sed nullius creati esse est ejus substantia; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 4, et qu. 44, art. 1. Ergo neque Angeli neque alterius creaturæ actio est ejus substantia.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd actio Angeli, vel cujuscumque alterius creaturæ, sit ejus substantia. Actio enim est propriè actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiæ, vel essentiæ. Impossibile est autem quòd aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentiâ admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse, et suum agere.

Præterea, si intelligere Angeli esset ejus substantia, oporteret quòd intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque à substantiâ Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque à substantiâ alterius Angeli.

Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectiùs et minùs perfectè, cùm hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est

prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cùm sit in actu ejus substantia, statim, quantùm est in se, concomitatur ipsam actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquàm fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum quòd vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse, sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quòd vita sit essentia; quamvis etiam quandoque vita pro essentiâ ponatur, secundùm quod Augustinus dicit in lib. 10 de Trin., cap. 11 ante med., et lib. 9, cap. 4, quòd *memoria, et intelligentia, et voluntas sunt una essentia, una vita.* Sed sic non accipitur à Philosopho, cùm dicit quòd actus intellectûs est vita.

Ad tertium dicendum quòd actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem; sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundùm modum significandi tantùm. Realiter verò consequitur unionem objecti cum agente; ex hoc enim quòd intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.

Articulus II. — *Utrùm intelligere Angeli sit ejus esse.* — (**3** ***cont., cap.*, 11,** *et Pot. qu.* 10, *art.* 1, *ad* 5.)

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quòd intelligere Angeli sit ejus esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 37. Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur, text. 13. Ergo intelligere Angeli est ejus esse.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum formâ per quam intelligit ad minus se ipsum. Ergo ejus intelligere est idem cum ejus esse.

Sed contra, intelligere Angeli est motus ejus, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 1, ante med. Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere ejus.

Respondeo dicendum quòd actio Angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturæ. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur 9 Metaph., text. 16: una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere, et secare; alia verò actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere, et velle; per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.

De primâ ergo actione manifestum est quòd non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in passum ab agente.

Secunda autem actio de suî ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundùm quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cujus objectum est verum, et velle, cujus objectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantùm est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. Secundùm quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundùm genus et speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, parùm ante med. Unde solum esse divinum, est divinum intelligere et divinum velle.

Ad primum ergo dicendum quòd vivere quandoque sumitur pro ipso esse vivens, quandoque verò pro operatione vitæ, id est, per quam demonstratur aliquid esse viventis. Et hoc modo Philosophus dicit quòd intelligere est vivere quoddam; ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundùm diversa opera vitæ.

Ad secundum dicendum quòd ipsa essentia Angeli est ratio totius ejus esse, non autem est ratio totius ejus intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam; et ideò secundùm propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli; sed ad ejus intelligere comparatur secundùm rationem universalioris objecti, scilicet veri, vel entis. Et sic patet quòd licèt sit eadem forma, non tamen secundùm eamdem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quòd in Angelo sit idem esse et intelligere.

Articulus III. — *Utrùm potentia intellectiva Angeli sit ejus essentia.* — (*Inf., qu.* 77, *art.* 1, *corp., et quæst.* 79, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quàm ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, cap. 2, 6, 12, cœlest. Hierarch., et cap. 7 et 9 de div. Nom., nominat ipsos Angelos intellectus et mentes. Ergo Angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in Angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quòd sit accidens; hoc enim dicimus esse accidens alicujus, quod est præter ejus essentiam. Sed forma simplex subjectum esse non potest, ut Boetius dicit in lib. de Trin., ante med. Ergo Angelus non est forma simplex; quod est contra præmissa quæst. 50, art. 1 et 2.

3. Præterea, Augustinus dicit, 12 Confess., cap. 7, in fine, quòd *Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil.* Ex quo videtur quòd Angelus sit simplicior quàm materia prima, utpotè Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia Ergo multò magis Angelus est sua potentia intellectiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 2 cap. angelicæ Hier., post princ., quòd *Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operatio-*

nem. Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

Repondeo dicendum quòd nec in Angelo, neque in aliquâ creaturâ virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet:

Cùm enim potentia dicatur ad actum, oportet quòd secundùm diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quòd proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet, art. 1 et 2 præc., et quæst. 3, art. 4. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia Angeli non est ejus potentia intellectiva; nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelus dicitur intellectus et mens, quia tota ejus cognitio est intellectualis. Cognitio autem animæ partim est intellectualis, et partim sensitiva.

Ad secundum dicendum quòd forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum, quia subjectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus; et de tali formâ loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipuè ejus quod consequitur speciem. Hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens verò quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est individuationis principium; et talis forma simplex est Angelus.

Ad tertium dicendum quòd potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

Articulus iv. — *Utrùm in Angelo sit intellectus agens, et possibilis.* — (1 *cont., cap.* 95, *ratione* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus in 3 de Animâ, text. 17, quòd sicut in omni naturâ est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in animâ. Sed Angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectûs possibilis; illuminare autem est proprium intellectûs agentis, ut patet in 3 de Animâ, text. 2, 3 et 18. Sed Angelus recipit illuminationem à superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

Sed contra est quòd in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata; quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex 3 de Animâ, eod. text. 18. Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo non est intellectus agens et possibilis.

Respondeo dicendum quòd necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quòd nos invenimur quandoque intelligentes in potentiâ, et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentiâ ad intelligibilia ante ipsum intelligere; sed educitur in actum eorum, cùm fit sciens, et ulteriùs, cùm fit considerans. Et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturæ rerum materialium, quas non intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solùm intelligibiles in potentiâ extra animam existentes. Et ideò oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu; et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis.

Utraque autem necessitas deest in Angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentiâ tantùm respectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentiâ, sed in actu. Intelligunt enim primò et principaliter res immateriales, ut infra patebit, qu. seq., art. 1; et ideò non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivocè.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus intelligit illa duo esse in omni naturâ in quâ contingit esse generari, vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In Angelis autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

Ad secundum dicendum quòd intellectûs agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentiâ, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentiâ respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quòd Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectûs agentis; neque ad rationem intellectûs possibilis pertinet quòd illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentiâ. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem et possibilem, æquivocè dicet; nec de nominibus est curandum.

Articulus v. — *Utrùm in Angelis sit sola intellectiva cognitio.* — (*Inf., quæst.* 79, *art.* 1, *ad* 3, *et Mal. quæst.* 14, *art.* 1, *ad* 14.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, 8 de Civit. Dei, cap. 6, à princ., quòd *in Angelis est vita, quæ intelligit et sentit*. Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit, lib. 1, de summo Bono, cap. 12, à med., quòd Angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 1. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., part. 4, parùm à med. lect. 19, quòd in dæmonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet.

Ergo in dæmonibus est vis imaginativa; et eâdem ratione in Angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homiliâ de Ascensione, quæ est 29, in Evang., non longè à princ., quòd *homo sentit cum pecoribus (vel cum animalibus), et intelligit cum Angelis.*

Respondeo dicendum quòd in animâ nostrâ sunt quædam vires quarum operationes per organa corporea exercentur; et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quædam verò vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet, qu. 51, art. 1. Unde de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit, 12 Metaphys., quòd *substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem.* Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundùm partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst., ad 1.

Ad ea verò quæ in contrarium objiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quòd auctoritates illæ loquuntur secundùm opinionem illorum qui posuerunt Angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita; quâ opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licèt eam asserere non intendat. Unde dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 10, post princ., quòd *super hâc inquisitione non est multùm laborandum.* Alio modo potest dici quòd auctoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem; quia cùm sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundùm certam apprehensionem intellectûs aliquid sentire dicamur, unde etiam sententia nominatur. Experientia verò Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dùm singularia per sensum cognoscimus; Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit, qu. 67, art. 2, sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni, secundùm quòd ab Augustino, lib. 10, de Trin., cap. 11, ponitur in mente; licèt non possit eis competere, secundùm quòd ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum quòd phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quòd habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis propriè fit secundùm phantasiam, per quam interdùm similitudinibus rerum inhæremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

QUÆSTIO LV.

De medio cognitionis angelicæ. — *(In tres articulos divisa.)*

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrùm Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species; 2° si per species, utrùm per species connaturales, vel per species à rebus acceptas; 3° utrùm Angeli superiores cognoscant per species magis universales quàm inferiores.

Articulus primus. — *Utrùm Angeli cognoscant omnia per suam substantiam.* — (2, *dist.* 12, *art.* 3, *ad* 5; *et* 3, *dist.* 14, *art.* 1, *qu.* 2, *corp., et ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius, 7 cap. de div. Nom., à med. lect. 3, quòd *Angeli sciunt ea quæ sunt in terrâ, secundùm propriam naturam mentis;* sed natura Angeli est ejus essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundùm Philosophum in 12 Metaph., text. 51, et in 3 de Animâ, text. 15: *In his quæ sunt sine materiâ, idem est intellectus, et quod intelligitur.* Id autem quod intelligitur, est idem intelligenti, ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materiâ, sicut sunt Angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed Angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo, quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora verò sunt in inferioribus participativè; et ideò dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, parùm ante med. lect. 5, quòd *Deus tota in totis congregat,* id est, *omnia in omnibus.* Ergo Angelus omnia in suâ substantiâ cognoscit.

Sed contra est quod Dionysius dicit, in eodem cap., non remotè à princ. lect. 4, quòd *Angeli illuminantur rationibus rerum.* Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

Respondeo dicendum quòd illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quòd potentia perfectè compleatur per formam, quòd omnia contineantur sub formâ ad quæ potentia se extendit; et inde est quòd in rebus corruptibilibus forma non perfectè complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit quàm sit continentia formæ hujus vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia objectum intellectûs est ens, vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cùm sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfectè. Et ideò solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur Angelum secundùm suam naturam res

cognoscere, ly *secundùm* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti, sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit Angelo secundùm suam naturam.

Ad secundum dicendum quòd sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 53, non ita quòd ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentiâ; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quòd substantia intellectûs sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur : In his quæ sunt sine materiâ, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur quòd intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quòd est immateriale.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ sunt infra Angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodam modo in substantiâ ejus, non quidem perfectè, neque secundùm propriam rationem, cùm Angeli essentia finita existens secundùm propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundùm quamdam rationem communem. In essentiâ autem Dei sunt omnia perfectè et secundùm propriam rationem, sicut in primâ et universali virtute operativâ, à quâ procedit quidquid est in quâcumque re vel proprium, vel commune. Et ideò Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem.

Articulus ii. — *Utrùm Angeli intelligant per species à rebus acceptas.* — (*Inf., quæst.* 89, *art.* 1, 2 *et* 3; *et* 2, *dist.* 3, *qu.* 2, *art.* 1, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 9, *et* 1 *cont. c.* 92, *fin.*, *et* 94, *et opusc.* 2, *cap.* 126.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli intelligant per species à rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam suî similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens aut est ibi per modum exemplaris, ita quòd illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis; ita quòd sit causata à re. Oportet enim quòd omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata à re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentium in naturâ, sed sola divina scientia. Ergo oportet quòd omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint à rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quàm lumen intellectûs agentis in animâ. Sed lumen intellectûs agentis abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus. Ergo lumen intellectûs angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet dicere quòd Angelus intelligat per species à rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenùs à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species à rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia; et ita frustra secundùm locum moveretur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., lect. 2, quòd *Angeli non congregant divinam cognitionem à rebus divisibilibus aut à sensibilibus.*

Respondeo dicendum quòd species per quas Angeli intelligunt, non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in suî naturâ totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam; sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successivè per hoc quòd accipiunt species intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formæ; et ideò ex ipso modo essendi competit eis ut à corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ verò superiores, id est, Angeli, sunt à corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideò suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali naturâ.

Unde Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litteram, cap. 8, circ. princ., quòd cætera quæ infra Angelos sunt, ita causantur, ut priùs fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo.

Ad primum ergo dicendum quòd in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit in eodem lib., loc. prox. cit., quòd sicut ratio quâ creatura conditur, priùs est in Verbo Dei, quàm ipsa creatura, quæ conditur: sic et ejusdem rationis cognitio priùs fit in creaturâ intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ.

Ad secundum dicendum quòd de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materiâ, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materiâ, et esse formæ quæ est in intellectu per abstractionem à materiâ et à conditionibus materialibus. Unde quantùmcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi priùs reduceret eas ad esse formarum imaginatarum;

quod est impossibile, cùm careat imaginatione, ut dictum est quæst. præc., art. 5. Dato etiam quòd posset abstrahere species intelligibiles à rebus materialibus, non tamen abstraheret; quia non indigeret eis, cùm habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum quòd cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundùm locum, non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra; non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

Articulus iii. — *Utrùm superiores Angeli intelligant per species magis universales quàm inferiores.* — (2, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 3 *cont., cap.* 96, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 10, *et opusc.* 2, *cap.* 78, *et* 81, *et* 126, *et Caus. lect.* 4 *et* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd superiores Angeli non intelligant per species magis universales quàm inferiores. Universale enim esse videtur quod à particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species à rebus abstractas. Ergo non potest dici quòd species intellectûs angelici sint magis vel minùs universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectiùs cognoscitur quàm quod cognoscitur in universali; quia cognoscere aliquid in universali est quodam modo medium inter potentiam et actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quàm inferiores, sequitur quòd Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quàm inferiores; quod est inconveniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa quæ inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quòd Angelus superior utitur unâ formâ universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque; quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 12 cap. angelicæ Hierar., post princ., quòd superiores Angeli participant scientiam magis in universali quàm inferiores; et in lib. de Causis, dicitur, prop. 10, quòd Angeli superiores habent formas magis universales.

Respondeo dicendum quòd ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quòd sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentiâ divinâ, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo, et minùs simpliciter invenitur. Unde oportet quòd ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tantò ampliùs per plura, quantò ampliùs intellectus inferior fuerit. Sic igitur quantò Angelus fuerit superior, tantò per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideò oportet quòd ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum.

Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectûs eorum contingit. Alii verò, qui sunt fortioris intellectûs, ex paucis multa capere possunt.

Ad primum ergo dicendum quòd accidit universali ut à singularibus abstrahatur, in quantum intellectus illud cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si verò sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodam modo ante res præexistens, vel secundùm ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei, vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum quòd cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solùm universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfectè enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solùm quòd est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali; perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere quàm qui non potest.

Ad tertium dicendum quòd idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum; sicut in homine est universalis prudentia quantùm ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ, quæ est in leone, ad actus magnanimitatis, et ejus quæ est in vulpe, ad actus cautelæ, et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter suî excellentiam ut propria ratio singulorum quæ sunt in eâ; unde singula ei similantur secundùm proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente Angeli, quòd per eam propter ejus excellentiam multa cognosci possunt propriâ cognitione.

QUÆSTIO LVI.

De cognitione Angelorum ex parte rerum immaterialium.—(*In tres articulos divisa.*)

Deinde quæritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt; et primò de cognitione rerum immaterialium; secundò de cognitione rerum materialium.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm angelus cognoscat se ipsum; 2° utrùm unus cognoscat alium; 3° utrùm angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

Articulus primus. — *Utrùm Angelus cognoscat seipsum.* — (*Infr., quæst.* 87, *art.* 1, *et* 2 *cont. cap.* 98, *et* 4, *c.* 11, *col.* 1 *et* 2, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 6, *et Caus. lect.* 13, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim

Dionysius, 6 cap. cœlest. Hierarch., in princ., quòd *Angeli ignorant proprias virtutes.* Cognitâ autem substantiâ, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, Angelus est quædam substantia singularis; alioquin non ageret, cùm actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi; et ita, cùm Angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili; quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 12. Sed nihil movetur aut patitur à seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 2 super Genes. ad litteram, cap. 8, in princ., quòd *Angelus in ipsâ suâ confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognoscit seipsum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 54, art. 2, objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, objectum, sive materia, in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum à calefaciente, et ædificatum, ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quòd procedat actio, quòd objectum uniatur agenti, sicut oportet quòd sensibile uniatur sensui ad hoc quòd sentiat actu.

Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est quòd hujusmodi species objecti quandoque est in potentiâ tantùm in cognoscitivâ virtute; et tunc est cognoscens in potentiâ tantùm; et ad hoc quòd actu cognoscat, requiritur quòd potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominùs per eam cognoscere potest absque aliquâ mutatione, vel receptione præcedenti. Ex quo patet quòd moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis, in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens.

Nihil autem differt ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit inhærens, et quòd sit per se subsistens. Non enim minùs calor calefaceret, si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens.

Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem, cùm sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum quòd littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in quâ dicitur : *Præterea et ipsos*, scilicet Angelos, *cognovisse proprias virtutes;* loco cujus habebatur in aliâ translatione : *Et adhuc eos ignorare proprias virtutes.* Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantùm ad hoc quòd Angeli non perfectè cognoscunt suam virtutem, secundùm quòd procedit ab ordine divinæ sapientiæ, qui est Angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum quòd singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materiâ subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum quòd moveri et pati convenit intellectui, secundùm quòd est in potentiâ; unde non habet locum in intellectu angelico, maximè quantùm ad hoc quòd intelligit seipsum. Actio etiam intellectûs non est ejusdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

Articulus ii. — *Utrùm unus Angelus alium cognoscat.* — (*2 cont.*, *cap.* 98, *et Verit. quæst.* 8, *art.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in 3 de Animâ, text. 4, quòd si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero rerum sensibilium, illa natura interiùs existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cùm igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quòd alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in lib. de Causis, prop. 8, dicitur quòd omnis intelligentia scit quod est supra se, in quantum est causata ab eo; et quod est sub se, in quantum est causa ejus. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo unus Angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus Angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis; cùm omnis cognitio sit secundùm rationem similitudinis; essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiæ Angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet, qu. 50, art. 4, et qu. 55, art. 1. Unde sequeretur quòd unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantùm. Similiter etiam non potest dici quòd unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quòd unus cognoscat alium per speciem; quia illa species non differt ab Angelo intellecto, cùm utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo vide-

tur quòd unus Angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus Angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam; et sic sequeretur quòd si Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, non posset cognosci ab his qui nunc sunt; aut per speciem acquisitam à rebus; et sic sequeretur quòd Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quòd unus Angelus alium cognoscat.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Causis, prop. 2, quòd *omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 2 super Genes. ad litt., c. 8, per tot., ea quæ in Verbo Dei ab æterno præexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt : uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quòd Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno exstiterunt non solùm rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum.

Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quàm spiritualium; ita tamen quòd unicuique Angelo impressa est ratio suæ speciei secundùm esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quòd in naturâ suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum verò naturarum, tam spiritualium quàm corporalium, rationes sunt ei impressæ secundùm esse intellectuale tantùm, ut videlicet per hujusmodi species impressas tam creaturas corporales quàm spirituales cognosceret.

Ad primum ergo dicendum quòd naturæ spirituales Angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 4, ad 1, 2 et 3, et sic natura unius Angeli non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis aliis naturis Angelorum, cùm tam superiores quàm inferiores habeant affinitatem cum naturâ ejus, differentiâ existente tantùm secundùm diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum quòd ratio causæ et causati non facit ad hoc quòd unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, in quantum causa et causatum sunt similia; et ideò si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum quòd unus Angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio Angelo, cujus similitudo est non secundùm esse materiale et immateriale, sed secundùm esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus, quæ est in intellectu alterius Angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantùm; sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantùm.

Ad quartum dicendum quòd Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideò si Deus intendisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset; sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quòd Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem Angelo.

ARTICULUS III. — *Utrùm Angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.* — (2, *dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 1, *corp.; et* 4, *dist.* 49, *quæst.* 2, *art.* 6 *et* 7, *et* 2 *contr., cap.* 49 *et* 52, *et Rom.* 1, *lect.* 6, *fin., et Ver. qu.* 8, *art.* 5, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius, 9 cap. de divin. Nom., inter princ. et med. lect. 1, quòd *Deus est super omnes cœlestes mentes incomprehensibili virtute collocatus;* et postea subdit quòd, *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.*

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quòd Angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea, 1 Cor. 13, 12, dicitur : *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem;* ex quo videtur quòd sit duplex Dei cognitio: una quâ videtur per suî essentiam, secundùm quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundùm quòd videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est, quæst. 12, art. 4; visio autem specularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem à rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, 7 cap. de div. Nom., post princ. lect. 3. Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed contra, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quàm homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundùm illud Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Ergo multò magis Angeli.

Respondeo dicendum quòd Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid tripliciter cognoscitur : uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est art. 1 hujus quæst., quòd Angelus intelligit se ipsum. Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentiâ cognoscitivâ, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quòd similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsâ re cognitâ, sed à re aliquâ in quâ resultat, sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, quâ per essen-

tiam suam videtur. Et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 4. Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio quâ nos cognoscimus Deum in viâ per similitudinem ejus in creaturis resultantem, secundùm illud Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur :* unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem quâ Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni quâ videtur res per speciem ab eâ acceptam.

Quia enim imago Dei est in ipsâ naturâ Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei.

Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repræsentans.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expressè ejus verba ostendunt, et sic à nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum quòd propter hoc quòd intellectus et essentia Angeli in infinitum distant à Deo, sequitur quòd non possit eum comprehendere, nec per suam naturam ejus essentiam videre; non tamen sequitur quòd propter hoc nullam habeat ejus cognitionem; quia sicut Deus in infinitum distat ab Angelo, ita cognitio quam Deus habet de se ipso, in infinitum distat à cognitione quam Angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum quòd cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; et tamen magis se tenet cum unâ, ut supra dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LVII.

De Angelorum cognitione respectu rerum materialium. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde quæritur de his materialibus quæ ab Angelis cognoscuntur; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrùm Angeli cognoscant naturas rerum materialium; 2° utrùm cognoscant singularia; 3° utrùm cognoscant futura; 4° utrùm cognoscant cogitationes cordium; 5° utrùm cognoscant omnia mysteria gratiæ

Articulus primus. — *Utrùm Angeli cognoscant res materiales.* — (*Infr., qu.* 89, *art.* 3, *et* 2, *cont., cap.* 97, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 8, *et quæst.* 10, *art.* 4, *corp., et quæst.* 20, *art.* 4, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed res materiales non possunt esse perfectiones Angelorum, cùm sint infra ipsos. Ergo Angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in animâ per suî essentiam, ut dicitur in Glossâ 2 ad Cor. 12 (ex Aug., 12 sup. Gen. ad litt., cap. 28). Sed res materiales non possunt esse in animâ hominis vel in mente Angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci; sed solùm imaginariâ, quâ apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In Angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solùm intellectualis. Ergo Angeli cognoscere materialia non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensûs et imaginationis; quæ non sunt in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoscunt.

Sed contra, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum Angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multò fortiùs intellectus Angeli.

Respondeo dicendum quòd talis est ordo in rebus, quòd superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter, et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideò in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundùm ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit in lib. de div. Nom., cap. 1, declinando ad fin., et cap. 5, paulò ante med. Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divinâ, et perfectiùs, ut Dionysius dicit, 4 cap. cœl. Hier., ante med. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis præexistunt, simpliciùs quidem et immaterialiùs quàm in ipsis rebus, multipliciùs autem et imperfectiùs quàm in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundùm suam naturam sunt intellectuales; et ideò sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quòd sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectum est perfectio intelligentis secundùm speciem intelligibilem, quam habet in intellectu; et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones et actus intellectûs angelici.

Ad secundum dicendum quòd sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantùm; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum; intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in 3 de Animâ dicitur, text. 26, quòd objectum intellectûs est *quod quid est*, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundùm esse suum reale. Quædam verò sunt quæ sunt in intellectu, vel in animâ secundùm utrumque esse; et utrorumque est visio intellectualis.

Ad tertium dicendum quòd si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas; non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundùm species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICULUS II. — *Utrùm Angelus cognoscat singularia.* — (2, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 3, *et* 2 *cont. cap.* 118, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 2, *et qu.* 10, *art.* 5, *et op.* 15, *cap.* 13 *et* 15.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus, in 1 Post., cap. 22, quòd *sensus est singularium, ratio verò vel intellectus universalium.* In Angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectûs, ut ex superioribus patet, quæst. 54, art. 5. Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quòd possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare, in quantum est singulare ; cùm Angelus sit immaterialis, ut supra dictum est, quæst. 50, art. 2, singularitatis verò principium sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si Angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quòd haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare,in quantum est singulare, cùm in universali singularia non cognoscantur nisi in potentiâ. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed Angeli custodiunt homines singulares, secundùm illud psalm. 90, 11 : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo Angeli cognoscunt singularia.

Respondeo dicendum quòd quidam totaliter subtraxerunt Angelis singularium cognitionem.

Sed hoc primò quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per Angelos, secundùm illud Hebr. 1, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. 5, 5 : *Ne dicas coràm Angelo : Non est providentia.* Secundò etiam derogat philosophiæ documentis, secundùm quæ ponuntur Angeli motores cœlestium orbium; et quòd eos moveant secundùm intellectum et voluntatem.

Et ideò alii dixerunt quòd Angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus ; sicut si astrologus judicet de aliquâ eclipsi futurâ per dispositiones cœlestium motuum.

Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit; quia sic cognoscere singulare in causis universalibus non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est, ut est hìc et nunc; astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cœlestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hìc et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem, et providentia, et motus sunt singularium, prout sunt hìc et nunc.

Et ideò aliter dicendum est quòd sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera; intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quòd quantò aliquid est superius, tantò habeat virtutem magis unitam, et ad plura se extendentem ; sicut in ipso homine patet quòd sensus communis, qui est superior quàm sensus proprius, licèt sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis ; et simile etiam est in aliis considerare. Unde cùm Angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quòd homo quâcumque suâ potentiâ cognoscat aliquid quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus, Deus ignoret, ut patet in 1 de Animâ, text. 80, et in 3 Metaph., text. 15.

Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quòd sicut à Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelicâ. Manifestum est autem quòd à Deo effluit in rebus non solùm illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia ; est enim causa totius substantiæ rei, et quantùm ad materiam, et quantùm ad formam ; et secundùm quòd causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut supra ostensum est, quæst. 14, art. 8. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solùm quantùm ad naturas universales, sed etiam quantùm ad singularitatem : ita Angeli per species à Deo inditas cognoscunt res non solùm quantùm ad naturam universalem, sed etiam secundùm earum singularitatem, in quantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo ; et per ipsam abstractionem à materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut supra dictum est, qu. 45, art. 3, et ideò non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quòd secundùm suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui

secundùm convenientiam in genere, vel in specie, aut in accidente, sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantùm ad formam, et quantùm ad materiam; in quantùm in ipso præexistit ut in causâ, quidquid in rebus invenitur. Et eâdem ratione species intellectûs Angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines à divinâ essentiâ, sunt similitudines rerum, non solùm quantùm ad formam, sed etiam quantùm ad materiam.

Ad tertium dicendum quòd Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantùm ad principia universalia, et quantùm ad individuationis principia. Quomodò autem per eamdem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est, quæst. et art. prox. cit.

Articulus III. — *Utrùm Angeli cognoscant futura.* — (*Inf., qu.* 86, *art.* 4, *et* 2-2, *qu.*95, *art.* 1; *et dist.* 38, *art.* 5; *et* 2, *dist.* 7, *qu.* 2, *art.* 2, *et* 1 *cont., cap.* 67, *et* 3, *cap.* 154, *et Ver. qu.* 8, *art.* 12, *et Mal. qu.* 15, *art.* 7, *et opusc.* 3, *cap.* 134.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quàm homines. Sed homines aliqui cognoscunt futura multa. Ergo multò fortiùs Angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus; parificatur enim intelligentia æternitati, id est, ævo, ut dicitur in 1 de Causis, propos. 2, circ. fin. Ergo quantùm ad intellectum Angeli non differunt præteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, Angelus non cognoscit per species acceptas à rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, præsens et futurum. Ergo videtur quòd Angeli indifferenter cognoscant præterita, præsentia et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundùm tempus, ita secundùm locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundùm locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundùm tempus futurum.

Sed contra, id quod est proprium signum Divinitatis, non convenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum Divinitatis, secundùm illud Isai. 41, 23: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quòd dii estis vos.* Ergo Angeli non cognoscunt futura.

Respondeo dicendum quòd futurum dupliciter potest cognosci: uno modo in causâ suâ; et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras.

Quæ verò ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi; et iste modus cognoscendi futura adest Angelis, et tantò magis quàm nobis, quantò rerum causas et universaliùs et perfectiùs cognoscunt; sicut medici qui acutiùs vident causas, meliùs de futuro statu ægritudinis prognosticantur.

Quæ verò proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitùs sunt ignota, sicut casualia et fortuita.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis; et sic solius Dei est futura cognoscere, non solùm quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in suâ æternitate, quæ cùm sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit; et ideò unius (1) Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentiâ; et videt omnia ut in seipsis sunt, sicut supra dictum est, qu. 14, art. 7, et 9, cùm de Dei scientiâ ageretur. Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate divinâ; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum quòd homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante; et sic Angeli multò subtiliùs futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum quòd licèt intellectus Angeli sit supra tempus, quo mensurantur corporales motus; est tamen in intellectu Angeli tempus secundùm successionem intelligibilium conceptionum, secundùm quod dicit Augustinus, 7 super Genes. ad litt., c. 20 et seq., quòd *Deus movet spiritualem creaturam per tempus;* et ita cùm sit successio in intellectu Angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad tertium dicendum quòd licèt species quæ sunt in intellectu Angeli, quantùm est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, et futura; tamen præsentia, præterita, et futura non æqualiter se habent ad species (2); quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente Angeli; et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondùm habent naturam per quam illis assimilentur. Unde per eas cognosci non possunt.

Ad quartum dicendum quòd distantia secundùm locum sunt in rerum naturâ, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in Angelo; quod non est verum de futuris, ut dictum est in corp. art., et ideò non est simile.

Articulus IV. — *Utrùm Angeli cognoscant cogitationes cordium.* — (1 *cont., cap.* 68, *et* 3, *cap.* 154, *col.* 8, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 13, *et Mal. quæst.* 16, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius in Moralibus, super illud Job. 28: *Non æquabitur ei aurum, vel vitrum* (lib. 28 cap. 27, à med.), quòd *tunc*, scilicet in beatitudine resurgentium, *unus erit conspicabilis alteri, sicut ipse sibi; et cùm uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur.* Sed resurgentes erunt similes Angelis, sicut habetur Matth. 22. Ergo

(1) Al., *unus*
(2) Ita Nicolaius. Edit Rom. et Pat., *ad rationes.*

unus Angelus potest videre id quod est in conscientiâ alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur ejus figura. Ergo, visâ substantiâ intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsâ. Ergo cùm Angelus videat alium Angelum, et etiam animam, videtur quòd possit videre cognitionem utriusque.

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similiora Angelo, quàm ea quæ sunt in phantasiâ; cùm illa sint intellecta in actu, hæc verò in potentiâ tantùm. Sed ea quæ sunt in phantasiâ possunt cognosci ab Angelo, sicut corporalia, cùm phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quòd Angelus possit cognoscere cogitationes intellectûs.

Sed contra est quòd proprium Dei non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundùm illud Jerem. 17, 9 : *Pravum est cor hominis, et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda.* Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

Respondeo dicendum quòd cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; et sic non solùm ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, et tantò subtiliùs, quantò effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdùm non solùm per actum exteriorem, sed etiam per immutationem; et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, et multò magis Angeli, vel etiam dæmones, quantò subtiliùs hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit, in lib. de Divinatione dæmonum, cap. 5, post med., quòd *aliquando hominum dispositiones non solùm voce prolatas, verùm etiam cogitatione conceptas, cùm signa quædam in corpore exprimuntur* (1) *ex animo, totâ facilitate perdiscunt;* quamvis in lib. 2 Retractationum, cap. 30, hoc dicat non esse asserendum, quomodò fiat.

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit, quæst. 63, art. 1, et quæst. 105, art. 5. Et ideò ea quæ ex voluntate solâ dependent, vel quæ in voluntate solâ sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quòd ex solâ voluntate dependet quòd aliquis actu aliqua consideret; quia cùm aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cùm vult. Et ideò dicit Apostolus, 1 Corint. 2, 11, quòd *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.*

Ad primum ergo dicendum quòd cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum : scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis; sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modò in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantùm ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis, et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum quòd etsi unus Angelus species intelligibiles alterius videat per hoc quòd modus intelligibilium specierum secundùm majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quòd unus cognoscat quomodò alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum quòd appetitus brutalis non est dominus sui actûs, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales, et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, et in apprehensione phantasticâ brutorum animalium, et etiam hominum, secundùm quòd in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quòd Angeli cognoscant motum appetitûs sensitivi, et apprehensionem phantasticam hominis, secundùm quòd moventur à voluntate et ratione; quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in 3 Ethic., cap. ult. Nec tamen sequitur quòd, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo, vel phantasiâ hominis, cognoscat id quod est in cogitatione, vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimodè uti.

Articulus v.—*Utrùm Angeli cognoscant mysteria gratiæ.*—(*Inf., quæst.* 64, *art.* 5, *ad* 4, *et quæst.* 106, *art.* 4, *ad* 2, *et Eph.* 3, *lect.* 3, *fin.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium Incarnationis Christi. Sed hoc Angeli cognoverunt à principio; dicit enim Augustinus, 5 super Genes. ad litt., cap. 19, circa med., quòd *sic fuit hoc mysterium absconditum à seculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in cœlestibus;* et dicit Apostolus, 1 ad Timoth. 3, 16, quòd *apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis.* Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divinâ sapientiâ continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per Angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, 4 cap. angelicæ Hierar., circa med. Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt; dicitur enim Amos 3, 7 : *Non faciet Dominus verbum, nisi*

(1) Nicolaius, *exprimunt.*

revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

Sed contra est quòd nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli etiam supremi quærunt de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt; dicitur enim, 7 cap. cœlest. Hierar., post med., quòd *sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem;* ut patet Isa. 63, 1, ubi quærentibus Angelis: *Quis est iste qui venit de Edom?* respondet Jesus: *Ego, qui loquor justitiam.* Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

Respondeo dicendum quòd in Angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundùm quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas; et hâc cognitione mysteria gratiæ Angeli cognoscere non possunt; hæc enim mysteria ex purâ Dei voluntate dependent. Si enim unus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multò minùs potest cognoscere ea quæ ex solâ Dei voluntate dependent; et sic argumentatur Apostolus, 1 Cor. 2, 11: *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est; ita et quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

Est autem et alia Angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, quâ vident Verbum, et res in Verbo; et hâc quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundùm quòd Deus voluerit eis revelare, secundùm illud Apostoli, 1 Cor. 2, 10: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum:* ita tamen quòd superiores Angeli perspicaciùs divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsâ Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando; et horum etiam mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognoverunt, quædam verò postmodùm, secundùm quòd eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum quòd de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali; et sic omnibus revelatum est à principio suæ beatitudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. *Omnes enim sunt administratorii spiritus,* ut dicitur Heb. 1, 14, *in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis;* quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio Incarnationis quantùm ad speciales conditiones; et sic non omnes Angeli à principio de omnibus sunt edocti, imò quædam (1) etiam superiores Angeli postmodùm didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam, arg. *Sed contra.*

Ad secundum dicendum quòd licèt Angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt; et ideò non oportet quòd cognoscant quidquid in eâ latet.

Ad tertium dicendum quòd quidquid prophetæ cognoverunt de mysterio gratiæ per revelationem divinam, multò excellentiùs est Angelis revelatum; et licèt prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt quæ prophetæ non cognoverunt, secundùm illud Ephes. 3, 4: *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus.* Inter ipsos etiam prophetas posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant, secundùm illud ps. 118, 100: *Super senes intellexi;* et Gregorius dicit, hom. 16 in Ezech., à med., quòd *per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.*

QUÆSTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicæ. — (*In septem articulos divisa.*)

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis; et circa hoc quæruntur septem: 1° utrùm intellectus Angeli quandoque sit in potentiâ, quandoque in actu; 2° utrùm Angelus possit simul intelligere multa; 3° utrùm intelligat discurrendo; 4° utrùm intelligat componendo et dividendo; 5° utrùm in intellectu Angeli possit esse falsitas; 6° utrùm cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina; 7° utrùm sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversæ.

Articulus primus. — *Utrùm intellectus Angeli quandoque sit in potentiâ, quandoque in actu.* — (*1-2, quæst. 50, art. 5, corp., et 2 cont., cap. 95 et 96, et Ver. quæst. 8, art. 5, et Mal. quæst. 16, art. 5, corp., et 6, corp., et ad 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus Angeli quandoque sit in potentiâ. *Motus enim est actûs existentis in potentiâ,* ut dicitur 3 Physic., text. 6. Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., lect. 7. Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentiâ.

2. Præterea, cùm desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi; quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentiâ ad illud. Sed 1 Petr. 1, 12, dicitur: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo intellectus Angeli quandoque est in potentiâ.

3. Præterea, in lib. de Causis, prop. 8, circa princ., dicitur quòd *intelligentia intelligit secundùm modum suæ substantiæ.* Sed substantia Angeli habet aliquid de potentiâ permixtum; ergo quandoque intelligit in potentiâ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 2 super Genes. ad litt., cap. 8, circ. med., quòd *Angeli, ex quo creati sunt, in ipsâ Verbi æternitate, sanctâ et piâ contemplatione perfruuntur.* Sed intellectus contemplans non est in potentiâ, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentiâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 8, et in 8 Phys., text. 32, intellectus dupliciter est in potentiâ.

(1) Al., *quidam.*

uno modo sicut ante addiscere vel invenire, scilicet antequàm habeat habitum scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentiâ, sicut cùm habet jam habitum scientiæ, sed non considerat.

Primo igitur modo intellectus Angeli nunquàm est in potentiâ respectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cœlestia, non habent potentiam ad esse quæ non sit completa per actum; ita cœlestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis.

Sed quantùm ad ea quæ eis divinitùs revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentiâ; quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentiâ quandoque ut illuminentur à sole.

Secundo verò modo intellectus Angeli potest esse in potentiâ ad ea quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat.

Sed quantùm ad cognitionem Verbi et eorum quæ in Verbo videt, nunquàm hoc modo est in potentiâ; quia semper actu intuetur Verbum, et ea quæ in Verbo videt; in hâc enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in 1 Eth., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum quòd motus ibi non sumitur secundùm quòd est actûs imperfecti, id est, existentis in potentiâ, sed secundùm quòd est actûs perfecti, id est, existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28.

Ad secundum dicendum quòd desiderium illud Angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantùm ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum quòd in substantiâ Angeli non est aliqua potentia denudata ab actu : et similiter nec intellectus Angeli sic est in potentiâ quòd sit absque actu.

Articulus ii. — *Utrùm Angelus simul possit multa intelligere.* — (*Inf., quæst.* 85, *art.* 4; *et* 2, *dist.* 3, *quæst.* 2, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 14, *art.* 2, *quæst.* 4, *et* 2 *cont., cap.* 55, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 14, *et quodl.* 7, *qu.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus, 2 Topic., cap. 4, loc. 33, quòd contingit multa scire, sed unum tantùm intelligere.

2. Præterea, nihil intelligitur nisi secundùm quòd intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 4 super Genes. ad litt., cap. 32, in princ. : *Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit.*

Respondeo dicendum quòd sicut ad unitatem motûs requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et ut unum, sicut partes alicujus continui; si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt; unde non unâ operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur, secundùm quòd sunt unum in toto : et sic simul et unâ operatione cognoscuntur tam per sensum quàm per intellectum, dùm totum continuum consideratur, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 23. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundùm quòd conveniunt in unâ comparatione. Ex quo patet quòd multa secundùm quòd sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundùm quòd uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur; unumquodque autem est intelligibile in actu, secundùm quòd ejus similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideò simul cognoscuntur; quæ verò per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur eâ cognitione quâ cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt unâ intelligibili specie, quæ est essentia divina; et ideò quantùm ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut et in patriâ non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus, ut Augustinus dicit, in 15 de Trinit., cap. 16. Eâ verò cognitione quâ cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quæ unâ specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis.

Ad primum ergo dicendum quòd intelligere multa ut unum, est quodammodò unum intelligere.

Ad secundum dicendum quòd intellectus formatur per intelligibilem speciem, quam apud se habet; et ideò sic potest unâ specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus iii. — *Utrùm Angelus cognoscat discurrendo.* — (3 *cont., cap.* 44, *et* 91, *Ver. quæst.* 8, *art.* 15, *et quæst.* 24, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectûs attenditur secundùm hoc quòd unum per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud; cognoscunt enim creaturas per Verbum; ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere; secundùm quæ discursus

attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturæ, multò magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit, lib. 1 de summo Bono, cap. 10, § 17, quòd dæmones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva; ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur in fin. Posteriorum, lib. 2, text. ult., et in principio Metaphysicæ, cap. 1. Ergo cognitio Angelorum est discursiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nom., lect. 2, quòd Angeli non congregant divinam cognitionem à sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut sæpiùs dictum est, art. 1 hujus quæst., Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus quem corpora cœlestia in substantiis corporeis; nam *et cœlestes mentes* à Dionysio dicuntur, de divin. Nom., cap. 7 et 9, et cap. 12 cœlest. Hierar. Est autem hæc differentia inter cœlestia et terrena corpora, quòd corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora verò cœlestia statim ex ipsâ suâ naturâ suam ultimam perfectionem habent; sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis (1) adipiscuntur, dùm scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsâ cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis; quia statim in illis quæ primò naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideò dicuntur *intellectuales;* quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum quòd discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur, secundùm quòd ex aliquo priùs noto devenitur in cognitionem alterius posteriùs noti, quod priùs erat ignotum. Si autem uno inspecto, simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei, et res; non est propter hoc cognitio discursiva : et hoc modo cognoscunt Angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum quòd Angeli syllogizare possent, tanquàm syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quòd cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum quòd experientia in Angelis et dæmonibus dicitur secundùm quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

Articulus iv. — *Utrùm Angeli intelligant componendo et dividendo.* — (2, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 2, *corp.*, *et Mal. quæst.* 16, *art.* 6, *ad* 16.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim multitudo intellectorum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 21. Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectorum, cùm per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quàm quæcumque naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet, art. 2 hujus quæst. Ergo oportet quòd affirmationem et negationem cognoscat per diversa; et ita videtur quòd Angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectûs. Sed Angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacræ Scripturæ apparet. Ergo videtur quòd Angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap de div. Nom., inter princ. et med. lect. 2, quòd *virtus intellectualis Angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectorum simplicitate.* Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 21. Ergo Angelus intelligit sine compositione et divisione.

Respondeo dicendum quòd sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium; ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis (1) veritatem, nunquàm intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto, vel removeri ab eo; nunquàm intelligeret componendo et dividendo, sed solùm intelligendo *quod quid est.* Sic igitur patet quòd ex eodem provenit quòd intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo, ex hoc scilicet quòd non statim in primâ apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute

(1) Ita editi quos vidimus. Cod. Alcan. : *Perfectionem, et cognitionem veritatis.*

(1) Ita codd. Alan. et Tarrac. et editi plurimi ; humana editio, *virtutem.*

continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est art. præc. in corp. Unde cùm in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cùm sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parùm ante med. lect. 19, relinquitur quòd Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo.

Nihilominùs tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum quòd non qualiscumque multitudo intellectorum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectorum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest, vel removeri ab eâ. Unde intelligendo quòd quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum quòd diversæ quidditates rerum minùs differunt quantùm ad rationem existendi, quàm affirmatio et negatio; tamen quantùm ad rationem cognoscendi affirmatio et negatio magis conveniunt; quia statim per hoc quòd cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quòd Angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quòd cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quòd quid est.

Articulus v. — *Utrùm in intellectu Angeli possit esse falsitas.* — (2, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 5, *ad* 4, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 14, *ad* 6, *et Mal. qu.* 16, *art.* 5, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in intellectu Angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est phantasia proterva, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nom., part. 4, parùm à med. lect. 19. Ergo videtur quòd in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, 6 cap. eccles. Hierar., vers. fin. Ergo videtur quòd in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit à veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem, vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de dæmonibus, 7 c. de div. Nom., ante med. lect. 2. Ergo videtur quòd in intellectu Angelorum possit esse falsitas.

Sed contra, Philosophus dicit, 3 de Animâ, text. 26 et 41, quòd *intellectus semper verus est.* Augustinus etiam dicit in lib. 83 QQ., quæst. 32, in fine, quòd *nihil intelligitur nisi verum.* Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis veritas aliquatenùs ex præmissâ dependet. Dictum est enim art. præc. quòd Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quòd quid est. Intellectus autem circa quòd quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 26.

Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas, intelligendo quòd quid est, scilicet secundùm rationem alicujus compositionis, vel cùm definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cùm partes definitionis sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro definitione alicujus rei : Animal quadrupes volatile ; nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud; sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in 9 Metaph., text. 22, non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt.

Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicujus Angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quàm in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cùm dividendo et demonstrando (1) definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quòd quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab eâ removentur; non autem eorum quæ à supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non judicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salvâ ordinatione divinâ. Unde in eis non potest esse falsitas, aut error. Dæmones verò per voluntatem perversam subducentes intellectum à divinâ sapientiâ, absolutè interdùm de rebus judicant secundùm naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantùm ad ea quæ supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque objiciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundùm quòd non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in Angelis non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quòd intellectus ejus quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundùm quòd indebitè ordinatur ad aliquam compositionem, vel divisionem.

(1) Nicolaius, *vel demonstrando.* *(Trente.)*

ARTICULUS VI. — *Utrùm in Angelis sit cognitio matutina et vespertina.* — (2, *dist.* 12, *art.* 3, *corp., et Ver. quæst.* 8, *art.* 16 *et* 17, *et Eph.* 3, *lect.* 3, *et Hebr.* 8, *lect.* 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non est aliqua tenebrositas, cùm non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Præterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quòd in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundùm differentiam cognitorum. Unde in 3 de Animâ, text. 38, dicit Philosophus quòd scientiæ secantur, quemadmodùm et res. Triplex autem est esse rerum, scilicet in Verbo, in propriâ naturâ, et in intelligentiâ angelicâ, ut Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litt., c. 8. Ergo si ponatur cognitio matutina in Angelis, et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propriâ naturâ, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter esse rerum in intelligentiâ angelicâ.

Sed contra est quòd Augustinus 4 super Gen. ad litt., cap. 22, et 12 de Civ. Dei, cap. 7, distinguit cognitionem Angelorum per matutinam et vespertinam.

Respondeo dicendum quòd hoc quod dicitur de cognitione matutinâ et vespertinâ in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cùm sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et hæc est secundùm quòd res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius esse rei creatæ, secundùm quòd in propriâ naturâ consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit à Verbo sicut à quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propriâ naturâ habent.

Ad primum ergo dicendum quòd vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelicâ secundùm similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundùm similitudinem principii et termini. Vel dicendum quòd nihil prohibet, ut dicit Augustinus 4 super Gen. ad litt., cap. 23, circa princ., aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra; sicut vita fidelium et justorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundùm illud Eph. 5, 8: *Fuistis* (1) *aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ tenebrosa dicitur, secundùm illud 2 Petr. 1, 19: *Habetis* (1) *propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio Angeli, quâ cognoscit res in propriâ naturâ, dies est per comparationem ad ignorantiam, vel errorem, sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

Ad secundum dicendum quòd matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet, id est, ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti à tenebris, id est, à malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in eâ figuntur, quod esset tenebrescere, et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideò post vesperam non ponitur nox, sed mane; ita quòd mane sit finis præcedentis diei, et principium sequentis, in quantum Angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad tertium dicendum quòd etiam ipsi Angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentiâ angelicâ comprehenditur sub vespertinâ cognitione, sicut et esse rerum in propriâ naturâ.

ARTICULUS VII. — *Utrùm una sit cognitio matutina et vespertina.* (*Locis sup. art.* 6 *inductis.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim Genesis 1, 5: *Factum est vespere et mane dies unus.* Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit loco cit. art. pr. in princ. corp. Ergo una et eadem est cognitio in Angelis, matutina et vespertina.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ, quia semper vident Deum, et res in Deo, secundùm illud Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei,* etc. Ergo si cognitio vespertina esset alia à matutinâ, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 Cor. 13, 10: *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit aliud à matutinâ, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutinâ.

In contrarium est quod dicit Augustinus, 4 super Gen. ad litt., c. 24, in princ., quòd *multum interest inter cognitionem rei cujuscumque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in naturâ ejus; ut illud meritò pertineat ad diem, hoc ad vesperam.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc. in corp., cognitio vespertina dicitur quâ Angeli cognoscunt res in propriâ naturâ. Quod non potest ita intelligi, quasi ex propriâ

(1) Vulgata, *eratis*

(1) Vulgata, *habemus.*

rerum naturâ cognitionem accipiant, ut hæc præpositio, *in*, indicet habitudinem principii; quia non accipiunt Angeli cognitionem à rebus, ut supra habitum est, quæst. 45, art. 2. Relinquitur igitur quòd hoc quod dicitur, *in propriâ naturâ*, accipiatur secundùm rationem cogniti, secundùm quòd subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundùm quòd cognoscunt esse rerum, quod habent res in propriâ naturâ. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solùm illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propriâ naturâ; sicut Deus per hoc quòd videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propriâ naturâ.

Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundùm quòd cognoscunt esse rerum quod habent in propriâ naturâ, videndo Verbum, sic una et eadem secundùm essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solùm secundùm cognita. Si verò cognitio vespertina dicatur secundùm quòd Angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propriâ naturâ per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cùm unam ponat imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut numerus sex dierum, secundùm intellectum Augustini, loco cit. in princ. corp. art. præc., accipitur secundùm sex genera rerum quæ cognoscuntur ab Angelis; ita unitas diei accipitur secundùm unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum quòd duæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur; ut patet, cùm voluntas simul vult et finem, et ea quæ sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit, lib. 4 super Gen., cap. 22 et 24, circa med. Unde nihil prohibet utramque simul esse in Angelis.

Ad tertium dicendum quòd veniente perfecto, evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quòd cognoscatur in suâ causâ; nec iterùm quòd aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum, et dialecticum; et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

QUÆSTIO LIX.

De voluntate Angelorum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem Angelorum; et primò considerabimus de ipsâ voluntate; secundò de motu ejus, qui est amor, sive dilectio.

Et circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm in Angelis sit voluntas; 2° utrùm voluntas in Angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum; 3° utrùm in Angelis sit liberum arbitrium; 4° utrùm in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

Articulus primus. — *Utrùm in Angelis sit voluntas.* — (2 *cont.*, *cap.* 46, *et opusc.* 2, *cap.* 76.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus, in 3 de Animâ, text. 42, voluntas in ratione est. Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum, in 3 de Animâ, text. 42. Sed appetitus est imperfecti, est enim ejus quod nondùm habetur. Cùm igitur in Angelis, maximè in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quòd non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 54, quòd voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli sunt immobiles, cùm sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 lib. de Trin., c. 11 et 12, quòd imago Trinitatis invenitur in mente secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solùm in mente humanâ, sed etiam in mente angelicâ, cùm etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in Angelis est voluntas.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in Angelis voluntatem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm omnia procedant ex voluntate divinâ, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimodè. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam verò ad bonum inclinantur cum aliquâ cognitione; non quidem sic quòd cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quædam verò inclinantur ad bonum cum cognitione quâ cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectûs; et hæc perfectissimè inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodò directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulariter tantùm sicut ea quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. Unde cùm Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quòd in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundùm diversitatem cognitorum; nam sensus est particularium, ratio verò universalium. Et ideò oportet quòd sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantùm ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio verò discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectûs. Unde in Angelis, qui sunt intellectuales tantùm, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum quòd licèt nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur, tamen appetitiva pars non solùm ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia; sicut et nomen lapidis sumptum est à læsione pedis, cùm tamen lapidi non hoc solùm conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab irâ, cùm tamen in eâ sint plures aliæ passiones, ut spes, et audacia, et hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd voluntas dicitur movens motum, secundùm quòd velle est motus quidam, et intelligere; cujusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28.

Articulus II. — *Utrùm in Angelis voluntas differat ab intellectu.* — (1, *dist.* 42, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 3, *et Ver. qu.* 22, *art.* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non differat voluntas ab intellectu et naturâ. Angelus enim est simplicior quàm corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum. Ergo multò magis Angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in quâ subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus. Ergo Angelus inclinatur in bonúm per naturam suam vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Angeli non est aliud quàm ejus natura, vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectûs est verum, voluntatis autem, bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundùm rationem tantùm. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectûs. Ergo voluntas cujus objectum est bonum non differt ab intellectu, cujus objectum est verum.

Sed contra, voluntas in Angelis est bonorum tantùm; intellectus autem est bonorum et malorum; cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in Angelis est aliud quàm ejus intellectus.

Respondeo dicendum quòd voluntas in Angelis est quædam virtus, vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quòd non sit eorum natura, apparet ex hoc quòd natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur. Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quòd inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam, quæ appetit esse antequàm illud (1) habeat, et per formam, quæ tenet rem in esse postquàm fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem, vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter; unde ibi solùm est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentiâ volentis, scilicet in Deo qui nihil vult extra se nisi ratione suæ bonitatis; quod de nullâ creaturâ potest dici, cùm bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. Unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturæ potest esse idem quod ejus essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quòd cognitum est in cognoscente, voluntas verò se extendit in rem exteriorem (2). Unde eâ ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundùm quòd illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas verò se extendit in id quod extra est, secundùm quòd quâdam inclinatione quodam modo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quòd aliquid habeat in se quod est extra se, et quòd ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideò oportet quòd in quâlibet creaturâ sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale, et bonum universale in se ipso; unde tam voluntas quàm intellectus est ejus essentia.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd potentiæ non diversificantur secundùm materialem distinctionem objectorum, sed secundùm formalem distinctionem, quæ attenditur secundùm rationem objecti; et ideò diversitas secundùm rationem boni et veri sufficit ad diversitatem intellectûs et voluntatis.

Ad tertium dicendum quòd quia bonum et verum convertuntur secundùm rem, inde est quòd et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum à voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas ratio-

(1) Ita cod. Alcan. aliique duo cum Nicolaio. Edit. Rom et Patav. omittunt *illud*.

(2) Ita cod. cit. In editis omnibus quos vidimus, deest: *Voluntas verò se extendit in rem exteriorem.*

num ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est in corp. art., et qu. 16, art. 4.

Articulus III. — *Utrùm in Angelis sit liberum arbitrium.* — (1, *dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 2 *cont., cap.* 47, *et Verit. quæst.* 23, *art.* 1, *corp., et quæst* 24, *art.* 2 *et* 3, *et Mal. quæst.* 16, *art.* 5, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 76.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in Angelis, cùm electio sit appetitus præconsiliati; consilium autem est inquisitio quædam, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quòd in Angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectûs non est aliquid se habens ad utrumlibet in Angelis; quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est qu. 58, art. 5. Ergo nec ex parte appetitûs liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundùm magis et minus; quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quàm in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cùm sit in hominibus, multò magis est in Angelis.

Respondeo dicendum quòd quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta à sagittante movetur ad finem. Quædam verò agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc judicium non est ipsi liberum, sed à naturâ inditum. Sed solum id quod habet intellectum potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex quâ potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.

Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quàm in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus, loco cit. in arg., loquitur de electione secundùm quòd est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione Angeli in hoc quòd una est absque inquisitione, alia verò per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in Angelis est electio, non tamen cum inquisitivâ deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem (1) veritatis.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., et qu. 12, art. 4, cognitio fit per hoc quòd cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in eâ id quod natum est in eâ esse. Unde Angelus non esset perfectus in suâ naturâ, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quòd affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solùm ex superiori. Et ideò non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminatè se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum quòd liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis quàm in inferioribus, sicut et judicium intellectûs. Tamen verum est quòd ipsa libertas, secundùm quòd in eâ consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minus; quia privationes et negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solùm per suam causam, vel secundùm aliquam affirmationem adjunctam.

Articulus IV. — *Utrùm in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis* — (*Ver. qu.* 24, *art.* 10, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divin. Nom. part. 4, parùm à med. lect. 19, quòd *in dæmonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens.* Sed dæmones ejusdem naturæ sunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira verò, spes et timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur Angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 42, quòd irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitivâ, quæ non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

Respondeo dicendum quòd intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solùm appetitus sensitivus. Cujus ratio est, quia cùm potentiæ non distinguantur secundùm distinctionem materialem objectorum, sed solùm secundùm rationem formalem objecti; si alicui potentiæ respondeat aliquod objectum secundùm rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundùm diversitatem propriorum objectorum, quæ sub illo communi continentur; sicut si proprium objectum potentiæ visivæ est color secundùm rationem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visivæ secundùm differentiam albi et nigri. Sed si proprium objectum alicujus potentiæ esset al-

(1) Ita idem cod. Editi, *acceptionem.*

bum; in quantum album, distingueretur potentia visiva albi à potentiâ visivâ nigri. Manifestum est autem ex dictis, art. 1 hujus qu., et qu. 16, art. 1, quòd objectum appetitûs intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundùm communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni; unde in parte intellectivâ appetitus non dividitur secundùm distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundùm communem rationem, sed quoddam particulare bonum.

Unde cùm in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus, et vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd furor et concupiscentia metaphoricè dicuntur esse in dæmonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectûs.

Ad secundum dicendum quòd amor et gaudium, secundùm quòd sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundùm quòd nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectivâ parte, prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de Angelis secundùm passionem, ut Augustinus dicit, 9 de Civitate Dei, cap. 5, non procul à fin.

Ad tertium dicendum quòd charitas, secundùm quòd est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate; nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundùm sensum. Hujusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eâdem ratione dicendum est quòd spes non est in irascibili, quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundùm quòd est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem; et similiter fortitudo est circa audacias et timores, quæ sunt in irascibili; et ideò temperantia, secundùm quòd est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis: non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundùm quòd moderatè suam voluntatem exhibent secundùm regulam divinæ voluntatis, et fortitudo in eis dicitur secundùm quòd voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem, non per irascibilem et concupiscibilem.

QUÆSTIO LX.

De amore seu dilectione Angelorum. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor, sive dilectio; nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrùm in Angelis sit dilectio naturalis; 2° utrùm in eis sit dilectio electiva; 3° utrùm Angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electivâ; 4° utrùm unus Angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum; 5° utrùm Angelus naturali dilectione diligat Deum plusquàm seipsum.

Articulus primus. — *Utrùm in Angelo sit amor, seu dilectio naturalis.*—(1–2, *qu.* 26, *art.* 1, 2; *et* 3, *dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 2, *corp.*, *et quodl.* 1, *qu.* 4, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium, c. 4 de divin. Nomin., part. 2 lect. 9. Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quàm agant; nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed Angeli non aguntur, sed agunt, cùm sint liberi arbitrii, ut ostensum est qu. præc. art. 3. Ergo in Angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem; dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem; neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

Sed contra est quòd dilectio sequitur cognitionem; nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, 10 de Trinit., c. 1, circ. princ., et cap. 2, propè fin. Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

Respondeo dicendum quòd necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quàm intellectus, quia natura cujuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis, vel amor; quæ tamen inclinatio diversimodè invenitur in diversis naturis, in unaquâque secundùm modum ejus. Unde in naturâ intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundùm voluntatem; in naturâ autem sensitivâ, secundùm appetitum sensitivum; in naturâ verò carente cognitione, secundùm solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cùm Angelus sit natura intellectualis, oportet quòd in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solùm naturalis, in quantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensûs aut intellectûs.

Ad secundum dicendum quòd omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quòd nullo modo ab alio agitur; in quo est idem natura

et voluntas. Et ideò non est inconveniens, si Angelus agatur, in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quòd non agat, cùm habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum quòd sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cùm amor naturalis nihil aliud sit quàm inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quòd inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius; sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ, vel acquisitæ.

Articulus ii. —*Utrùm in Angelis sit dilectio electiva.* — (*Inf., quæst.* 62, *art.* 2 *corp., et* 1-2, *qu.* 10, *art.* 1, *corp., et* 2-2, *qu.* 154, *art.* 12, *corp., et Ver. quæst.* 22, *art.* 6, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cùm electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius Angelorum, ut dicitur cap. 4 de divin. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo in Angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in Angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam, quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones; et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est art. præc., et q. 19, art. 1. Ergo in Angelis præter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis; non ergo electiva.

Sed contra, naturalibus neque meremur, neque demeremur. Sed Angeli suâ dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

Respondeo dicendum quòd in Angelis est quædam dilectio naturalis, et quædam electiva; et naturalis dilectio in eis est principium electivæ; quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde cùm natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quòd id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantùm ad intellectum, et quantùm ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter : et ex hâc cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem, vel doctrinam. Similiter autem in voluntate finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in 2 Physic., text. 89 (1); sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hâc naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cùm quidquid homo vult velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hâc derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectûs et voluntatis; quia, sicut supra dictum est, qu. præc. art. 2, cognitio intellectûs fit secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine quòd non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, à quibus in alia quodammodò movetur.

Sed actus appetitivæ virtutis est è converso secundùm ordinem appetentis ad res. Quarum quædam sunt secundùm se bona, et ideò secundùm se appetibilia; quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud; et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quòd aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt, prætermissis his quæ supra naturam sunt; horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur, qu. 62.

Ad primum ergo dicendum quòd non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundùm quòd rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, qu. præc. art. 3, ad 1, cùm de libero arbitrio ageretur, sed solùm electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Articulus iii. — *Utrùm Angelus diligat seipsum dilectione naturali et electivâ.* — (1-2, *qu.* 10, *art.* 1, *corp., et qu.* 17, *art.* 4, *ad* 1, *et qu.* 26, *art.* 4, *et* 2-2, *qu.* 67, *art.* 5, *ad* 1, *et qu.* 126, *art.* 1, *corp., et* 1 *cont., cap.* 10, *fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electivâ. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est art. præc.; dilectio autem electiva est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est virtu sunitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom. part. 2, lect. 9. Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed

(1) Ita editi omnes quos vidimus. In cod. Alcan. desunt quæ sequuntur usque ad verba illa : *Unde voluntas.*

omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quòd Angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electivâ.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 9 Ethic. cap. 8, paulò à princ., quòd *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.*

Respondeo dicendum quòd cùm amor sit boni, bonum autem sit in substantiâ et accidente, ut patet 1 Ethic. cap. 6, paulò post. pr., dupliciter aliquid amatur: uno modo ut bonum subsistens; alio modo ut bonum accidentale, sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum verò accidentale seu inhærens amatur id quod desideratur alteri; sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*, primum verò *amicitiam*. Manifestum est autem quòd in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum, sicut ignis locum sursùm. Unde et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quàm homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum verò sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electivâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electivâ secundùm idem, sed secundùm diversa, ut dictum est in corp. et art. præc.

Ad secundum dicendum quòd, sicut plus est esse unum quàm uniri, ita amor magis est unus ad seipsum quàm ad diversa quæ ei uniuntur. Sed ideò Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris à se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad tertium dicendum quòd, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

Articulus iv. — *Utrùm unus Angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum.* — (*Ver. qu.* 2, *art.* 7, *ad* 6, *et Joan.* 17, *lect.* 5 *fine.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum, quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium verò per ejus similitudinem, ut supra dictum est, qu. 56, art 1 et 2. Ergo videtur quòd unus Angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab eâ quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus, 9 Ethic. cap. 8, non remotè à princ. Ergo Angelus diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis

3. Præterea, dilectio naturalis est alicujus tanquàm finis, et non potest removeri. Sed unus Angelus non est finis alterius; et iterùm hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus, qui non diligunt bonos Angelos. Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed, sicut dicitur Eccli. 13, 19, *omne animal diligit sibi simile.* Ergo Angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet; unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si verò sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali: sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, in quantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quòd id quod est unum cum aliquo genere, vel specie, est unum per naturam; et ideò dilectione naturali quælibet res diligit quod est secum unum secundùm speciem, in quantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent; nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quòd quærat bonum suum, ut esse sursùm. Sic ergo dicendum est quòd unus Angelus diligit alium naturali dilectione, in quantum convenit cum eo in naturâ; sed in quantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam in quantum differt ab eo secundùm quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod dico *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti; et sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis, et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad secundum dicendum quòd ly *sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cùm enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minùs unum cum eo, naturaliter minùs diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quàm quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quòd similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantùm ad hoc quòd sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligat in quantum vult ejus bonum.

Ad tertium dicendum quòd dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquàm cui

aliquis velit bonum, sed tanquàm boni quod quis vult sibi, et per consequens alii, in quantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, in quantum cum eis communicant in naturâ, sed odiunt eos in quantum diversificantur secundùm justitiam et injustitiam.

Articulus v. — *Utrùm Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum.* — (1-2, *quæst.* 109, *art.* 3, *et* 2-2, *quæst.* 36, *art.* 3, *corp.*, *et quodl.* 1, *art.* 8, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quàm seipsum. Quia, ut dictum est art. præc., dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maximè distat à naturâ Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minùs diligit Deum quàm se, vel etiam alium Angelum.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se; unumquodque enim diligit aliquid, in quantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quàm seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam; videmus enim quòd omne agens naturaliter agit ad conservationem suî. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quàm in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quàm se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quàm seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in Angelis, sed *diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum, qui datus est eis,* ut dicit Augustinus, 12 de Civ. Dei, cap. 9 post med. Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quàm seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet, manente naturâ. Sed diligere Deum plus quàm seipsum, non manet in peccante angelo, vel homine; quia, ut Augustinus dicit, 14 de de Civ. Dei, cap. ult., in princ. : *Fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor suî usque ad Dei contemptum ; cœlestem verò, amor Dei usque ad contemptum suî.* Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra, omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ; ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quàm se amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quàm bonum suum; et etiam amore amicitiæ, in quantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus majus bonum quàm sibi; vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed, simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quàm Deum; quia intensiùs et principaliùs naturaliter diligit se quàm Deum.

Sed falsitas hujus opinionis manifestè apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur; inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus (quod secundùm naturam hoc ipsum quod est) alterius est, principaliùs et magis inclinatur in id cujus est, quàm in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in 2 Physic., text. 78. Videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est, sequitur quòd naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principaliùs diligat Deum quàm seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset perversa, et quòd non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis; in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quàm alterum, in quantum est magis sibi ipsi unum quàm alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quàm ipsum, sicut dictum est in corp., quòd unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quàm se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei quàm bonum suum singulare. Deus autem non solùm est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quàm seipsum.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur quòd Deus diligitur ab Angelo, in quantùm est ei bonus, si ly *in quantum* dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum; si verò dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in naturâ alicujus quòd amaret Deum, nisi ex eo quòd unumquodque dependet à bono quod est Deus.

Ad tertium dicendum quòd natura reflectitur in seipsam, non solùm quantùm ad id quod est ei singulare, sed multò magis quantùm ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solùm suum individuum, sed etiam suam speciem; et multò magis habet naturalem inclinationem

unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum quòd Deus, secundùm quòd est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; in quantum verò est bonum beatificans universaliter (1) omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum quòd cùm in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundùm quòd est quoddam bonum commune. Et quia in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdùm eorum voluntati contrariantur; et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cùm tamen, in quantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quàm seipsum.

QUÆSTIO LXI.

De productione Angelorum in esse naturæ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post ea quæ præmissa sunt de naturâ Angelorum, et cognitione, et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio; et hæc consideratio est tripartita. Nam primò considerabimus quomodò producti sunt in esse naturæ. Secundò, quomodò perfecti sunt in gratiâ, vel gloriâ. Tertiò, quomodò aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm Angelus habeat causam sui esse; 2° utrùm Angelus sit ab æterno; 3° utrùm Angelus sit creatus ante corporalem creaturam; 4° utrùm Angeli fuerint creati in cœlo empyreo.

Articulus primus. — *Utrùm Angeli habeant causam sui esse.*— (*Quodl.* 3, *art.* 6 *corp.*, *et opusc.* 2, *c.* 74, *et opusc.* 15, *cap.* 3, 9 *et* 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non habeant causam sui esse. De his enim quæ sunt à Deo creata, agitur Genes. 1. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati à Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 8 Metaph., text. 16, quòd si aliqua substantia sit forma sine materiâ, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. Sed Angeli sunt formæ immateriales, ut supra ostensum est, quæst. 50, art. 2. Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quòd fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli, cùm sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

Sed contra est quod dicitur in psal. 148, 2: *Laudate eum, omnes Angeli ejus;* et postea subdit : *Quoniam ipse dixit, et facta sunt*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere et Angelos et omne id quod præter Deum est, à Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei, et esse ejus, ut ex superioribus patet, qu. 3, art. 4. Et ex hoc manifestum est quòd solus Deus est ens per suam essentiam; omnia verò alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos à Deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus dicit, in 11 de Civit. Dei, c. 9 et 30, circa fin., quòd Angeli non sunt prætermissi in illâ primâ rerum creatione, sed significantur nomine cœli, aut etiam lucis. Ideò autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondùm capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et à quâ Moyses eos præcipuè revocare intendebat.

Ad secundum dicendum quòd substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suæ unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentiâ in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Articulus ii. — *Utrùm Angelus sit productus à Deo ab æterno.* — (*Pot. quæst.* 3, *art.* 13 *et* 19.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus sit productus à Deo ab æterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse : non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed esse ejus est æternum. Ergo ab æterno Angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est, et quandoque non est, subjacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, ut dicitur in lib. de Causis, prop. 2. Ergo Angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus, lib. 13 de Trin., cap. 18, et lib. 2 Soliloq., cap. 19, probat incorruptibilitatem animæ per hoc quòd per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis et animæ et Angeli non solùm est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 8, 22, ex personâ Sapientiæ genitæ : *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequàm quidquam faceret à principio.* Sed Angeli sunt facti à Deo, ut ostensum est, art. præc.; ergo Angeli aliquando non fuerunt.

Respondeo dicendum quòd solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut hæreticum refutandum. Sic enim Deus creaturas pro-

(1) Al., *naturaliter.*

duxit, quòd eas ex nihilo fecit, id est postquàm nihil fuerant (1).

Ad primum ergo dicendum quòd esse Dei est ipsum ejus velle. Per hoc ergo quòd Deus produxit Angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, et qu. 46, art. 1; et ideò produxit et quæ voluit, et quando voluit.

Ad secundum dicendum quòd Angelus est supra tempus quod est numerus motûs cœli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ; non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse (2), et etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 20 et 21, quòd Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad tertium dicendum quòd Angeli et animæ intellectivæ, ex hoc ipso quòd habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quòd Angeli sint ab æterno. De his etiam quæst. 3, de Potentiâ, art. 18, 19.

Articulus iii. — *Utrùm Angeli sint creati ante mundum corporeum.* — (2, *dist.* 32, *quæst.* 1, *art.* 3, *et Pot. qu.* 3, *art.* 18 *et* 19.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus, super Epistolam ad Titum, cap. 1, super illud : *Quam promisit ille qui non est mentitus*, etc. : « *Sex millia nondùm nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, cæterique ordines Deo servierunt!* » Damascenus etiam dicit, in 2 lib. orth. Fidei, cap. 3, circa fin. : *Quidam dicunt quòd ante omnem creationem geniti sunt Angeli, ut theologus dicit Gregorius: « Et primùm quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cœlestes; et excogitatio opus ejus fuit. »*

2. Præterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica à naturâ corporali quàm una natura corporalis ab aliâ. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam; unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multò magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Non autem hoc esset verum, si aliquid creâsset ante ea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

Respondeo dicendum quòd circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quòd Angeli simul cum creaturâ corporeâ sunt creati.

Angeli enim sunt quædam pars universi; non enim constituunt per se unum universum; sed tam ipsi, quàm creatura corporea, in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est à suo toto separata. Non est igitur probabile quòd Deus, *cujus perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. 32, 4, creaturam angelicam seorsùm ante alias creaturas (1) creaverit.

Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cujus *tanta est in doctrinâ christianâ auctoritas, ut nullus unquàm ejus dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasii documentis*, ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum quòd Hieronymus loquitur secundùm sententiam doctorum Græcorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quòd Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum quòd Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materiâ; sed Angeli non conveniunt in materiâ cum creaturâ corporeâ. Unde, creatâ materiâ corporalis creaturæ, omnia quodam modo sunt creata; non autem creatis Angelis esset ipsum universum creatum.

Si verò contrarium teneatur, quòd (2) dicitur Genes. 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, exponendum est, *in principio*, id est in Filio, vel *in principio* temporis, non autem *in principio*, id est antequàm nihil fieret; nisi dicatur, antequàm nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

Articulus iv. — *Utrùm Angeli sint creati in cœlo empyreo.* — (*Inf.*, *quæst.* 102, *art.* 2, *ad* 1; *et* 4, *ad* 1; *et* 2, *dist.* 6, *art.* 3, *corp.*, *et opusc.* 15, *cap.* 17, *fine.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non sint creati in cœlo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet à corpore secundùm suum esse, et per consequens neque secundùm suum fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 3 super Gen. ad litteram, cap. 1, ante med., quòd Angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cœlo empyreo.

(1) Al., *fuerat.*
(2) Ita cod. Alcan. cum editis Rom. et Patav.; at cod. Camer., Theologi Lovan. et Duaceni cum Nicolaio omittunt : *Quod est numerus successionis esse ejus post non esse.*

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. Nicolaius cum aliquot codd. : *Ante alias omnes creaturas.*
(2) Al., *quia.*

3. Præterea, cœlum empyreum dicitur esse cœlum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in cœlo empyreo, non convenisset eis in superius cœlum ascendere; quod est contra id quod ex personâ Angeli peccantis dicitur Is. 14, 13 : *Ascendam in cœlum.*

Sed contra est quod Strabus dicit, super illud : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (refertur in Glos. ord. super hæc verba) : *Cœlum non visibile firmamentum hìc appellat, sed empyreum, id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed à splendore dicitur; quod statim factum Angelis est repletum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præced., ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsident. Unde conveniens fuit quòd Angeli in supremo corpore crearentur, tanquàm toti naturæ corporeæ præsidentes, sive id dicatur cœlum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit quòd supremum cœlum est cœlum Angelorum, super illud Deut. 10, 14 : *Domini Dei tui est cœlum, et cœlum cœli* (refertur ex Glos. ord. super hunc text.).

Ad primum ergo dicendum quòd Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundùm suum esse, vel secundùm suum fieri; potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creâsse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quòd suâ virtute corporea (1) contingunt.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus fortè per supremam partem aeris intelligit supremam partem cœli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundùm quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quòd superiores Angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii verò habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum quòd loquitur ibi non de cœlo aliquo corporeo, sed de cœlo sanctæ Trinitatis; in quod Angelus peccans ascendere voluit, dùm voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infra patebit, qu. 73, art. 3.

QUÆSTIO LXII.

De perfectione Angelorum in esse gratiæ et gloriæ. — (*In novem articulos divisa.*)

Consequenter investigandum est quomodò Angeli facti sunt in esse gratiæ, vel gloriæ; et circa hoc quæruntur novem : 1° utrùm Angeli fuerint in suâ creatione beati; 2° utrùm indiguerint gratiâ ad hoc quòd ad Deum converterentur; 3° utrùm fuerint creati in gratiâ; 4° utrùm suam beatitudinem meruerint; 5° utrùm statim post meritum beatitudinem adepti fuerint; 6° utrùm gratiam et gloriam secundùm capacitatem suorum naturalium receperint; 7° utrùm post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis; 8° utrùm postmodùm potuerint peccare; 9° utrùm post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

Articulus primus. — *Utrùm Angeli fuerint in suâ creatione beati.* — (2, *dist.* 4, *art.* 1, *et quodl.* 9, *art.* 3, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. de Eccl. Dog., cap. 59, quòd *Angeli qui in illâ in quâ creati sunt beatitudine perseverant, non naturâ possident bonum quod habent.* Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata et perfecta; nec informitas præcessit in eâ formationem tempore, sed naturâ tantùm, ut Augustinus dicit, 1 super Gen. ad litteram, c. 15, parùm à princ. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundùm quòd fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundùm Augustinum, 4 super Genes. ad litteram, cap. 34, et 5, cap. 5, ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; et sic oportet quòd statim à principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundùm ejus expositionem, mane fuit cognitio angelica, secundùm quam cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Ergo statim à principio creationis cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quòd Verbum vident. Ergo statim à principio suæ creationis Angeli fuerunt beati.

Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas, sive confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono; quod casus quorumdam ostendit. Non ergo Angeli in suâ creatione fuerunt beati.

Respondeo dicendum quòd nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ; et inde est quòd naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem.

Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex : una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ, et hæc quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles, 10 Ethic., c. 8, perfectissimam hominis contemplationem, quâ optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hâc vitâ, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, quâ *videbimus Deum sicuti est;* quod quidem est supra cujuslibet intellectûs creati naturam, ut supra ostensum est, qu. 12, art. 4.

(1) Nicolaius, *corpora.*

Sic igitur dicendum est quòd quantùm ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, ut supra dictum est, qu. 58, art. 3 et 4. Sed ultimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, Angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis; et ideò non statim eam à principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo ibi accipitur pro illâ perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiæ.

Ad secundum dicendum quòd creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur. Unde, secundùm Augustinum, tum lib. 5 de Gen. ad litt., c. 5, post med., et c. 23, tum lib. 8, c. 3, à princ., germinatio plantarum ex terrâ non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum quòd Angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriæ; naturalem quidem, quâ cognoscit Verbum per ejus similitudinem in suâ naturâ relucentem; cognitionem verò gloriæ, quâ cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utrâque cognoscit Angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione imperfectè, cognitione verò gloriæ perfectè. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit Angelo à principio suæ creationis, secunda verò non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum; et hæc propriè dicitur cognitio matutina.

Articulus II. — *Utrùm Angelus indiguerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum.* — (2, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non indiguerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratiâ non indigemus. Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet, qu. 60, art. 4. Ergo Angelus non indiguit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum.

2. Præterea, ad ea tantùm videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile Angelo, cùm nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quòd converteretur in Deum.

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare; unde Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratiâ ad hoc quòd nos ad gratiam præparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratiâ Angelus ad hoc quòd converteretur in Deum.

Sed contra, per conversionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum, sequeretur quòd non indigeret gratiâ ad habendam vitam æternam; quod est contra illud Apostoli Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita æterna.*

Respondeo dicendum quòd Angeli indiguerunt gratiâ ad hoc quòd converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superiùs dictum est, qu. 60, art. 2, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus: naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundùm naturam. Et ideò si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta; sicut patet quòd ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundùm quòd movetur ut instrumentum ab animâ nutritivâ. Ostensum est autem supra, qu. 12, art. 4 et 5, cùm de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cujuslibet intellectûs creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideò dicendum est quòd Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelus naturaliter diligit Deum, in quantum est principium naturalis esse. Hìc autem loquimur de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum quòd difficile est quod transcendit potentiam; sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo quia transcendit potentiam secundùm suum naturalem ordinem; et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundùm ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum; sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ, quia anima, quantum est de se, nata est movere (1) in quamlibet partem; sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem, unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam homini quidem est difficile, et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis, et infectione peccati; sed Angelo est difficile propter hoc solùm quòd est supernaturale.

Ad tertium dicendum quòd quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum; et ideò triplex est conversio in Deum: una quidem per dilectionem perfectam, quæ

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaio et edit. Romanâ. Edit. Patav., *moveri.*

est creaturæ jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est quæ est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam : et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundùm illud Thren. ult. 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*. Unde patet quòd non est procedere in infinitum.

Articulus iii. — *Utrùm Angeli sint creati in gratiâ.*— (2-2, *quæst.* 5, *art.* 1, *corp.; et* 2, *dist.* 4, *art.* 3, *et dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 2, *corp., et quodl.* 9, *quæst.* 4, *art.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non sint creati in gratiâ. Dicit enim Augustinus, 2 super Gen. ad litt., cap. 8, quòd *angelica natura primò erat informiter creata, et* cœlum *dicta; postmodùm verò formata est, et* lux *appellata.* Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo Angeli non sunt creati in gratiâ.

2. Præterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratiâ creatus fuisset, nullus Angelus fuisset à Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed Angeli non fuerunt beati in suâ creatione. Ergo videtur quòd nec etiam creati sunt in gratiâ, sed primò in naturâ tantùm, postea autem adepti sunt gratiam, et ultimò facti sunt beati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 de Civ. Dei, cap. 9 à med. : *Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille qui eos cum suâ voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam ?*

Respondeo dicendum quòd quamvis super hoc sint diversæ opiniones, quibusdam dicentibus quòd creati sunt Angeli in naturalibus tantùm, aliis verò quòd sunt creati in gratiâ, hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quòd fuerunt creati in gratiâ gratum faciente. Sic enim videmus quòd omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata à Deo operante sunt producta, in primâ rerum conditione producta sunt secundùm quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, 8 sup. Gen. ad litt., cap. 3, et lib. 5, c. 23, in princ., sicut arbores et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quòd gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in naturâ ad effectum naturalem. Unde 1 Joan. 3 gratia *semen* Dei nominatur. Sicut igitur secundùm opinionem Augustini ponitur quòd statim in primâ creatione corporalis creaturæ inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim à principio sunt Angeli creati in gratiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd informitas illa Angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem; vel per comparationem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit lib. 1 sup. Gen. ad litt., cap. 15.

Ad secundum dicendum quòd omnis forma inclinat suum subjectum secundùm modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut liberè feratur in ea quæ vult. Et ideò inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti, et peccare.

Ad tertium dicendum quòd quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturæ; tamen ordine temporis in naturâ creatâ non debuit simul esse gloria cum naturâ; quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus, sed ut principium benè operandi. Et ideò statim cum naturâ gratiam dare conveniens fuit.

Articulus iv. — *Utrùm Angelus beatus suam beatitudinem meruerit.* —(2, *dist.* 5, *quæst.* 2, *art.* 2, *et quodl.* 9, *qu.* 4, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actûs meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad benè operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quòd converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si Angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequàm eam haberet, aut post. Sed non ante, quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine quâ nullum est meritum; nec etiam post, quia sic etiam modò mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ, quod est inconveniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, Apoc. 21, 17, dicitur quòd mensura Angeli, in illâ cœlesti Hierusalem, est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

Respondeo dicendum quòd soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse, et beatum esse. Cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit; quæ quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam, et humanam, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus qu., et art. 4 et 5 qu. 12. Unde relinquitur quòd tam

homo quàm Angelus suam beatitudinem meruerint.

Et si quidem Angelus in gratiâ creatus fuit, sine quâ nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quòd suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quòd qualitercumque gratiam habuerit antequàm gloriam. Si verò gratiam non habuit antequàm esset beatus, sic oportet dicere quòd beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in 1 Ethic., art. 9, circa princ. Vel oportet dicere quòd Angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viæ ad finem; ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum, et sic nullus meretur quod jam habet. Vel oportet dicere quòd unus et idem actùs conversionis in Deum, in quantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et in quantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed neque hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundùm quòd est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratiâ informatus. Non autem simul potest informari gratiâ imperfectâ, quæ est principium merendi, et gratiâ perfectâ, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quòd simul fruatur, et suam fruitionem mereatur.

Et ideò meliùs dicendum est quòd gratiam habuit Angelus antequàm esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum quòd difficultas benè operandi non est in Angelis ex aliquâ contrarietate vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quòd opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum quòd conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Articulus v. — *Utrùm Angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini benè operari quàm Angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus

2. Præterea, Angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit, cùm etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant; et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectûs et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multùm distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multùm distat à statu naturæ eorum : medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quòd per multa merita Angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed contra, anima hominis et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur; unde sanctis promittitur æqualitas Angelorum. Sed anima à corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et Angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cùm in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

Respondeo dicendum quòd Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.

Cujus ratio est quia gratia perficit naturam secundùm modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundùm modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ quòd naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est, art. 1 hujus qu., et qu. 58, art. 3 et 4. Sicut autem ex suâ naturâ Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam; et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solùm in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum : quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quòd statim post unum actum charitate informatum Angelus beatus fuit.

Ad primum ergo dicendum quòd homo secundùm suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus : et ideò homini longior via data est ad merendum beatitudinem quàm Angelo.

Ad secundum dicendum quòd Angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est in fruitione, cùm unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quòd oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum quòd de naturâ Angeli est quòd statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur; et ideò non requiritur nisi unus actus meritorius, qui eâ ratione medium dici potest, quia secundùm ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

Articulus vi. — *Utrùm Angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex merâ Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quàm natura, quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur Rom 11. Multò igitur minùs quantitas gratiæ in Angelis est secundùm quantitatem naturalium

3. Præterea, homo et Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratiâ secundùm gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

Sed contra est quod Magister dicit, 3 distinct 2 Sentent., quòd Angeli qui naturâ magis subtiles, et sapientiâ ampliùs perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt.

Respondeo dicendum quòd rationabile est quòd secundùm gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis.

Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primò quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelicâ naturâ constituit. Sicut autem natura angelica facta est à Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur; ut puta, si ædificator lapides polit ad constituendum domum, ex hoc ipso quòd aliquos pulchriùs et decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domûs ordinare. Sic igitur videtur quòd Deus Angelos quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundò apparet idem ex parte ipsius Angeli; non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundùm totam suam virtutem movetur. Et ideò rationabile est quòd Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortiùs et efficaciùs ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundùm intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quòd Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratiâ et gloriâ.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut gratia est ex merâ Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli; et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad secundum dicendum quòd actus rationalis creaturæ sunt ab ipsâ; sed natura est immediatè à Deo. Unde magis videtur quòd gratia detur secundùm gradum naturæ quàm ex operibus.

Ad tertium dicendum quòd diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundùm speciem est propter formam (1), sed differentia secundùm numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

Articulus vii.—*Utrùm in Angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur 1 Cor. 13, 10 : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo, adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superfluè existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quòd remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eâdem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ; felicitas enim non est secundùm habitum, sed secundùm actum, ut dicitur in 1 Ethic., c. 8. Ergo nunquàm in Angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed contra, quamdiù manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cùm sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

Respondeo dicendum quòd in Angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis; sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quòd natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quòd natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quòd in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ : nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media ; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei (quod pertinet ad cognitionem gloriæ), et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt; sed ad hoc quòd sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ; quia nulla beatitudo est per se subsistens nisi beatitudo increata.

(1) Ita edit. Nicolai et Patav., quibus adstipulatur Garcia, Cod. Alcan., edit. Rom. aliæque, *propter finem.*

Ad tertium dicendum quòd duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in Angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

Articulus viii. — *Utrùm Angelus beatus peccare possit.* — (2, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 1, *et art.* 2, *corp.*, *et dist.* 23, *quæst.* 1, *art.* 1, *ad* 1, *et Job* 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est art. præc. Sed de ratione naturæ creatæ est quòd possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit, 4 Metaph., text. 3. Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quòd homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 11 super Genes., ad litt., c. 7, quòd illa natura quæ peccare non potest, in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

Respondeo dicendum quòd Angeli beati peccare non possunt.

Cujus ratio est quia eorum beatitudo in hoc consistit quòd per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quòd aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quòd velit divertere à bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens, vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum creatum in se consideratum deficere potest; sed ex conjunctione perfectâ ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quòd peccare non possit, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter; sed quantùm ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhærere bono, in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur in Angelis se habet ad opposita, quantùm ad multa facienda vel non facienda; sed quantùm ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundùm ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant (1), quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum quòd liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit secundùm principia data; sed quòd in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quàm in nobis, qui peccare possumus.

Articulus ix. — *Utrùm Angeli beati in beatitudine possint proficere.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli beati in beatitudine proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in Angelis est perfecta charitas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, crescit et præmium beatitudinis. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit, in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 32, in princ., quòd *Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et ad suam bonitatem,* et similiter Angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus, cùm sint *administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis*, ut dicitur Hebr. 1, 14. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quòd Angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet quòd ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quòd in eis sit imperfectio et defectus, quòd est inconveniens.

Sed contra est quòd mereri et proficere pertinent ad statum viæ. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Respondeo dicendum quòd in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quòd, cùm creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet, art. 1 hujus qu., indiget ut ad beatitudinem à Deo moveatur. Oportet igitur quòd sit aliquid determinatum, ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divinâ visione quantùm ad ipsum quod vide-

(1) Ita MSS. plurimi, et editi omnes quos vidimus. Cod. Alcan. : *Ad omnia diriguntur in quodcumque oppositorum eligat.*

tur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundùm diversos gradus conspicitur; sed quantùm ad modum visionis præfigitur diversimodè terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quòd sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio; hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet, qu. 12, art. 7, et qu. 14, art. 3. Sed cùm infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non possit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, ut clariùs et minùs clarè (1). Et sicut beatitudo consistit in ipsâ visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei.

Unde, consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad primum ergo dicendum quòd mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis non solùm patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam. Si verò finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri; charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potiùs præmio frui; sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitûs; quæ verò est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad secundum dicendum quòd aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum; et hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, in quantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum.

Ad tertium dicendum quòd, licèt Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantùm ad seipsum secundùm prædestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur, secundùm illud Lucæ 15, 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet; quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quòd quantùm ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quòd nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis quàm illud mereantur.

(1) Nicolaius, *vel clariùs, vel minùs clarè.*

QUÆSTIO LXIII.

De Angelorum malitia quoad culpam. —

(*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quomodò Angeli facti sunt mali; et primò quantùm ad malum culpæ, secundò quantùm ad malum pœnæ.

Circa primum quæruntur novem: 1° utrùm malum culpæ in Angelis esse possit; 2° cujusmodi peccata in eis esse possunt; 3° quid appetendo Angelus peccavit; 4° supposito quòd aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrùm aliqui naturaliter sint mali; 5° supposito quòd non, utrùm aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis; 6° supposito quòd non, utrùm aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum; 7° utrùm supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus; 8° utrùm peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi; 9° utrùm tot ceciderint, quot remanserunt.

Articulus primus. — *Utrùm malum culpæ possit esse in Angelis.* — (1-2, *quæst.* 89, *art.* 4, *et* 2, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 3 *contr.*, *cap.* 108, 109 *et* 110, *et opusc.* 15, *cap.* 18 *et* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum culpæ in Angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentiâ, ut dicitur in 9 Metaph., text. 19; subjectum enim privationis est ens in potentiâ. Sed Angeli, cùm sint formæ subsistentes, non habent esse in potentiâ. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, Angeli sunt digniores quàm corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quòd moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum; quia in eis vel omninò error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est verè bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

Sed contra est quod dicitur Job. 4, 18: *In Angelis suis reperit pravitatem.*

Respondeo dicendum quòd tam Angelus quàm quæcumque creatura rationalis, si in suâ naturâ consideretur, potest peccare. Et

cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quàm declinare à rectitudine actûs, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solùm autem illum actum à rectitudine declinare non contingit cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquàm posset artifex nisi rectè lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab aliâ regulâ, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actûs, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundùm quòd regulatur à voluntate divinâ, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundùm voluntatem superioris, ut voluntas militis secundùm voluntatem ducis exercitûs. Sic igitur in solâ voluntate divinâ peccatum esse non potest; in quâlibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundùm ordinem suæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in Angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundùm intellectivam partem ad hoc quòd convertantur in hoc vel in illud; et quantùm ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum quòd corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem; et ideò sicut in naturâ eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundùm quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum quòd naturale est Angelo quòd convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quòd est principium naturalis esse; sed quòd convertatur in ipsum, secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum quòd peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo ex hoc quòd aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium quod secundùm se est malum, et tale peccatum semper procedit ex aliquâ ignorantiâ vel errore; alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actûs, quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitûs, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit, quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet, qu. 57, art. 4, nec iterùm primum peccatum habitûs præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundùm se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ, aut regulæ; ita quòd defectus inducens peccatum sit solùm ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesiâ institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solùm considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

Articulus ii. — *Utrùm in Angelis possit esse tantùm peccatum superbiæ et invidiæ.* — (2, *dist.* 5, *qu.* 1, *art.* 3, *et dist.* 22, *qu.* 1, *art.* 1, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 109, *et Mal. qu.* 16, *art.* 2 *et* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non possit esse solùm peccatum superbiæ et invidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum: ut Augustinus dicit 14 de Civitate Dei, cap. 3, à med. Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia, et avaritia, et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solùm superbia et invidia in Angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundùm Gregorium in Moralibus, lib. 31, cap. 17, post med., ex superbiâ nascuntur plura vitia, et similiter ex invidiâ. Positâ autem causâ, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in Angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 3, à med., quòd *diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus.*

Respondeo dicendum quòd peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo secundùm reatum, alio modo secundùm affectum.

Secundùm reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit; quia, dùm homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

Secundùm affectum verò illa solùm peccata in malis angelis esse possunt ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dùm aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quòd in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quàm superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quòd affe-

ctus tendat in aliquid appetendum, et quòd renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem; quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideò post peccatum superbiæ consecutum est in Angelo peccante malum invidiæ, secundùm quòd de bono hominis doluit, et etiam de excellentiâ divinâ, secundùm quòd eâ Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum quòd dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidiâ procedit, quòd in peccatis hominum quibuscumque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum quòd avaritia, secundùm quòd est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecuniâ æstimari possunt; et ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia propriè sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbiâ, quæ est in dæmonibus. Ira verò cum quâdam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest nisi metaphoricè. Acedia verò est quædam tristitia quâ homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quòd sola superbia et invidia sunt purè spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quòd invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum quòd sub invidiâ et superbiâ, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur.

Articulus III. — *Utrùm diabolus appetierit esse ut Deus.*—(2, *dist.* 4, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cùm bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem; in solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione; implicat enim contradictionem; quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo Angelus appetiit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quòd in hoc non peccaverit.

3. Præterea, Angelus in majori plenitudine sapientiæ conditus est quàm homo. Sed nullus homo, nisi omninò amens, eligit esse æqualis Angelo, nedùm Deo, quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multò minùs peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est quod dicitur Isaiæ 14, 13, ex personâ diaboli: *Ascendam in cœlum.... et ero similis Altissimo*; et Augustinus (vel alius auctor) dicit in lib. de Quæstionibus vet. Test., qu. 113, à med., quòd *elatione inflatus voluit dici Deus.*

Respondeo dicendum quòd Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter, uno modo per æquiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdùm accidit. Et ideò dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantùm ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quòd possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quòd Deus excedit Angelum non secundùm aliqua accidentalia, sed secundùm gradum naturæ, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quòd unus Angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedùm quòd appetat esse æqualis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo quantùm ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantùm ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodò similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundùm justitiam esse similis Deo, quasi propriâ virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantùm ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cœlum et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum.

Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantùm ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cùm nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebitè esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ

naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratiâ Dei.

Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratiâ, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundùm Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, c. 3 et 4, lib. de Casu diaboli, qui dicit quòd *appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset.* Et hæc duo quodam modo in idem redeunt, quia secundùm utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia verò quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quòd appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perversè voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

Articulus iv. — *Utrùm aliqui dæmones sint naturaliter mali.* — (2, *dist.* 7, *qu.* 1, *art.* 2, *corp., et* 3 *cont., cap.* 107 *usque ad* 111, *et Mal. qu.* 16, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit, 10 de Civit. Dei, c. 11, parùm à princ., quòd *est quoddam genus dæmonum naturâ fallax, simulans deos, et animas defunctorum.* Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut Angeli sunt creati à Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. 12, 10: *Erat eorum malitia naturalis.* Ergo et Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax; et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licèt sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 c. de div. Nom., circ. med. lect. 19, quòd « dæmones non sunt naturaliter mali. »

Respondeo dicendum quòd omne quod est, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit cujus natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est conjunctum cuidam bono. Si verò aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundùm communem boni rationem, hoc secundùm suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quòd quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cùm dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum; et ideò non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quòd *dæmones erant naturaliter fallaces,* dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propriâ voluntate. Porphyrius autem hâc ratione posuit dæmones esse naturâ fallaces, quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; et secundùm hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, in quantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum quòd malitia aliquorum hominum potest dici naturalis vel propter consuetudinem, quæ est natura altera, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes; non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum quòd animalia bruta secundùm naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas; unde esse dolosum non est malum vulpi, cùm sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parùm à med. lect. 19.

Articulus v. — *Utrùm diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.* — (2, *dist.* 3, *quæst* 1, *et Mal. quæst.* 16, *art.* 4, *et Joan.* 8, *lect.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis, Dicitur enim Joan. 8, 44, de Diabolo : *Ille homicida erat ab initio.*

2. Præterea, secundùm Augustinum, 1 super Genes. ad litt., c. 15, parùm à princ., *informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantùm.* Per cœlum autem, quod legitur primò creatum, ut ipse dicit, in 2 lib., c. 8, intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quòd Deus dixit : *Fiat lux, et facta est lux,* intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura Angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dùm facta est lux, distincta est à tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam Angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quàm natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis inci-

pit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursùm. Ergo et Angelus, in primo instanti suæ creationis, potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cùm gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 5. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquàm peccâssent, quod est falsum. Relinquitur ergo quòd in primo instanti non rectè operando peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt, quòd statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis; quia ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. *Cui sententiæ*, ut Augustinus dicit, 11 de Civ. Dei, cap. 13, circ. fin., *quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit*, id est, Manichæis, *qui dicunt, quòd diabolus habet naturam mali.*

Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit; dicitur enim sub figurâ principis Babylonis de diabolo, Isai. 14, 12 : *Quomodò cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezech. 28, 13 : *In deliciis paradisi Dei fuisti*, dicitur ad diabolum sub personâ regis Tyrii; ideò à magistris hæc opinio, tanquàm erronea, rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt quòd Angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt.

Sed hæc opinio etiam à quibusdam reprobatur eâ ratione quia cùm duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quòd in eodem *nunc* utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quòd peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior; terminus autem creationis est ipsum esse Angeli; terminus verò operationis peccati est quòd sunt mali. Impossibile ergo videtur quòd in primo instanti quo Angelus esse cœpit, fuerit malus.

Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successivè aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aer à lunâ. Manifestum est autem quòd creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in Angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supradictis patet, qu. 58, artic. 3. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii.

Et ideò aliter dicendum est quòd impossibile fuit Angelum in primo instanti peccâsse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse, sicut moveri sursùm inest igni à generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati.

Unde non potest dici quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 11 de Civitate Dei, c. 15, circa med., cùm dicitur, quòd « diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati,» scilicet quia nunquàm à peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum quòd illa distinctio lucis et tenebrarum, secundùm quòd per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundùm Dei præscientiam. Unde August. dicit, 11 de Civ. Dei, c. 19, in med., quòd *solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam priùs quàm caderent, præscire casuros.*

Ad tertium dicendum quòd quidquid est in merito, est à Deo; et ideò in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, 11 de Civitate Dei, c. 11 et 33, et ideò omnes in gratiâ creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes; et ideò beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

Articulus vi. — *Utrùm aliqua mora fuerit inter creationem, et lapsum Angeli.*—(*Quodlib.* 9, *art.* 8, *corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli. Dicitur enim Ezech. 28, 14 : *Ambulâsti perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cùm sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes dicit, hom. 1 in Ezech., ante med., quòd « serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit;» per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 44, de diabolo, quòd *in veritate non stetit;* et sicut Augustinus dicit, 11 de Civ. Dei, c. 15, parùm ante med.: « Oportet ut hoc sic accipiamus, quòd in veritate fuerit, sed non permanserit. »

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio.

Sed probabilior et sanctorum dictis magis consonans est quòd statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quòd in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratiâ fuerit creatus, ut supra diximus, quæst. 62, art. 3. Cùm enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 5, si diabolus in primo instanti, in gratiâ creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando.

Si verò ponatur quòd Angelus in gratiâ creatus non fuerit, vel quòd in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad primum ergo dicendum quòd per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacrâ Scripturâ intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei; et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum quòd Origenes dicit, quòd « serpens antiquus non à principio, nec statim supra pectus ambulavit » propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem; et ideò nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine; et ideò ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quòd inter quælibet duo instantia esse tempus medium, habens veritatem, in quantum tempus est continuum, ut probatur in 6 Physic., text. 2 et seqq. Sed tamen in Angelis, qui non sunt subjecti cœlesti motui, qui primò per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsâ successione operationum intellectûs, vel etiam affectûs. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, quâ se in se ipsam convertit per vespertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hâc operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam verò in se ipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., c. 24. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secundâ sunt distincti. Et ideò in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti.

Articulus vii. — *Utrùm Angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.* — (*Infr., art.* 9, *ad* 3, *et* 2, *dist.* 6, *art.* 1, *et* 3 *cont.*, *c.* 109, *fin.*, *et op.* 15, *c.* 19, *et Eph.* 2, *et Job.* 40.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. 28, 14: *Tu Cherub extentus et protegens; posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit, 7 cap. angel. Hierar. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quòd ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissimâ creaturâ; quod est inconveniens.

3. Præterea, quantò aliquid magis inclinatur in aliquid, tantò minùs potest ab illo deficere. Sed Angelus, quantò est superior, tantò magis inclinatur in Deum. Ergo minùs potest à Deo peccando deficere; et sic videtur quòd Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est quòd dicit Gregorius in homil. de centum Ovibus, 34 in Evang., ante med., quòd *primus Angelus qui peccavit, dùm cunctis agminibus Angelorum prælatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.*

Respondeo dicendum quòd in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum.

Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minùs videtur quòd peccaverint superiores Angeli quàm inferiores; et propter hoc Damascenus dicit, lib. 2 de orthod. Fid., c. 4, quòd *major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus.*

Et videtur hæc opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. 7 de Civit. Dei, c. 6 et 7, et 10, c. 9, 10 et 11. Dicunt enim quòd omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali, deos nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superiùs, dæmones verò substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari inferiùs, superiores hominibus ordine naturæ.

Nec est abjicienda hæc opinio, tanquàm à fide aliena; quia tota creatura corporalis administratur à Deo per Angelos, ut Augustinus dicit, 3 de Trin., c. 4 et 5. Unde nihil prohibet dicere, inferiores Angelos divinitùs distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores verò ad administrandum corpora superiora, supremos verò ad assistendum Deo. Et secundùm hoc Damascenus dicit, de Fide cathol. lib. 2, c. 4, quòd illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus; in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanserunt.

Si verò consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est, artic. 2 hujus

quæst., cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideò Gregorius dicit, loco cit. in arg. *Sed cont.*, quòd ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum Angeli non processit ex aliquâ pronitate, sed ex solo libero arbitrio.

Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur à motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum; quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quòd Cherubin interpretatur *plenitudo scientiæ,* Seraphim autem interpretatur *ardentes,* sive *incendentes.* Et sic patet quòd Cherubim denominetur à scientiâ, quæ potest esse cum mortali peccato; Seraphim verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest; et ideò primus angelus peccans non est deno minatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad secundum dicendum quòd divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoscit; et ex utroque habet gloriam, dùm hos ex suâ bonitate salvat, illos ex suâ justitiâ punit. Ipsa verò creatura intellectualis, dùm peccat, à fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quâcumque creaturâ sublimi; sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum quòd quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat; unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

Articulus viii. — *Utrùm peccatum primi Angeli fuerit aliis causa peccandi.* — (2, *dist.* 6, *art.* 2, *et dist.* 34, *in Expos., lit. ad* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit, lib. 2, c. 4, de Fid. cath. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum Angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est, art. 2 huj. qu. Sed superbia excellentiam quærit; magis autem excellentiæ repugnat quòd aliquis inferiori subdatur quàm superiori; et sic non videtur quòd dæmones peccaverint per hoc quòd voluerunt subesse alicui superiorum Angelorum potiùs quàm Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur. Non ergo videtur quòd peccatum primi Angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quàm contra Deum alteri velle præesse; quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quòd eos ut sibi subjicerentur induxit, graviùs peccâssent inferiores Angeli quàm supremus; quod est contra (1) illud psalm. 103, 27 : *Draco iste, quem formâsti ;* dicit Glossa ord.: *Qui cæteris in essentiâ erat excellentior, factus est in malitiâ major.* Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 12, 4, quòd *draco traxit secum tertiam partem stellarum.*

Respondeo dicendum quòd peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quâdam quasi exhortatione inducens.

Cujus signum ex hoc apparet quòd omnes dæmones illi supremo subduntur, ut manifestè apparet per illud quod dicit Dominus Matth. 25, 41 : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpâ, ejus potestati subdatur in pœnâ, secundùm illud 2 Pet. 2, 19 : *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt simul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum temporis morâ, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum, et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quòd etiam homo simul dùm aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maximè in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum quòd superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori quàm inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quàm sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quàm superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum quòd subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo Angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 62, art. 6, Angelus non habet aliquid retardans; sed secundùm suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum, sive in malum. Quia igitur supremus Angelus majorem habuit naturalem virtutem quàm inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est, et ideò factus est etiam in malitiâ major.

(1) Supplet Nicolaius : *Contra quod super illud Psalm... dicit Glossa.* Alii omnes libri quos vidimus, ut hic.

Articulus ix. — *Utrùm tot peccaverunt, quot permanserunt.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd plures peccaverunt de Angelis quàm permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus, 2 Ethic., cap. 6, à med., *malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.*

2. Præterea, justitia et peccatum eâdem ratione inveniuntur in Angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quàm boni, secundùm illud Eccle. 1, 15: *Stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in Angelis.

3. Præterea, Angeli distinguuntur secundùm personas, et secundùm ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quòd non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur, 4 Reg. 6, 16: *Plures nobiscum sunt quàm cum illis;* quod exponitur de bonis Angelis, qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis, qui nobis adversantur.

Respondeo dicendum quòd plures Angeli permanserunt quàm peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem; ea verò quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus ibi loquitur quantùm ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quòd sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio, et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd secundùm illos qui dicunt, quòd diabolus major fuit de inferiori ordine Angelorum, qui præsunt terrestribus, manifestum est quòd non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantùm. Secundùm verò illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quòd de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundùm quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacrâ Scripturâ tamen nomina quorumdam ordinum, ut Seraphim et Thronorum, dæmonibus non attribuuntur, quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum et Principatuum; quia hæc nomina sumuntur à scientiâ et potentiâ, quæ bonis malisque possunt esse communia.

QUÆSTIO LXIV.

De poena dæmonum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter quæritur de pœnâ dæmonum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° de obtenebratione intellectûs; 2° de obstinatione voluntatis; 3° de dolore ipsorum; 4° de loco pœnali ipsorum.

Articulus primus. — *Utrùm intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.* — (*2, dist. 7, quæst. 2, art. 1, et Mal. quæst. 16, art. 6.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus dæmonum sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maximè cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non convenit, cùm ad magnam beatitudinem pertinere videatur, in tantum quòd quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maximè manifestum in naturâ, videtur esse maximè manifestum Angelis sive bonis, sive malis. Quòd enim non sit nobis maximè manifestùm, contingit ex debilitate intellectûs nostri à phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quòd non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundùm se manifestissimus, cùm sit in summo veritatis, eò quòd non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum Angelis conveniens est duplex, secundùm Augustinum, lib. 4 super Gen., cap. 22, scilicet matutina et vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus, quia non vident res in Verbo; nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris; unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. 1. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, Angeli in suâ cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, 5 super Gen. ad litt., c. 19, non procul à princ. Sed dæmones hâc cognitione privati sunt, quia *si cognovissent, nequaquàm Dominum gloriæ crucifixissent*, ut dicitur 1 Corinth. 2, 8. Ergo pari ratione omni aliâ cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientiâ longi temporis, sicut scimus inveniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis divisi sunt boni Angeli, sicut lux à tenebris, ut Augustinus dicit, lib. 11 de Civ. Dei, c. 19 et 33. Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. 5. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo à bonis Angelis, quia *non est conventio lucis ad tenebras,* ut dicitur 2 Corinth. 6, 14. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parùm à med. lect. 19, quòd « data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquàm mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. » Inter ista autem

naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

Respondeo dicendum quòd duplex est cognitio veritatis : una quæ habetur per naturam, alia quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex : una quæ est speculativa tantùm, sicut cùm alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia verò, quæ est affectiva, producens amorem Dei, et hæc propriè pertinet ad donum sapientiæ.

Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata nec diminuta; consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundùm suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ à naturâ ejus aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur; sicut homo punitur per subtractionem manûs aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideò dicit Dionysius, loc. cit. in arg. *Sed contra*, quòd « dona naturalia in eis integra manent; » unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.

Secunda autem cognitio quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta; quia de hujusmodi secretis divinis tantùm revelatur eis, quantùm oportet, vel mediantibus Angelis, vel « per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta, » ut dicit Augustinus, 9 de Civit. Dei, cap. 21, circ. med. Non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura et clariùs revelantur in ipso Verbo.

Tertiâ verò cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad primum ergo dicendum quòd felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos; unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licèt perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quòd cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas Angeli in hoc quòd cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum quòd illud quod est manifestissimum in naturâ, est nobis occultum propter hoc quòd excedit proportionem intellectûs nostri, et non solùm propter hoc quòd intellectus noster accipit à phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solùm proportionem intellectûs humani, sed etiam intellectûs angelici. Unde nec ipse Angelus secundùm suam naturam potest cognoscere Dei substantiam; potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quàm homo, propter perfectionem sui intellectûs; et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licèt enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex naturâ.

Ad tertium dicendum quòd creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis; et ideò cognitio creaturæ in propriâ naturâ vespertina dicitur. Vesper enim est tenebris adjunctum, habet tamen aliquid de luce; cùm autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propriâ naturâ, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divinâ, et potest dici vespertina; si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde in Genesi legitur quòd *tenebras*, quas Deus à luce separavit, *vocavit noctem*.

Ad quartum dicendum quòd mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli à principio aliquo modo cognoverunt, sed maximè ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquàm habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfectè, neque æqualiter. Unde dæmones multò minùs, Christo existente in mundo, perfectè mysterium Incarnationis cognoverunt. *Non enim innotuit eis* (ut Augustinus dicit, lib. 9 de Civ. Dei, c. 21, non procul à princ.), *sicut Angelis sanctis, qui Verbi participatâ æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta*. Si autem perfectè et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquàm Dominum gloriæ crucifigi procurâssent.

Ad quintum dicendum quòd dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo subtilitate suæ naturæ; quia, licèt sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundò per revelationem à sanctis Angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis, conveniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundùm quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi à sensu accipientes; sed dùm in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est, qu. 57, art. 3.

Articulus ii. — *Utrùm voluntas dæmonum sit obstinata in malo.* — (2, *dist.* 7, *q.* 1, *art.* 2, *et Ver. qu.* 24, *art.* 1, *et art.* 2, *corp., et Mal. qu.* 16, *art.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et priùs ordinatur ad bonum quàm ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quàm dæmonis malitia, quæ est finita. A malitiâ autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maximè haberent

eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitiâ.

4. Præterea, Gregorius dicit quòd « homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. » Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est, qu. præc. art. 8. Ergo eorum casus per alium reparari potest; ergo non sunt in malitiâ obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitiâ obstinatus, nunquàm bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit; confitetur enim veritatem, dicens Christo : *Scio, qui sis, sanctus Dei.* Marc. 1, 24. *Dæmones* etiam *credunt, et contremiscunt,* ut dicitur Jacob. 2, 19. Dionysius etiam dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parùm à med. lect.19, quòd *bonum et optimum concupiscunt esse, vivere et intelligere.* Ergo non sunt obstinati in malitiâ.

Sed contra est quod dicitur in ps. 73, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper ;* quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitiâ perseverant.

Respondeo dicendum quòd Origenis, lib. 1 Periarch., cap. 6, à med., positio fuit, quòd omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, exceptâ animâ Christi propter unionem Verbi.

Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis Angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat.

Unde hæc positio est tanquàm erronea reputanda; et tenendum est firmiter secundùm fidem catholicam, quòd et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo.

Causam autem hujus obstinationis debes accipere non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu statûs. *Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus,* ut Damascenus dicit, l. 2 de orth. Fid., c. 4 in fin. Manifestum est autem quòd omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem verò irremissibilia, et perpetuò manentia.

Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quòd vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à quâ movetur sicut mobile à motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas verò boni universalis, ut supra dictum est, qu. 59, art. 4, sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus verò universalium.

Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc quòd Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo verò per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, et contrario adhærere; voluntas autem Angeli adhæret fixè et immobiliter. Et ideò si consideretur ante adhæsionem, potest liberè adhærere et huic, et opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquàm jam adhæsit, immobiliter adhæret.

Et ideò consuevit dici quòd « liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. » Sic igitur et boni Angeli semel adhærentes justitiæ, sunt in illâ confirmati, mali verò peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione verò hominum damnatorum infra dicetur (in parte, quam non absolvit, immaturâ morte præreptus).

Ad primum ergo dicendum quòd boni et mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundùm modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes. Illi verò qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent, et per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum quòd adhuc manet in diabolo peccatum quo primò peccavit, quantùm ad appetitum, licèt non quantùm ad hoc quòd credat se posse obtinere; sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominùs voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.

Ad quartum dicendum quòd non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit; et ideò ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quòd actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberatâ procedens; et is propriè potest dici actus ejus; et talis actus dæmonis semper est malus; quia, etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benè facit, sicut dùm veritatem dicit, ut decipiat; et dùm non voluntariè credit, et confitetur; sed rerum evidentiâ coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

Articulus iii. — *Utrùm dolor sit in dæmonibus.* — (*2, dist.* 5, *qu.* 1, *art.* 2, *corp., et Ver. qu.* 24, *art.* 1, *corp., et qu.* 26, *art.* 3, *ad* 5, *et art.* 8, *corp., princip., et ad* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor non sit in dæmonibus. Cùm enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium; dicit enim Augustinus de Gen. contra Manichæos, lib. 2, cap. 17, circa med. : *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, et de hâc tam infelici potestate lætatur.* Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris; de his

enim timemus, dùm futura sunt, de quibus dolemus, dùm præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor, secundùm illud Job. 41, 24 : *Factus est ut nullum timeret.* Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt benè facere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ; quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed contra est quòd peccatum dæmonis est gravius quàm peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati, secundùm illud Apoc. 18, 7. *Quantùm glorificavit se, et in deliciis fuit, tantùm date ei tormentum et luctum.* Ergo multò magis diabolus, qui maximè se glorificavit, punitur doloris luctu.

Respondeo dicendum quòd timor, dolor, gaudium et hujusmodi, secundùm quòd sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt; sic enim sunt propriè appetitûs sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundùm quòd nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quòd in eis sit dolor, secundùm quòd significat simplicem actum voluntatis; sic enim nihil est aliud quàm renisus voluntatis ad id quod est, vel non est. Patet autem quòd dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, et esse, quæ non sunt. Vellent enim, cùm sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quòd in eis sit dolor; et præcipuè quia de ratione pœnæ est quòd voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum quòd gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maximè secundùm quòd dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solùm in diversis, sed etiam in unâ et eâdem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum quòd sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur : *Factus est ut nullum timeret,* intelligitur de timore Dei cohibente à peccato. Alibi namque scriptum est, Jac. 2, 19, quòd *dæmones credunt, et contremiscunt.*

Ad tertium dicendum quòd dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur; dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei, cap. 13, post med., quòd *dolor amissi boni in supplicio testis est naturæ bonæ.* Dæmon ergo, cùm perversæ sit voluntatis, et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

ARTICULUS IV. — *Utrùm aer iste sit locus pœnalis dæmonum.* — (4, *dist.* 45, *qu.* 1, *art.* 3, *corp., et ad* 4, *et dist.* 47, *qu.* 1, *art.* 3, *quæst.* 4, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aer iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est naturâ spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quàm peccatum dæmonis. Sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multò magis dæmonis; ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœnâ ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

Sed contra est quòd Augustinus dicit, 3 super Genes. ad litt., cap. 10, à med., quòd *aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus usque ad tempus judicii.*

Respondeo dicendum quòd Angeli secundùm suam naturam medii sunt inter Deum, et homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio quòd inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directè, dùm scilicet aliquis inducitur ad bonum, et retrahitur à malo; et hoc decenter fit per Angelos bonos; alio modo indirectè, dùm scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii; et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur; unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio dæmonum. Unde et usque tunc et boni Angeli ad nos hùc mittuntur, et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licèt eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in cœlo. Sed post diem judicii omnes mali tam homines quàm Angeli in inferno erunt, boni verò in cœlo.

Ad primum ergo dicendum quòd locus non est pœnalis Angelo, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dùm Angelus, vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad secundum dicendum quòd anima secundùm ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd aliqui dixerunt, usque ad diem judicii differri pœnam sensibilem tam dæmonum quàm animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem judicii : quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiæ; qui dicit, 2 Corinth. 5, 1 : *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in cœlo.*

Alii verò, licèt hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus.

Sed meliùs est dicendum quòd idem judicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem judicium est de bonis animabus et bonis Angelis. Unde dicendum est, quòd sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cùm ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dùm actu, non sedet in cathedrâ; similiter dicendum est quòd, licèt dæmones non actu alligentur gehennali igni dùm sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quâdam Glossâ Jacobi 3 (ordinariâ super illud : *Inflammata à gehennâ*), quòd *portant secum ignem gehennæ quòcumque vadant.* Nec est contra hoc, quòd *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum,* ut dicitur Luc. 8, quia hoc petierunt reputantes sibi pœnam, si excluderentur à loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Matth. 8 dicitur quòd *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.*

QUÆSTIO LXV.

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creaturâ corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, etc.; opus distinctionis, cùm dicitur : *Divisit lucem à tenebris, et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento;* et opus ornatus, cùm dicitur : *Fiant luminaria in firmamento*, etc. Primò ergo considerandum est de opere creationis; secundò de opere distinctionis; tertiò de opere ornatûs.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm creatura corporalis sit à Deo; 2° utrùm sit facta propter bonitatem Dei; 3° utrùm sit facta à Deo mediantibus Angelis; 4° utrùm formæ corporum sint ab Angelis, an immediatè à Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm creatura corporalis sit à Deo.* — (2, *dist.* 37, *quæst.* 1, *art.* 2, *corp., et* 2 *cont.*, *c.* 6, *et* 15, *et* 3, *cap.* 1, *et Pot. qu.* 3, *art.* 5, *corp., et opusc.* 10, *cap.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non sit à Deo. Dicitur enim Eccle. 3, 14 : *Didici quòd omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum.* Sed corpora visibilia non perseverant in æternum; dicitur enim 2 Corinth. 4, 18 : *Quæ videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea, Genes. 1, 31, dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Sed creaturæ corporales sunt malæ; experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et hujusmodi. Ideò autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt à Deo.

3. Præterea, id quod est à Deo, non retrahit à Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt à Deo; unde Apostolus dicit, 2 Corinth. 4, 18 : *Non contemplantibus nobis quæ videntur.* Ergo creaturæ corporales non sunt à Deo.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 145, 6 : *Qui fecit cœlum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt.*

Respondeo dicendum quòd quorumdam hæreticorum positio est, quòd visibilia ista non sunt creata à bono Deo, sed à malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit, 2 Corinth. 4, 4 : *Deus hujus seculi excæcavit mentes infidelium.*

Hæc autem positio est omninò impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundùm se uniuntur. Et inde est quòd quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quòd illa diversa illud unum ab aliquâ unâ causâ recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantùmcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, à quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia, et spiritualia, sive sint visibilia, et corporalia.

Dicitur autem diabolus esse deus hujus seculi, non creatione, sed quia seculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad Philip. 3, 19 : *Quorum deus venter est.*

Ad primum ergo dicendum quòd omnes creaturæ Dei secundùm aliquid in æternum perseverant, ad minùs secundùm materiam : quia creaturæ nunquàm in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quantò creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tantò magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundùm materiam, sed mutantur secundùm formam substantialem; creaturæ verò incorruptibiles permanent quidem secundùm substantiam, sed sunt mutabiles secundùm alia, puta secundùm locum, ut corpora cœlestia, vel secundùm affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit : *Quæ videntur, temporalia sunt,* etsi verum sit etiam quantùm ad ipsas res in se consideratas, secundùm quòd omnis creatura visibilis subjacet tempori vel secundùm suum esse, vel secundùm suum motum, tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundùm quòd sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt; quæ autem sunt in rebus invisibilibus permanent in æternum. Unde et supra præmiserat : *Æternum gloriæ pondus operatur in nobis.*

Ad secundum dicendum quòd creatura corporalis secundùm suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare, et contractum; secundùm quam particularitatem et contractionem sequitur in eâ contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licèt utrumque in

se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum naturâ, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quòd id quod est uni nocivum quantùm ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantùm ad aliquid est proficuum. Quod nequaquàm esset, si secundùm se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ, quantùm est de se, non retrahunt à Deo, sed in ipsum ducunt; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur,* ut dicitur Roman. 1, 20, sed quòd avertant à Deo, hoc est ex culpâ eorum qui insipienter eis utuntur; unde dicitur Sap. 14, 11, quòd *creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium;* et hoc ipsum quòd sic à Deo abducunt, attestatur quòd sunt à Deo; non enim abducunt insipientes à Deo, nisi alliciendo secundùm aliquid boni in eis existens, quod habent à Deo.

Articulus II. — *Utrùm creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.* — (*Sup., quæst.* 19, *art.* 5, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 100 *et* 101.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sapient. 1, 14 : *Creavit Deus ut essent omnia.* Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minùs boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam est inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Respondeo dicendum quòd Origenes posuit, lib. 2 Periher., cap. 1 et 9, quòd creatura corporalis non est facta ex primâ Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quòd Deus à principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales : quarum, cùm essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundùm quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum in suâ simplicitate remanentes; quædam verò aversæ à Deo alligatæ sunt corporibus diversis secundùm modum aversionis à Deo.

Quæ quidem positio erronea est. Primò quidem quia contrariatur Scripturæ, quæ, narratâ productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit, Gen. 1 : *Vidit Deus, quòd hoc esset bonum;* quasi diceret quòd unumquodque ideò factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundùm autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundò quia sequeretur quòd mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset à casu. Si enim ideò corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccâssent, sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quòd essent plures soles in mundo; et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omninò inconvenientia.

Unde, hâc positione remotâ tanquàm erroneâ, considerandum est quòd ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primò quidem quòd singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundò verò quòd pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertiò verò omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius; ulteriùs autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum, et perfectionem; secundò autem creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi; ulteriùs autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt suâ operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quòd divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad primum ergo dicendum quòd in hoc ipso quòd creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse, et bonitatem ejus; et ideò per hoc quòd Deus creavit omnia, ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quòd finis proximus non excludit finem ultimum; unde per hoc quòd creatura corporalis facta est quodam modo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum quòd æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo; justum enim est quòd æqualibus æqualia retribuantur; non autem habet locum in primâ rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitiâ, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ

non esset, nisi lapides diversimodè in ædificio collocarentur; sic et Deus à principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundùm suam sapientiam absque injustitiâ, nullâ tamen præsuppositâ meritorum diversitate.

Articulus iii. — *Utrùm creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus Angelis.* — (2, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 4, *et opusc.* 15, *cap.* 9 *et* 20.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus Angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta, secundùm illud psalm. 103, 24: *Omnia in sapientiâ fecisti.* Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio Metaph., lib. 1, cap. 2; unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit quòd creatura corporalis, tanquàm inferior, per spiritualem, tanquàm superiorem, est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum; quia *idem semper facit idem.* Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quàm corporales sunt immediatè à Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret à Deo quàm alia; quod patet esse falsum, cùm propter *longè distare à Deo* dicat Philosophus, 2 de Gen. et Cor., text. 59, quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundùm suam naturam ei denegatur, nisi fortè ob culpam suam.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram:* per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediatè à Deo producta.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt gradatim res à Deo processisse: ita scilicet quòd ab eo immediatè processit prima creatura, et illa produxit aliam, et sic inde usque ad creaturam corpoream.

Sed hæc positio est impossibilis, quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur; imperfectum (1) enim est prius quàm perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi à solo Deo.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd quantò aliqua causa est superior, tantò ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quàm id quod informat, et restringit ipsum, sicut esse quàm vivere, et vivere quàm intelligere, et materia quàm forma. Quantò ergo aliquid est magis substratum, tantò à superiori causâ directè procedit. Id ergo quod est primò substratum in omnibus, propriè pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re productâ aliquo quod causatur à superiori causâ. Creatio autem est productio alicujus rei secundùm suam totam substantiam, nullo præsupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quòd nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideò, ut Moyses ostenderet, corpora omnia immediatè à Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

Ad primum ergo dicendum quòd in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab aliâ, hoc enim impossibile est; sed ita quòd ex divinâ sapientiâ diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum quòd ipse Deus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est, quæst. 14, art. 2, et qu. 15, art. 1, et ideò etiam est secundùm diversa cognita diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum quòd quantitas virtutis agentis non solùm mensuratur secundùm rem factam, sed etiam secundùm modum faciendi; quia unum et idem aliter fit à majori, et à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

Articulus iv. — *Utrùm formæ corporum sint ab Angelis.* — (1, *dist.* 36, *qu.* 2, *art.* 1, *corp.*, *et* 2, *dist.* 1, *qu.* 1, *art.* 4, *ad* 4, *et dist.* 18, *qu.* 2, *art.* 3, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 24 *et* 60, *et opusc.* 34, *cap.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd formæ corporum sint ab Angelis. Dicit enim Boetius, in lib. 1 de Trinit., ante med., quòd *à formis quæ sunt sine materiâ, veniunt formæ quæ sunt in materiâ.* Formæ autem quæ sunt sine materiâ, sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materiâ, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt à spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ; creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt à spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quàm corpora cœlestia. Sed corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multò magis à spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materiâ, derivantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Codex theologorum Lovan. et Duac. omittit: *Imperfectum enim est prius quàm perfectum in fieri.*

Trinit., cap. 8, in princ., quòd *non est putandum Angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potiùs Deo.* Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia à quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab Angelis, sed à Deo.

Respondeo dicendum quòd opinio fuit quorumdam, quòd omnes formæ corporales derivantur à substantiis spiritualibus, quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt.

Plato enim posuit formas quæ sunt in materiâ corporali, derivari à formis sine materiâ subsistentibus per modum participationis cujusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundùm quòd in materiâ corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis per modum assimilationis cujusdam, quam participationem vocabat. Et secundùm ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum; puta quòd una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum, supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitæ; et ulteriùs quamdam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

Avicenna verò et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materiâ per se subsistere, sed solùm in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materiâ corporali, sicut à formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum.

Et in idem videtur redire quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem à diabolo formatam, et per varias species distinctam.

Omnes autem hæ opiniones ex unâ radice processisse videntur. Quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundùm seipsas.

Sed, sicut probat Aristoteles, in 7 Metaph., text. 26 et 27, id quod propriè fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quòd ipsæ generentur, aut corrumpantur, sed compositis generatis, aut corruptis : quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideò cùm simile fiat à suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundùm quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliquâ immateriali formâ, sed quasi materia reducta de potentiâ in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur à substantiâ spirituali creatâ, ut Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4 et 5, sequitur ulteriùs quòd etiam formæ corporales à substantiis spiritualibus deriventur, non tanquàm influentibus formas, sed tanquàm moventibus ad formas. Ulteriùs autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam etiam species angelici intellectûs, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum.

In primâ autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentiâ in actum; et ideò formæ corporales quas in primâ productione corpora habuerunt, sunt immediatè à Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquàm propriæ causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit : *Dixit Deus :* Fiat hoc, vel illud; in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, à quo secundùm Augustinum, tract. 1 in Joan., à med., et 1 super Gen. ad litt. cap. 4, est omnis forma, et compago, et concordia partium.

Ad primum ergo dicendum quòd Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materiâ, rationes rerum, quæ sunt in mente divinâ, sicut etiam Apostolus dicit, Hebr. 11, 3 : *Fide credimus* (1), *aptata esse secula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Si autem per formas quæ sunt sine materiâ, intelligit Angelos, dicendum est quòd ab eis veniunt formæ quæ sunt in materiâ, non per influxum sed per motum.

Ad secundum dicendum quòd formæ participatæ in materiâ reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectûs angelici, à quibus per motum procedunt; vel ulteriùs ad rationes intellectûs divini, à quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum quòd corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

QUÆSTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de opere distinctionis, et primò considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundò de ipsâ distinctione secundùm se.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius; 2° utrùm sit una materia omnium corporalium; 3° utrùm cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi; 4° utrùm tempus sit eidem concreatum.

Articulus primus. — *Utrùm informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.* — (*Inf., qu.* 69, *art.* 1, *et* 2, *corp., et qu.* 74, *art.* 2, *corp., et Pot. qu.* 4, *art.* 1, *et* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim Gen. 1, 2 :

(1) Vulgata, *intelligimus*.

Terra erat inanis et vacua, sive *invisibilis et incomposita*, secundùm aliam litteram (70 Interp.); per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit, lib. 12 Conf., c. 12; lib. 2 super Gen. ad litt., c. 11. Ergo materia fuit aliquando informis, antequàm formaretur.

2. Præterea, natura in suâ operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operationes naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior (1) est accidente, quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quòd accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quòd materia esset sine formâ.

1. Sed contra, imperfectio effectûs attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur Deuter. 32, 4 : *Dei perfecta sunt opera*. Ergo opus ab eo creatum nunquàm fuit informe.

2. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur à principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt *chaos*.

Respondeo dicendum quòd circa hoc sunt diversæ opiniones sanctorum. Augustinus enim, lib. 1 super Gen., cap. 15, parùm à princ., vult quòd informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solùm origine, vel ordine naturæ. Alii verò, ut Basilius, hom. 2 Hexam., paulò à princ.; Ambrosius, lib. 1 Hexam., cap. 8; et Chrysostomus, homil. 2 in Genes., à med., volunt, quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parùm ab invicem differunt. Aliter enim accipit informitatem materiæ Augustinus quàm alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentiâ omnis formæ; et sic impossibile est dicere quòd informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu; hoc enim creatio (2) importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur, materiam præcedere sine formâ, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quòd habuit aliquam formam communem, et postmodùm supervenerunt ei formæ diversæ, quibus sit distincta; quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium; ex quo sequebatur quòd fieri non esset nisi alterari; quia cùm illa forma præcedens daret esse actu in genere substantiæ, et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quòd superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis; et sic sequentes formæ essent accidentia, secundùm quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quòd materia prima neque fuit creata omninò sine formâ, neque sub formâ unâ communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundùm se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit formationem, seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit loc. cit. supra, sed origine seu naturâ tantùm, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.

Alii verò sancti accipiunt informitatem, non secundùm quòd excludit omnem formam, sed secundùm quòd excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporeâ creaturâ; et secundùm hoc dicunt quòd informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic secundùm hoc quantùm ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantùm ad aliquid discordat, ut infra patebit, qu. 69, art. 1.

Et quantùm ex litterâ Genesis accipi potest triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim à toto corpore diaphano, quod dicitur cœlum, pulchritudo lucis; unde dicitur quòd *tenebræ erant super faciem abyssi*. Deerat autem terræ duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quòd est aquis discooperta; et quantùm ad hoc dicitur quòd *terra erat inanis*, sive *invisibilis* : quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia verò quam habet ex hoc quòd est ornata herbis et plantis; et ideò dicitur, quòd erat *vacua* seu *incomposita*, id est, *non ornata*, secundùm aliam litteram (70 Interpr.).

Et sic cùm præmisisset duas naturas creatas, scilicet cœlum et terram, informitatem cœli expressit per hoc quod dixit : *Tenebræ erant super faciem abyssi*, secundùm quòd sub cœlo etiam aer includitur; informitatem verò terræ per hoc quod dixit : *Terra erat inanis et vacua*.

Ad primum ergo dicendum quòd terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim, locis cit. in arg., et lib. 1 de Gen. cont. Manich., cap. 5 et 7, vult quòd nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum : unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantùm aquam, vel tantùm terram, ne videatur secundùm rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terrâ, in quantum subsidet formis, et cum aquâ, in quantum est apta formari diversis formis. Secundùm hoc ergo

(1) Ita edit. Rom. et Nicolai. Edit. Pat. 1712, *prior*; al., *potior*.
(2) Ita Nicolaius. Edit. Rom. et Patav., *duratio*.

dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur invisibilis, vel inanis; et ejus potentia per formam repletur. Unde et Plato (citatur in Timæo ab Arist., 4 Phys., text. 15) materiam dicit esse locum. Alii verò sancti per terram intelligunt ipsum elementum terræ; quæ qualiter secundùm eos erat informis, dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd natura producit effectum in actu de ente in potentiâ; et ideò oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo; et ideò statim potest producere rem perfectam secundùm magnitudinem suæ virtutis.

Ad tertium dicendum quòd accidens, cùm sit forma, est actus quidam; materia autem secundùm id quod est, est ens in potentiâ. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine formâ, quàm accidenti sine subjecto.

Ad primum verò quod objicitur in contrarium dicendum est quòd si secundùm alios sanctos informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentiâ Dei, sed ex ejus sapientiâ, ut ordo servaretur in rerum conditione, dùm ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum quòd quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primò quidem cœli et terræ; in quo ostenditur etiam distinctio secundùm materiam, ut infra patebit, quæst. 69, art. 1, et hoc, cùm dicit: *In principio Deus creavit cœlum et terram*, etc. Secundò per distinctionem elementorum quantùm ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam; aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terrâ et aquâ. Quamvis Plato, in Timæo, cap. 26, aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur *spiritus Domini*, quia etiam aer spiritus dicitur; ignem verò intellexerit significari per cœlum, quod igneæ naturæ esse dixit, ut Augustinus refert in 8 lib. de Civ. Dei, cap. 11. Sed Rabbi Moyses, lib. 2 Perplexorum, cap. 30, in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras; quia, ut dicit, in propriâ sphærâ ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod priùs dictum est, quòd, *spiritus Domini*, in Scripturâ nonnisi pro Spiritu sancto consuevit poni; qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundùm situm, quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer verò, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quòd dicitur: *Tenebræ erant super faciem abyssi*. Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit, quæst. 71.

Articulus II. — *Utrùm una sit materia informis omnium corporalium.* — (1, *dist.* 12, *art.* 1, *et* 2 *contr.*, *cap.* 16, § 8, *et opusc.* 12, *cap.* 71, *et opusc.* 16, *cap.* 8, *et op.* 42, *cap.* 14 *et* 15, *et* 1 *cœl. Hierar.*, *lect.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus, 12 Confess. cap. 2: *Duo reperio quæ fecisti: unum quod erat formatum, alterum quod erat informe.* Et hoc dicit esse terram invisibilem, et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 5 Metaph., text. 10, quòd illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materiâ. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversâ potentiâ, et unus in unâ. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata est solùm in potentiâ. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata est una tantùm omnium corporalium.

Sed contra, quæcumque conveniunt in materiâ, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt, et patiuntur ab invicem, ut dicitur in 1 de Generatione, à text. 50 usque ad 54. Sed corpora cœlestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuerunt diversæ opiniones philosophorum. Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de naturâ quatuor elementorum. Unde cùm quatuor elementa communicent in unâ materiâ, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quòd omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato (in Timæo à princ.) adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cœlestibus dicentem: *Naturâ vestrâ estis dissolubilia, voluntate autem meâ indissolubilia; quia voluntas mea major est nexu vestro.*

Hanc autem positionem Aristoteles, lib. 1, de Cœlo, à text. 5 usque ad 19, reprobat per motus naturales corporum. Cùm enim corpus cœleste habeat naturalem motum diversum à naturali motu elementorum, sequitur quòd ejus natura sit alia à naturâ quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cœlestis, caret contrarietate; motus autem elementorum sunt invicem contrarii (ut qui est sursùm, ei qui est deorsùm); ita corpus cœleste est absque contrarietate, corpora verò elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quòd secundùm suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile, elementa verò sint corruptibilia.

Sed, non obstante hâc differentiâ corrupti-

bilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiæ inhæret, et quantùm ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundùm quid; quia privationi substerneretur aliquod ens actu, sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi.

Supposito autem quòd nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat, ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quòd non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim secundùm id quod est, est in potentiâ ad formam. Oportet ergo quòd materia secundùm se considerata sit in potentiâ ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantùm ad illam formam. Remanet ergo in potentiâ quantùm ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias; quia potentia, quantùm est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde sicut quando est sub formâ imperfectâ, est in potentiâ ad formam perfectam, ita è converso. Sic ergo materia, secundùm quòd est sub formâ incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentiâ ad formam corruptibilis corporis; et cùm non habeat eam in actu, erit simul sub formâ et privatione; quia carentia formæ in eo quòd est in potentiâ ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis. Impossibile ergo est quòd corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit, in lib. de Substantiâ orbis, cap. 2, quòd ipsum corpus cœleste sit materia cœli, ens in potentiâ ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata, quæ unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remotâ ergo per intellectum substantiâ separatâ, quæ ponitur motor, si corpus cœleste non est habens formam (quod est componi ex formâ et subjecto formæ), sequitur quòd sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore cœlesti dici non potest, cùm sit sensibile. Relinquitur ergo quòd materia corporis cœlestis secundùm se considerata non est in potentiâ nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quòd nullo modo in eâ remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantùm, ut Aristoteles dicit, lib. 1 de Cœlo, à text. 20 usque ad 32. Et sic non est eadem materia corporis cœlestis et elementorum, nisi secundùm analogiam, secundùm quòd conveniunt in ratione potentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum, quòd materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad secundum dicendum quòd si genus consideretur physicè, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere propter diversum modum potentiæ in eis, ut dicitur 10 Metaph., text. 26. Secundùm autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum quòd forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cùm non sit alia à formis, quibus corpora distinguuntur, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd cùm potentia dicatur ad actum, ens in potentiâ est diversum ex hoc ipso quòd ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cœlestis corporis est alia à materiâ elementi, quia non est in potentiâ ad formam elementi.

Articulus iii. — *Utrùm cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi.* — (2, *dist.* 12, *artic.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cœlum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cœlum enim empyreum, si est aliquid, oportet quòd sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile; cœlum autem empyreum non est mobile; quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis quod minimè apparet. Non ergo cœlum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in 3 de Trinitate, cap. 4 et 5, quòd *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur.* Si ergo cœlum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quòd habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur; præsertim si ponatur immobile, cùm nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cœlum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur quòd cœlum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra Augustinus dicit, in 4 de Trinit., cap. 10, parùm à med., quòd *nos, secundùm quòd mente aliquod æternum capimus, non in hoc mundo sumus.* Ex quo patet quòd contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cœlestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum, et partim lucidum, scilicet cœlum sidereum. Invenitur etiam aliquod cœlum totum diaphanum, quod aliqui nominant cœlum aqueum, vel crystallinum. Si ergo est aliud superius cœlum, oportet quòd sit totum lucidum. Sed

hoc esse non potest; quia sic continuè aer illuminaretur, nec unquàm nox esset. Non ergo cœlum empyreum materiæ informi est concreatum.

Sed contra est quod Strabus dicit (habetur in Gloss. ord., ubi citatur non Strabus, sed Beda), quòd cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, cœlum dicit, non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum.

Respondeo dicendum quòd cœlum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterùm per auctoritatem Basilii.

In cujus positione quantùm ad aliquid conveniunt, scilicet quantùm ad hoc quòd sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda ibid., quòd *statim factum Angelis est repletum.* Basilius etiam dicit, in hom. 2 Hexam., à med. : *Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in eâ luce quæ est extra mundum; et ibi quietis domicilium sortientur.* Differunt tamen quantùm ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cœlum empyreum eâ ratione, quia firmamentum, per quod cœlum empyreum intelligunt, non in principio, sed secundâ die dicitur factum. Basilius verò eâ ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum à tenebris inchoâsse; quod Manichæi calumniantur, Deum veteris Testamenti Deum tenebrarum nominantes.

Hæ autem rationes non sunt multùm cogentes. Nam quæstio de firmamento, quod legitur factum in secundâ die, aliter solvitur ab Augustino, et aliter ab aliis sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur, secundùm Augustinum, 1 sup. Gen. ad litt., cap. 15, et 7, cap. 27, per hoc quòd informitas, quæ per tenebras significatur, non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundùm alios verò, cùm tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primò in statu imperfectionis institueret, et postmodùm ea perduceret ad perfectum.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsâ conditione gloriæ. Expectatur enim in futurâ remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis et corporalis, non solùm in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam à principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam à principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideò illud cœlum dicitur empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed à splendore.

Sciendum est autem quòd Augustinus, 10 de Civ. Dei, cap. 9 et 27, dicit quòd Porphyrius discernebat à dæmonibus Angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea verò vel empyrea diceret Angelorum. Sed Porphyrius, tanquàm Platonicus, cœlum istud sidereum igneum esse existimabat; et ideò empyreum nominabat, vel æthereum, secundùm quòd nomen ætheris sumitur ab inflammatione, et non secundùm quòd sumitur à velocitate motûs, ut Aristoteles dicit, 1 de Cœlo, text. 22. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur, Augustinum cœlum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur à modernis.

Ad primum ergo dicendum quòd corpora sensibilia sunt mobilia secundùm ipsum statum mundi, quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultimâ consummatione gloriæ cessabit corporum motus; et talem oportuit esse à principio dispositionem cœli empyrei.

Ad secundum dicendum quòd satis probabile est quòd cœlum empyreum secundùm quosdam, cùm sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum (1)

Probabilius tamen videtur dicendum quòd, sicut supremi Angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundùm Dionysium, cap. 8 cœl. Hierarch., ita cœlum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licèt ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quòd influit in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum quòd locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit, hom. 2 in Hexam. à med., quòd *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce, et lætitia degendi sibi habitum possidebat.*

Ad quartum dicendum quòd, sicut Basilius dicit ibid., constat *factum esse cœlum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeò validum, ut possit ea quæ extrinsecùs habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessariò post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore, qui superradiabat, excluso.*

Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quòd lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cœlis), potest aliter dici, quòd habet lucem cœlum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali.

Articulus iv. — *Utrùm tempus sit concreatum materiæ informi.* — (2, *dist.* 12, *quæst.* 1, *art.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tempus non sit concreatum materiæ informi. Dicit enim Augustinus, 12 Confess., c. 12, ad

(1) Nicolai, *cursum.*

Deum loquens : *Duo reperio, quæ fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam.* Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed à principio nec nox, nec dies erat, sed postmodùm, cùm *divisit Deus lucem à tenebris.* Ergo à principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motûs firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non à principio erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primò creata quàm tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primò creata tempus quàm locus.

Sed contra est quòd Augustinus dicit, super Genes. ad litt. imperf., cap. 3, quòd spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

Respondeo dicendum quòd communiter dicitur, quatuor esse primò creata, scilicet naturam angelicam, cœlum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus.

Sed attendendum est quòd hoc dictum non procedit secundùm Augustini opinionem. Augustinus enim, loco cit. in arg. 1, ponit duo primò creata, scilicet *naturam angelicam* et *materiam corporalem,* nullâ mentione factâ de cœlo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed naturâ; et sicut naturâ præcedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.

Procedit autem prædicta enumeratio secundùm opinionem aliorum Sanctorum ponentium, quòd informitas materiæ duratione præcessit formationem, et tunc pro illâ duratione necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus hoc dicit eâ ratione quâ natura angelica et materia informis præcedunt origine, seu naturâ tempus.

Ad secundum dicendum quòd sicut secundùm alios sanctos materia erat quodam modo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodam modo fuit informe, et postmodùm formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum quòd si motus firmamenti non statim à principio incœpit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motûs firmamenti, sed cujuscumque primi motûs. Accidit enim tempori quòd sit numerus motûs firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motûs mensura esset tempus, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere, statim à principio fuisse aliquem motum ad minus secundùm successionem conceptionum et affectionum in mente angelicâ. Motum autem non est intelligere sine tempore, cùm nihil aliud sit tempus quàm numerus prioris et posterioris in motu.

Ad quartum dicendum quòd inter primò creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res, et ideò computari debuit tempus, quòd habet rationem communis mensuræ, non autem motus, qui comparatur solùm ad subjectum mobile.

Ad quintum dicendum quòd locus intelligitur in cœlo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul; tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio; sicut etiam modò nihil est accipere in actu de tempore nisi *nunc.*

QUÆSTIO LXVII.

De opere distinctionis secundum se. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundùm se; et primò de opere primæ diei; secundò de opere secundæ diei; tertiò de opere tertiæ diei (1).

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm lux propriè in spiritualibus dici possit; 2° utrùm lux corporalis sit corpus; 3° utrùm sit qualitas; 4° utrùm conveniens fuerit primâ die fieri lucem.

Articulus primus. — *Utrùm lux propriè in spiritualibus dicatur.* — (*2, dist. 13, art. 2, et quodl. 6, fine, et Joan. 1, lect. 8, princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lux propriè in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, 4 super Genes. ad litt., c. 28, à med., quòd in spiritualibus melior et certior lux est; et quòd Christus non sic dicitur lux quomodò lapis, sed illud propriè, hoc figurativè.

2. Præterea, Dionysius, c. 4 de div. Nom., art. 1, lect. 4, ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia propriè dicuntur in spiritualibus. Ergo lux propriè dicitur in spiritualibus,

3. Præterea, Apostolus dicit, ad Ephes. 5, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis propriè est in spiritualibus quàm in corporalibus. Ergo et lux.

Sed contra est quod Ambrosius, in princ. prol., lib. 2 de Fide ad Gratianum, ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphoricè dicuntur.

Respondeo dicendum quòd de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundùm primam ejus impositionem, alio modo secundùm usum nominis, sicut patet in nomine visionis, quod primò impositum est ad significandum actum sensûs visûs; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensûs extensum est hoc nomen, secundùm usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum; dicimus enim : Vide quomodò sapit, vel quomodò redolet, vel quomodò est calidum, et ulteriùs etiam ad cognitionem intellectûs secundùm illud Matth 5, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primò quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in

(1) Nicolaius addit, *dici.*

sensu visûs; postmodùm autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundùm quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundùm suam primam impositionem, metaphoricè in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit, loc. prox. cit. Si autem accipiatur secundùm quòd est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic propriè in spiritualibus dicitur.

Articulus ii. — *Utrùm lux sit corpus.* — (2, *dist.* 2, *qu.* 2, *art.* 3, *ad* 4, *et dist.* 13, *art.* 3, *et dist.* 30, *qu.* 2, *art.* 1, *corp., et* 2 *Cœl.*, *lect.* 10, *princ., et* 2 *de Animâ, lect.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lux sit corpus. Dicit enim Augustinus, in lib. 3 de lib. Arb., c. 5, à med., quòd *lux in corporibus primum tenet locum.* Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit, 5 Topic., c. 2, quòd lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari et reflecti est propriè corporum. Hæc autem omnia attribuuntur lumini, vel radio; conjunguntur etiam diversi radii, et separantur, ut Dionysius dicit, 2 cap. de div. Nom., ante med. lect. 2, quod etiam videtur nonnisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

Respondeo dicendum quòd impossibile est lumen esse corpus; quod quidem apparet tripliciter.

Primò quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius à loco alterius corporis; nec est possibile secundùm naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint, quia contiguum requirit distinctionem in situ.

Secundò apparet idem ex ratione motûs. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quòd priùs perveniat ad medium magnitudinis quàm ad extremum; illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quòd fiat in tempore imperceptibili, quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset. Statim enim cùm sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motûs; quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundùm circulum quàm secundùm rectitudinem. Unde manifestum est quòd illuminatio non est motus localis alicujus corporis.

Tertiò apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quòd corpus luminis corrumperetur, et quòd materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi aliquis dicat, etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex quâ materiâ tantum corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidiè generetur. Ridiculum est etiam dicere quòd ad solam absentiam luminaris tantùm corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quòd non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc quòd ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quòd lumen congregetur circa candelam, quia non apparet ibi major claritas post quàm ante. Quia ergo omnia hæc non solùm rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quòd impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne quòd inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum quòd Aristoteles lumen nominat ignem in propriâ materiâ; sicut ignis in materiâ aereâ dicitur flamma, et in materiâ terreâ dicitur carbo. Non tamen est multùm curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundùm opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum quòd omnia illa attribuuntur lumini metaphoricè, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum; ut probatur in 8 Physic., text. 55, utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione, et in omnibus motibus, sicut etiam nomen distantiæ derivatum est à loco ad omnia contraria, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13.

Articulus iii. — *Utrùm lux sit qualitas.* — (2, *dist.* 1, *qu.* 3, *art.* 3 *et* 4, *et art.* 8, *ad* 12, *et* 2 *de Animâ, lect.* 14, *et op.* 9, *qu.* 7, *et* 2 *Cœl., lect.* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjecto, etiam postquàm agens discesserit; sicut calor in aquâ, postquàm removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium; tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus; dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma; aut spiritualis.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in lib. 1 de orthod. Fid., c. 9, et lib. 2, c. 7, quòd lux est quædam qualitas.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete, sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere.

Sed hoc non potest esse propter duo : primò quidem quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu, color verò non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus ; secundò quia lumen habet effectum in naturâ, quia per radios solis calefiunt corpora ; intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii verò dixerunt quòd lux est forma substantialis solis.

Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo : Primò quidem quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia *quod quid est* est objectum intellectûs, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 26 ; lux autem est secundùm se visibilis. Secundò quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio ; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie ; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris ; alioquin, eâ recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo quòd, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis à se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est quòd radii diversarum stellarum habent diversos effectus secundùm diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm qualitas consequatur formam substantialem, diversimodè se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cùm enim materia perfectè recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam ; sicut si aqua convertatur in ignem. Cùm verò forma substantialis recipitur imperfectè secundùm inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquandiù, sed non semper ; sicut patet in aquâ calefactâ, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formæ ; et ideò lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad secundum dicendum quòd accidit luci quòd non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est à contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum quòd sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis ; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cœlestium, ad producendas formas substantiales, et ad hoc quòd faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis.

Articulus iv. — *Utrùm convenienter lucis productio in primâ die ponatur.* — (2, *dist.* 13, *art.* 4, *et Gal.* 4, *lect.* 6, *fine.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter lucis productio in primâ die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est art. præc. Qualitas autem, cùm sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo primâ die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox à die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quartâ. Ergo non debuit poni productio lucis primâ die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secundâ. Ergo non debuit poni in primâ die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Si dicatur quòd intelligitur de luce spirituali, contra : Lux, quæ legitur facta primâ die, facit distinctionem à tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ, quia etiam dæmones fuerunt à principio boni, ut supra dictum est, qu. 63, art. 5. Non ergo primâ die debuit poni productio lucis.

Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in primâ die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri primâ die.

Respondeo dicendum quòd de productione lucis est duplex opinio.

Augustinus enim, lib. 11 de Civ. Dei, c. 9 et 33, videtur dicere quòd non fuerit conveniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem ; et ideò dicit quòd cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* per cœlum intelligitur spiritualis natura adhuc informis ; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quàm corporalis, fuit priùs formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quòd illuminatur, ut adhæreat verbo Dei.

Aliis autem videtur quòd sit prætermissa à Moyse productio spiritualis creaturæ ; sed hujus rationem diversimodè assignant. Basilius enim dicit, hom. 1 in Hexam., à princ., quòd Moyses principium narrationis suæ fecit à principio, quod ad tempus pertinet sensibilium rerum ; sed spiritualis natura, id est, angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem, hom. 2 in Gen., circ. med., assignat aliam rationem ; quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatriâ revocare volebat.

Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas ; eas enim reputâssent deos, cùm etiam proni essent ad hoc quòd solem et lunam, et stellas colerent tanquàm deos ; quod eis inhibetur Deuter. 4. Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quòd dicebatur : *Terra erat inanis et vacua ;* alia verò in hoc quòd dicebatur : *Tenebræ erant super faciem abyssi.*

Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primò removeretur per lucis productionem propter duo, primò quidem quia lux ut dictum est art. 3 hujus quæst., est qualitas

primi corporis; unde secundùm eam primò fuit mundus formandus. Secundò propter communitatem lucis; communicant enim in eâ inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur à communioribus, ita etiam in operatione; nam priùs generatur vivum quàm animal, et animal quàm homo, ut dicitur in lib. 2 de Generatione animalium, c. 3. Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur lux, tanquàm primi corporis forma, et tanquàm communior. Basilius tamen, homil. 2 in Hexam., à med., posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quæ in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in primâ die fieri lucem.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm opinionem quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quòd materia à principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodùm verò fuerit formata secundùm aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum quòd quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodùm, facto sole, in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens, quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodùm perseverat. Unde non debet dici quòd aliquid tunc factum fuerit quod postmodùm esse desierit.

Et ideò alii dicunt quòd illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundùm hoc illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vanum in operibus Dei.

Et ideò alii dicunt quòd ex illâ nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de naturâ quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundùm hoc materia ejus non potest esse sub aliâ formâ.

Et ideò est dicendum quòd, ut Dionysius dicit 4 c. de div. Nom., parte 1, lect. 3, illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis quantùm ad hoc quòd jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodùm data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundùm hoc in productione hujus lucis distincta est lux à tenebris quantùm ad tria. Primò quidem quantùm ad causam, secundùm quòd in substantiâ solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundò quantùm ad locum; quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertiò quantùm ad tempus; quia in eodem hemisphærio secundùm unam partem temporis erat lumen, secundùm aliam tenebræ, et hoc est quod dicitur: *Lucem vocavit diem, et tenebras noctem.*

Ad tertium dicendum quòd Basilius dicit, homil. 2 in Hexam., à med., lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum.

Sed contra hoc objicit Augustinus, lib. 1, sup. Gen. ad litt., cap. 16, quòd nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cùm homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in suî præsentiâ; sed miraculosè potest hoc fieri. In primâ autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen. ad litt., c. 1, parùm à princ.

Et ideò dicendum est quòd duplex est motus in cœlo. Unus communis toti cœlo, qui facit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundùm quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideò in primâ die fit mentio de solâ distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem; in quartâ autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum, et annorum, cùm dicitur: *Ut sint in tempora, et dies, et annos;* quæ quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum quòd secundùm Augustinum, lib. 1 super Gen. ad litt., c. 15, informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quòd per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ, non quæ est per gloriam perfecta, cum quâ creata non fuit, sed quæ est per gratiam, cum quâ creata fuit, ut dictum est qu. 62, art. 3. Per hanc ergo lucem facta est divisio à tenebris, id est, ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio à tenebris spiritualibus, non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras prævidit.

QUÆSTIO LXVIII.

De opere secundæ diei. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de opere secundæ diei; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm firmamentum sit factum secundâ die; 2° utrùm aliquæ aquæ sint supra firmamentum; 3° utrùm firmamentum dividat aquas ab aquis; 4° utrùm sit unum cœlum tantùm, vel plures.

Articulus primus. — *Utrùm firmamentum sit factum secundâ die.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd firmamentum non sit factum secundâ die. Dicitur enim Genes. 1, 8: *Vocavit Deus firmamentum cœlum.* Sed cœlum factum est ante omnem diem, ut patet, cùm dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Ergo firmamentum non est factum secundâ die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundùm ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aquâ et terrâ, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit primâ die. Non ergo firmamentum factum est secundâ die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex

dies, formatum est ex materiâ priùs creatâ ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materiâ præexistente, quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secundâ die.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 6: *Dixit Deus : Fiat firmamentum;* et postea sequitur: *Et factum est vesperè et mane dies secundus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus docet 1 super Genes. ad litt., cap. 18, propè fin., et lib. 12 Conf., c. 23 et 24, in princ., in hujusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primò quidem, ut veritas Scripturæ inconcussè teneatur. Secundò, cùm Scriptura divina multipliciter exponi possit, quòd nulli expositioni aliquis ita præcisè inhæreat, ut si certâ ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominùs asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur.

Sciendum est ergo quòd hoc quod legitur, firmamentum secundâ die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo de firmamento in quo sunt sidera; et secundùm hoc oportet nos diversimodè exponere secundùm diversas opiniones hominum de firmamento.

Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum; et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideò illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantùm. Alii verò dixerunt firmamentum esse de naturâ quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex; et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cœleste esse elementum ignis. Alii verò dixerunt cœlum non esse de naturâ quatuor elementorum, sed esse quintum corpus præter quatuor elementa; et hæc est opinio Aristotelis, lib. 1 de Cœlo, à text. 46 usque ad 82.

Secundùm igitur primam opinionem absolutè posset concedi quòd firmamentum factum fuerit secundâ die; etiam secundùm suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis et ornatûs pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis.

Secundùm verò opinionem Platonis non est conveniens quòd firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secundâ die. Nam facere firmamentum secundùm hoc est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundùm eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum sunt quæ primò adveniunt materiæ.

Multò autem minùs, secundùm opinionem Aristotelis, poni potest quòd firmamentum secundùm suam substantiam sit secundâ die productum, secundùm quòd per istos dies successio temporis designatur. Quia cœlum, cùm sit secundùm suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Unde impossibile est quòd firmamentum sit factum ex materiâ priùs tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus secundùm has duas opiniones pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., post princ. lect. 3, quòd lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quartâ die formatum.

Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solùm ordo naturæ, ut Augustinus vult, 4 super Genes. ad litt., cap. 22 et 24, nihil prohibebit dicere, secundùm quamcumque harum opinionum, formationem secundùm substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secundâ die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ; sed illa pars aeris in quâ condensantur nubes; et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illâ. Nam quod est spissum et solidum dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius in Hexam., hom. 3, ante med.

Et secundùm hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, 2 super Gen. ad litt., c. 4, in med., hanc expositionem commendans, dicit: *Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest.*

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Chrysostomum, hom. 3 in Gen., primò Moyses summariè dixit quid Deus fecit, præmittens : *In principio creavit Deus cœlum et terram ;* postea per partes explicavit; sicut si quis dicat : Hic artifex fecit domum istam, et postea subdat : Primò fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertiò superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud cœlum intelligere, cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* et cùm dicitur quòd secundâ die factum est firmamentum. Potest etiam dici aliud esse cœlum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secundâ die factum; et hoc diversimodè. Nam secundùm Augustinum, lib. 1 super Gen. ad litt., c. 9, cœlum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis; cœlum autem quod legitur secundâ die factum, est cœlum corporeum. Secundùm verò Bedam et Strabum (ut in Glos. ord. sup. illud : *In princ.*), cœlum quod legitur primo die factum, est cœlum empyreum; firmamentum verò quod legitur secundâ die factum, est cœlum sidereum. Secundùm verò Damascenum, lib. 2 de orth. Fid., cap. 6, cœlum quod legitur primâ die factum, est quoddam cœlum sphæricum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram, et mobile primum quod movetur motu diurno. Per firmamentum verò factum secundâ die intelligitur cœlum sidereum. Secundùm autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit, lib. 2 sup. Genes. ad litt., cap. 13, à med., cœlum primâ die factum, est etiam ipsum cœlum sidereum; per firma-

mentum verò secundâ die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur, quod etiam cœlum æquivocè dicitur. Et ideò ad æquivocationem designandam signanter dicitur : *Vocavit Deus firmamentum cœlum ;* sicut et supra dixerat . *Vocavit lucem diem ;* quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit, lib. 2 Prophetarum, c. 30.

Ad secundum et tertium patet solutio ex supra dictis.

Articulus II. — *Utrùm aquæ sint supra firmamentum.* — (2, *dist.* 14, *art.* 2, *et Pot. quæst.* 4, *art.* 1, *ad* 5, *et quodl.* 4, *quæst.* 2, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursùm, sed solùm deorsùm. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cùm firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua, cùm sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 7, quòd *divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus, 2 super Genes. ad litt., c. 5, in fin., *major est Scripturæ hujus auctoritas quàm omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et qualeslibet aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse, minimè dubitamus.*

Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit, hom. 1 in Gen., non longè à princ., quòd aquæ illæ quæ super cœlos sunt, sunt spirituales substantiæ. Unde in psalm. 148, 4, dicitur : *Aquæ, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini ;* et Dan. 3, 60 : *Benedicite, aquæ omnes quæ super cœlos sunt, Domino.*

Sed ad hoc respondet Basilius, in 3 in Hexam., non procul à fin., quòd hoc non dicitur, eo quòd aquæ sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. Unde ibidem dicitur idem de igne, et grandine, et hujusmodi, de quibus constat quòd non sunt rationales creaturæ.

Dicendum est ergo quòd sunt aquæ corporales. Sed quales aquæ sint, oportet diversimodè definire secundùm diversam de firmamento sententiam.

Si enim per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod ponitur esse de naturâ quatuor elementorum; pari ratione et aquæ quæ super cœlos sunt, ejusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quòd non sit de naturâ quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de naturâ elementarium aquarum.

Sed sicut secundùm Strabum, in Glos. ord. super illud : *In princ. creavit,* dicitur cœlum empyreum, id est, igneum, propter solum splendorem (1); ita dicetur aliud cœlum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cœlum sidereum.

Posito etiam quòd firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quòd aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem intelligamus, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. contra Manichæos, cap. 5 et 7, quia secundùm hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris, in quâ nubes condensantur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ quæ vaporabiliter resolutæ supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviæ generantur.

Dicere enim quòd aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cœlum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in 2 super Genes. ad litt., c. 4, est omninò impossibile ; tum propter soliditatem cœli ; tum propter regionem ignis mediam, quæ hujusmodi vapores consumeret ; tum quia locus, quò feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ ; tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quòd corpus est in infinitum divisibile, vanum est ; non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad primum ergo dicendum quòd quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quòd aquæ quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divinâ super cœlos continentur.

Sed hanc solutionem Augustinus excludit, 2 super Genes., c. 1, paulò à princ., dicens quòd nunc quemadmodùm Deus instituit naturas rerum, convenit quærere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari.

Unde aliter dicendum est quòd secundùm duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis in corp. art. Secundùm autem primam opinionem oporte ponere alium ordinem in elementis quàm Aristoteles ponat ; ut quædam aquæ spissæ sint circa terram, quædam verò tenues circa cœlum ; ut sic se habeant illæ ad cœlum, sicut istæ ad terram : vel quòd per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis secundùm duas ultimas opiniones. Secundùm verò primam respondet Basilius, hom.

(1) Ita cod. Alcan., Garcia et Nicolaius. Edit. Rom. et Patav. : *Solis splendorem.*

3 in Hexam., aliquantulùm ante med., dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. Secundò, quia aquæ quæ sunt supra cœlos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cœlum firmatæ. Unde et à quibusdam dicuntur cœlum crystallinum.

Ad tertium dicendum quòd secundùm tertiam opinionem aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ propter utilitatem pluviarùm. Secundùm verò secundam opinionem aquæ sunt supra firmamentum, id est, cœlum totum diaphanum absque stellis; quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cœlum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis; sicut cœlum in quo sunt sidera, per motum qui est secundùm Zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundùm verò primam opinionem aquæ sunt ibi, ut Basilius dicit, loco prox. cit., ad contemperandum calorem cœlestium corporum. Cujus signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen., cap. 5, per tot., quòd stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

Articulus III. — *Utrùm firmamentum dividat aquas ab aquis.* — (*Pot. qu.* 4, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundùm speciem est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie, ut dicit Philosophus, lib. 1 Topic., cap. 6, parùm à princ. Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundùm locum.

2. Præterea, si dicatur quòd aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento; contra. Ea quæ sunt secundùm speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere quod ex utrâque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quòd aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 6: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

Respondeo dicendum quòd aliquis considerando superficie tenùs litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere secundùm quorumdam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cùm dicitur quòd *tenebræ erant super faciem abyssi.* Ponebant etiam, quòd illud cœlum sensibile, quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra cœlum. Et ita posset aliquis dicere quòd firmamentum cœli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant.

Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quòd Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solùm eis proposuit quæ manifestè sensui apparent. Omnes autem, quantùmcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, in tantum quòd etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideò Moyses de aquâ et terrâ mentionem facit expressam; aerem autem non expressè nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquæ annexum, cùm dicit quòd *tenebræ erant super faciem abyssi;* per quod datur intelligi super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum.

Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus cœlum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum; convenienter dicitur quòd firmamentum dividit aquas ab aquis, secundùm quòd per aquam materia informis significatur, vel secundùm quòd omnia corpora diaphana sub communi nomine aquarum (1) intelliguntur. Nam cœlum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana à superioribus; aer verò nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in quâ generantur pluviæ, et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum quòd si per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utræque aquæ sunt ejusdem speciei; et deputantur tunc duo loca aquis non eâdem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum quòd si accipiantur aquæ diversæ secundùm speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum quòd Moyses propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quòd ex utrâque parte firmamenti qualitercumque accepti, sunt aquæ.

Articulus IV. — *Utrùm sit unum cœlum tantùm.* — (2, *dist.* 14, *artic.* 4, *et* 1 *Met. lect.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Edit. Rom.: *Sub omni convenientiâ aquarum.* Nicolaius: *Sub convenientiâ aquarum.*

sit unum cœlum tantùm. Cœlum enim contra terram dividitur, cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Sed terra est una tantùm. Ergo et cœlum est unum tantùm.

2. Præterea, omne quod constat ex totâ suâ materiâ, est unum tantùm. Sed cœlum est hujusmodi, ut probat Philosophus in 1 de Cœlo, text. 95. Ergo cœlum est unum tantùm.

3. Præterea, quidquid dicitur de pluribus univocè, dicitur de eis secundùm unam rationem communem. Sed si sunt plures cœli, cœlum dicitur univocè de pluribus; quia si æquivocè, non propriè dicerentur plures cœli. Oportet ergo, si dicuntur plures cœli, quòd sit aliqua ratio communis secundùm quam cœli dicantur. Hanc autem non est assignare; non est ergo dicendum, quòd sint plures cœli.

Sed contra est quod dicitur in psal. 148, 4 : *Laudate eum, cœli cœlorum.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum; dicit enim Chrysostomus, hom. 4 in Hexam., ante med., non esse nisi unum cœlum; et quòd pluraliter dicitur *cœli cœlorum*, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in quâ consuetum est ut cœlum solum pluraliter significetur, sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quæ singulari carent. Basilius autem, hom. 3 in Hexam., inter med. et fin., et Damascenus, lib. 2 orthod. Fidei, cap. 6, sequens eum, dicunt plures esse cœlos.

Sed hæc diversitas magis est in voce quàm in re. Nam Chrysostomus unum cœlum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam; nam etiam aves quæ volant in aere dicuntur propter hoc volucres cœli. Sed quia in illo corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures cœlos.

Ad distinctionem ergo cœlorum sciendam, considerandum est quòd cœlum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur propriè et naturaliter, et sic dicitur cœlum corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentiâ, et incorruptibile per naturam; et secundùm hoc ponuntur tres cœli. Primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant cœlum aqueum et crystallinum. Tertium partim diaphanum, et partim lucidum actu, quod vocant cœlum sidereum; et dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cœli, vel septem sphæræ.

Secundò dicitur cœlum per participationem alicujus proprietatis cœlestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis, actu vel potentiâ; et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunæ, Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 6, ponit unum cœlum, nominans illud aereum. Et sic secundùm eum sunt tres cœli, aereum, sidereum et aliud superius, de quo intelligitur quòd Apostolus legitur raptus usque ad tertium cœlum.

Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio, ideò istud cœlum Rabanus, in Gen. cap. 1, distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans cœlum igneum; inferiorem verò regionem cœlum Olympium, ab altitudine cujusdam montis, qui vocatur Olympus; supremam verò regionem aeris vocavit cœlum æthereum propter inflammationem; inferiorem verò regionem cœlum aereum. Et sic, cùm isti quatuor cœli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundùm Rabanum, septem cœli corporei.

Tertiò dicitur cœlum metaphoricè; et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cœlum propter ejus spiritualem sublimitatem et lucem; de quo cœlo exponitur diabolum dixisse, Isa. 14, 13 : *Ascendam in cœlum*, id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, cœli nominantur, ubi dicitur, Matth. 5, 12 : *Merces vestra multa est in cœlis*, ut Augustinus, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 5, exponit. Quandoque verò tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ et intellectualis, tres cœli nominantur; de quibus Augustinus exponit, 12 sup. Gen. ad litt., cap. 29 et 34, quòd Paulus est *raptus usque ad tertium cœlum.*

Ad primum ergo dicendum quòd terra se habet ad cœlum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde, unâ terrâ existente, multi cœli ponuntur.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de cœlo secundùm quòd importat universitatem creaturarum corporalium; sic enim est unum cœlum tantùm.

Ad tertium dicendum quòd in omnibus cœlis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet in corp. art.

QUÆSTIO LXIX.

De opere tertiæ diei — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de opere tertiæ diei; et circa hoc quæruntur duo : 1° de congregatione aquarum; 2° de productione plantarum.

Articulus primus. — *Utrùm aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertiâ die.* — (2, *dist.* 14, *art.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertiâ die. Ea enim quæ facta sunt primâ et secundâ die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim : *Dixit Deus : Fiat lux ;* et : *Fiat firmamentum.* Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, et non solùm verbo congregationis.

2. Præterea, terra priùs undique erat aquis cooperta; propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cùm dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertiâ die nomen terræ impositum.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd hìc oportet aliter dicere secundùm expositionem Augustini et aliorum sanctorum. Augustinus enim, lib. 1 super Gen. ad litt., cap. 15, et lib. 4, cap. 22 et 34, et lib. 1 de Gen., contra Manich., cap. 5 et 7, in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solùm originis et naturæ. Dicit enim primò creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni formâ, quam dicit primò significari nomine terræ et aquæ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantùm. Neque una formatio secundùm eum præcessit aliam duratione, sed solùm naturæ ordine. Secundùm quem ordinem necesse fuit ut primò poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quòd legitur primâ die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali; ita superiora corpora præeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cùm dicitur : *Fiat firmamentum;* per quod intelligitur impressio formæ cœlestis in materiam informem, non priùs existentem tempore, sed origine tantùm. Tertio verò loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur : *Congregentur aquæ, et appareat arida,* intelligitur quòd materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit ipsi talis motus; et forma substantialis terræ, per quam competit ei sic videri.

Sed secundùm alios sanctos (citatos q. 46, art. 1, in corp.) in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quòd informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiæ secundùm eos non intelligitur carentia omnis formæ; quia jam erat cœlum, et aqua, et terra, quæ tria nominantur tanquàm manifestè sensu perceptibilia; sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundùm hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad cœlum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas verò aquæ, quæ est media, significatur nomine abyssi; quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit contra Faust., lib. 22, cap. 11. Informitas verò terræ tangitur in hoc quod dicitur, quòd *terra erat inanis,* seu *invisibilis,* per hoc quòd erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est primâ die; et quia tempus sequitur motum cœli, tempus autem est numerus motûs supremi corporis, per hujusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo verò die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quòd sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3. Tertio verò die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quòd discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congruè, sicut informitatem terræ expresserat dicens quòd *terra erat invisibilis,* vel *inanis;* ita ejus formationem exprimit per hoc quòd dicit: *Et appareat arida.*

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Augustinum, l. 3 sup. Gen., c. 20, et l. 2, c. 7 et 8, ideò in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur quòd superiores formæ, scilicet spirituales Angelorum, et cœlestium corporum, sunt perfectæ in esse, et stabiles; formæ verò inferiorum sunt imperfectæ et mobiles; et ideò per congregationem aquarum, et apparentiam aridæ impressio talium formarum designatur. *Aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa,* ut ipse dicit in 2 super Genes. ad litt., cap. 11, in fin. Secundùm verò alios dicendum est quòd opus tertiæ diei est perfectum secundùm solum motum localem. Et ideò non oportuit quòd Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad secundum patet solutio secundùm Augustinum, loc. cit. in princ. corp.; quia non oportet dicere, quòd terra primò esset cooperta aquis, et postmodùm aquæ sint congregatæ, sed quòd in tali congregatione fuerunt productæ. Secundùm verò alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. ad litt., cap. 12, non procul à fin. Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ; nam mare est altius terrâ, ut experimento compertum est in mari Rubro, ut Basilius dicit, hom. 4 in Hexam., ante med. Secundò, ut dicatur quòd rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quòd terra potuit aliquas partes præbere concavas, quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum quòd omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus; et propter hoc dicuntur aquæ congregari in unum locum.

Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparationem ad locum terræ siccæ, ut sit sensus : *Congregentur aquæ in unum locum,* id est, seorsùm à terrâ siccâ. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ subdit quòd *congregationes aquarum appellavit maria.*

Ad quartum dicendum quòd jussio Dei naturalem motum corporibus præbet; unde dicitur quòd suis naturalibus motibus faciunt verbum ejus.

Vel potest dici quòd naturale esset quòd aqua undique esset circa terram, sicut aer

undique est (1) circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quòd aliqua pars terræ esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram; sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ, non solùm in Gen., sed etiam in Job. 38, 10, ubi ex personâ Domini dicitur: *Circumdedi mare terminis meis,* et Jer. 5, 22: *Me ergo non timebitis, ait Dominus..., qui posui arenam terminum mari?*

Ad quintum dicendum quòd secundùm Augustinum, lib. 2 super Gen., cap. 2, et lib. 1, cap. 13, per terram de quâ primò fiebat mentio, intelligitur materia prima; nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ.

Vel potest dici secundùm Basilium, hom. 4 in Hexam., à med., quòd primò nominabatur terra secundùm naturam suam; nunc autem nominatur ex suâ principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur quòd *vocavit aridam terram.*

Vel potest dici secundùm Rabbi Moysem, lib. 2 Proph., cap. 30, quòd ubicumque dicitur, *vocavit,* significatur æquivocatio nominis. Unde priùs dictum est, quòd *vocavit lucem diem,* propter hoc etiam quòd dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundùm quòd ibidem dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus.* Similiter dicendum est quòd *firmamentum,* id est, aerem, *vocavit cœlum,* quia etiam cœlum dicitur quod est primò creatum. Similiter etiam dicitur quòd *aridam,* id est, illam partem quæ est discooperta aquis, *vocavit terram,* prout distinguitur contra mare; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit,* id est, dedit naturam, vel proprietatem ut possit sic vocari.

ARTICULUS II. — *Utrùm plantarum productio convenienter tertiâ die facta legatur.*—(*Pot. quæst.* 4, *art.* 1, *ad* 28.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd plantarum productio inconvenienter tertiâ die facta legatur. Plantæ enim habent vitam, sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatûs. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertiâ die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarumdam plantarum pertinet ad maledictionem terræ, secundùm illud Gen. 3, 17: *Maledicta terra in opere tuo... spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertiâ die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertiâ die.

(1) Editi omittunt *est.* Supplevimus ex cod. Alcan.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 12: *Protulit terra herbam virentem;* et postea sequitur: *Factum est vespere et mane dies tertius.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., in tertiâ die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describitur: una quòd erat *invisibilis,* seu *inanis,* quia erat aquis cooperta; alia, quòd erat *incomposita*, sive *vacua*, id est, non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodò vestientibus. Et ideò utraque informitas in hâc tertiâ die removetur. Prima quidem per hoc quòd *aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida;* secunda verò per hoc quòd *protulit terra herbam virentem.*

Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quòd plantæ productæ sunt actu in suis speciebus hâc tertiâ die, secundùm quòd superficies litteræ sonat. Augustinus autem, 5 super Gen. ad litter., cap. 5, et 8, cap. 3, dicit quòd causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, producendi accepisse virtutem; et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ; dicitur enim Genes. 2, 4: *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt in die quo Deus fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequàm oriretur in terrâ, omnemque herbam regionis, priusquàm germinaret.* Ante ergo quàm orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terrâ. Confirmatur autem hoc etiam ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter; à quo opere postmodùm requievit, qui tamen postmodùm secundùm administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modò operatur. Producere autem plantas ex terrâ ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertiâ die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantùm.

Quamvis secundùm alios dici possit, quòd prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quòd ex speciebus primò institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit: *Antequàm oriretur super terram,* vel *antequàm germinaret,* id est, antequàm ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundùm viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen;* quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrùm scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum quòd vita in plantis est occulta, quia carent locali motu et sensu; quibus animatum ab inanimato maximè distinguitur. Et ideò quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum quòd etiam ante

illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu, sed non erant producti homini in pœnam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret; unde dictum est : *Germinabit tibi.*

Ad tertium dicendum quòd Moyses ea tantùm proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est, qu. 67, art. 4. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ; et iterùm non habent manifestam distinctionem à terrâ; sed quædam terræ species videntur. Et ideò de eis mentionem non fecit.

QUÆSTIO LXX.

De opere ornatus quantum ad quartum diem. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de opere ornatûs ; et primò de singulis diebus secundùm se; secundò de omnibus sex (1) diebus in communi.

Circa primum ergo considerandum est de opere quartæ diei. Secundò de opere quintæ. Tertiò de opere sextæ. Quartò de iis quæ pertinent ad septimam diem.

Circa primum quæruntur tria : 1° de productione luminarium; 2° de fine productionis eorum; 3° utrùm sint animata.

Articulus primus. — *Utrùm luminaria debuerint produci quartâ die.* — (*Inf., quæst.* 74, *art.* 1, *ad* 4, *et* 2, *dist.* 15, *quæst.* 1, *art.* 1, *et Pot. qu.* 4, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd luminaria non debuerint produci quartâ die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ; non ergo sunt facta quartâ die.

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta primâ die. Ergo luminaria fieri debuerunt primâ die et non quartâ.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terrâ, ita luminaria fixa sunt in firmamento; unde Scriptura dicit quòd *posuit ea in firmamento.* Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ, cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secundâ die cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quartâ die, sed tertiâ, vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundùm astrologos sunt lunâ majores. Non ergo tantùm sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit, Gen. 2, 1 : *Igitur perfecti sunt cœli et terra, et omnis ornatus eorum;* in quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod cœlum et terra producta leguntur, sed informia ; et opus distinctionis, per quod cœlum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiæ omninò informi, ut Augustinus vult, 2 super Gen., c. 11, sive quantùm ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt; et his duobus operibus additur ornatus; et differt ornatus à perfectione; nam perfectio cœli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cœlo et terræ sunt intrinseca; ornatus verò ad ea quæ sunt à cœlo et terrâ distincta; sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maximè manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur; et ideò ad opus ornatûs pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cœlo et in terrâ. Sicut autem supra dictum est, qu. præc., artic. 1, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cœlo, et aquâ, et terrâ. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cœlum, secundo die distinguuntur aquæ, tertio die fit distinctio in terrâ maris et aridæ. Et similiter in opere ornatûs : primo die, qui est quartus, producuntur luminaria quæ moventur in cœlo ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere, et aquâ, quæ pro uno accipiuntur; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quæ habent motum in terrâ ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quòd in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis. Dicit enim, lib. 5 super Genes., c 5, luminaria esse facta in actu, non in virtute tantùm. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit : Producat firmamentum luminaria, sicut dicit : *Germinet terra herbam virentem.*

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Augustinum, lib. 4 super Gen., cap. 22 et 24, nulla difficultas ex hoc oritur; non enim ponit successionem temporis in istis operibus ; et ideò non oportet dicere quòd materia luminarium fuerit sub aliâ formâ. Secundùm eos autem qui ponunt cœlestia corpora ex naturâ quatuor elementorum, nulla difficultas accidit; quia potest dici quòd sunt formata ex præjacenti materiâ, sicut animalia et plantæ. Sed secùndùm eos qui ponunt corpora cœlestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quòd substantia luminarium à principio fuit creata; sed priùs erat informis, et nunc formatur non quidem formâ substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideò tamen non fit mentio à principio de eis, sed solùm quartâ die, ut Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen. post med., ut per hoc removeat populum ab idololatriâ, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec à principio fuerunt.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romanâ. Garcia, theologi Lovan. et Duac. cum edit. Nicolai et Patav. : *Septem.*

Ad secundum dicendum quòd secundùm Augustinum, lib. 1 sup. Genes., cap. 9, nulla sequitur difficultas; quia lux de quâ primâ die facta est mentio, fuit lux spiritualis, tunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quòd lux primo die fuit producta secundùm communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundùm quòd videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius, c. 4 de div. Nom., post princ. lect. 3, quòd lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

Ad tertium dicendum quòd secundùm Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsùm à motu sphærarum. Ideò Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen., à med., quòd non ideò dicitur quòd posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa, sed quia jusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundùm opinionem Aristotelis, 2 de Cœl., text. 43 et seq., stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium; secundùm rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens secutus est quæ sensibiliter apparent, ut dictum est, qu. 67, art. 4. Si autem sit aliud firmamentum, quod factum est secundâ die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundùm distinctionem naturæ, licèt sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est ibid., cessat objectio; nam firmamentum factum est secundâ die quantùm ad inferiorem partem; in firmamento autem posita sunt sidera quartâ die quantùm ad superiorem partem, ut totum pro uno accipiatur, secundùm quod sensui apparet.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Basilius, hom. 5 in Hexam., non procul à princ., præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quòd primordialem originem habent plantæ à luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen., non procul à med., sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit loc. cit., dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quàm efficaciâ, et virtute; quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quàm luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus et etiam secundùm sensum major apparet.

Articulus II. — *Utrùm convenienter causa productionis luminarium describatur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Jer. 10, 2 : *A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hìc aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum, et dierum incœpit à primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora, et dies, et annos, id est, in horum distinctionem.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se; quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quàm terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est prima (1). Probabile autem est quòd luna facta fuerit prima; sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra, qu. 65, art. 2, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei.

Sed Moyses, ut populum ab idololatriâ revocaret, illam solam causam tetigit, secundùm quòd sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deuteron. 4, 19 : *Ne fortè elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.* Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primò enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantùm ad visum, qui est directivus in operibus, et maximè utilis ad cognoscendas res; et quantùm ad hoc dicit : *Ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* Secundò, quantùm ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; et quantùm ad hoc dicit : *Ut sint in tempora, et dies, et annos.* Tertiò, quantùm ad opportunitatem negotiorum et operum, in quantum ex luminaribus cœli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis; et quantùm ad hoc dicit : *Ut sint in signa.*

Ad primum ergo dicendum quòd luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum quòd per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectûs occulti, sicut et è converso; unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideò tamen potiùs dicit signa quàm causas, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum quòd in primâ die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem secundùm motum diurnum, qui est communis totius cœli, qui potest intelligi incœpisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundùm quòd dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundùm speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incœpisse.

Ad quartùm dicendum quòd in illumina-

(1) Al., *plena*; qui error infra repetitur.

tione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundùm animam præfertur corporibus luminarium (1). Nihil tamen prohibet dici, quòd dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundùm quòd in se consideratur, sed secundùm quòd ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum quòd luna, quando est perfecta, oritur vespere, et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est quòd luna fuerit facta plena, sicut et herbæ factæ sunt in suâ perfectione facientes semen, et similiter animalia, et homo. Licèt enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen, lib. 2 sup. Gen. cap. 15, parùm ante med., hoc non asserit; quia dicit non esse inconveniens quòd Deus imperfecta fecerit quæ postmodùm ipse perfecit.

Articulus III. — *Utrùm luminaria cœli sint animata.* — (2 *cont.*, *cap.* 69, *et Pot. qu.* 6, *art.* 6, *et quodl.* 12, *art.* 9, *et Sp. art.* 6, *et* 2 *Cœl.*, *lect.* 3, *et lect.* 13, *et lect.* 18 *et* 19.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd luminaria cœli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves, et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cœli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna, et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ; quia, ut Augustinus dicit, in lib. de verâ Relig., c. 29, circa med., quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. Ergo luminaria cœli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectu. Sed sol, et luna, et alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maximè in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multò magis corpora cœlestia vivunt, et sunt animata.

4. Præterea, motus cœli et cœlestium corporum sunt naturales, ut patet in 1 de Cœlo, text. 7, et 8, et seq. Motus autem naturalis est à principio intrinseco. Cùm igitur principium motûs cœlestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans à desiderato, ut dicitur in 12 Metaph., text. 36, videtur quòd principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cœlestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cœlum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur in 8 Phys., text. 34 et seq., quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eod. lib. ostenditur, text. 27. Ergo corpora cœlestia sunt animata.

Sed contra est quod Damascenus dicit in lib de orthod. Fid., cap. 6, circ. fin. : *Nullus animatos cœlos, vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt, et insensibiles.*

Respondeo dicendum quòd circa istam quæstionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert, lib. 18 de Civit. Dei, c. 41, ante med., factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum, vel aliquid animatum. Platonici verò posuerunt corpora cœlestia animata.

Similiter etiam apud doctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim, lib. 1 Periar., c. 7, posuit corpora cœlestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccl. 1, 6 : *Lustrans universa per circuitum pergit spiritus.* Basilius verò, hom. 3 in Hexam., à med., et Damascenus, lib. 2, c. 6, asserunt corpora cœlestia non esse animata. Augustinus verò sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in 2 super Genesim ad litt., c. 18, et in Enchirid., cap. 58, ubi etiam dicit quòd *si sunt animata cœlestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animæ.*

In hâc autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quòd unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed è converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ etiam quodam modo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur, sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ quæ non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licèt contingat ipsam separari. Manifestum est autem quòd anima cœlestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere, et generare; hujusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cœlesti conveniunt; quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundùm commixtionem aliquam elementorum, à quorum naturâ corpora cœlestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quòd de operationibus animæ nulla potest competere animæ cœlesti, nisi duæ, intelligere et movere; nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectûs autem operatio, cùm non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi in quantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ ani-

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Nicolaius, et Theologi Lovan. et Duac., *luminaribus.*

mæ corporibus cœlestibus non conveniunt, ut dictum est in isto art. Sic igitur propter operationem intellectualem anima cœlesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quòd propter solam motionem. Ad hoc autem quòd moveat, non oportet quòd uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, lib. 8 Physic., text. 40, 41, 42 et 43, postquàm ostendit quòd primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota, assignans quomodò hæ duæ partes uniantur, dicit quòd per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non è converso, si unum sit corpus, et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quòd Plato ponit corpora cœlestia animata, nihil aliud datur intelligi quàm quòd substantiæ spirituales uniuntur corporibus cœlestibus ut motores mobilibus. Quòd autem corpora cœlestia moveantur ab aliquâ substantiâ apprehendente, et non solùm à naturâ sicut gravia et levia, patet ex eo quòd natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, ut ex 8 Physic., text. 38 usque ad 32; quod in motu corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quòd moventur ab aliquâ substantiâ apprehendente. Augustinus etiam dicit, 3 de Trin., c. 4, paul. à princ., *corpora omnia administrari à Deo per spiritum vitæ.*

Sic igitur patet quòd corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè.

Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantùm.

Ad primum ergo dicendum quòd ad ornatum pertinent aliqua secundùm proprium motum; et quantùm ad hoc luminaria cœli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur à substantiâ vivente.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantùm ad aliquid. Forma ergo cœlestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior animâ animalis, est tamen nobilior quantùm ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentiâ ad aliam formam; quod anima non facit. Quantùm etiam ad motum, moventur corpora cœlestia à nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum quòd corpus cœleste, cùm sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis : et ideò ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum quòd motus corporis cœlestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum; quia scilicet habet in suâ naturâ aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum quòd cœlum dicitur movere seipsum, in quantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex formâ et materiâ, sed secundùm contactum virtutis, ut dictum est in corp. art. Et hoc etiam modo potest dici quòd ejus motor est principium intrinsecum; ut sic etiam motus cœli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, in quantum est animal, ut dicitur in 8 Physic., text 27.

QUÆSTIO LXXI.

DE OPERE QUINTÆ DIEI.

ARTICULUS UNICUS. — (*Sup., quæst.* 70, art. 1, *corp.*)

Deinde considerandum est de opere quintæ diei; et 1 videtur quòd inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt ad cujus productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium, cùm videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur : *Producant aquæ reptile animæ viventis*, et *volatile super terram.*

2. Præterea, pisces et aves non tantùm producuntur ex aquâ, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quàm aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terrâ quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aquâ produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis, cùm quidam habeant pedes, quibus gradiuntur in terrâ, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur : *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quòd habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem; generant enim animalia; sed pisces et aves generant ova; perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quintâ die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præced. art. 1, opus ornatûs per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas media, quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter dies deputatas ad opus ornatûs, media, id est quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quartâ die nominat luminaria et lucem, ut designet quòd quarta dies respondet primæ, in quâ dixerat lucem factam; ita in hâc quintâ die facit mentionem de aquis, et de firmamento cœli, ut designet quòd quinta dies respondet secundæ.

Sed sciendum est quòd sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quintâ die esse pro-

ductos in actu. Augustinus autem dicit, 5 super Genes. ad litt., cap. 5, à med., quòd quintâ die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

Ad primum ergo dicendum quòd Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ.

Sed hoc videtur inconveniens; quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.

Et ideò dicendum est aliter quòd in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa, quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cœlestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum. In primâ autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod de materiâ elementari produxit animalia vel in actu secundùm alios sanctos, vel virtute secundùm Augustinum, loc. sup. cit, non quòd aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quòd ex materiâ elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitùs elementis datâ.

Ad secundum dicendum quòd corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundùm se; et sic necesse est quòd in eis magis terrestre elementum dominetur; quia ad hoc quòd fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quòd quantitativè abundet in eo elementum quod est minùs activum, scilicet terra; sed si considerentur secundùm quòd sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quamdam cum corporibus in quibus moventur; et sic eorum generatio hìc describitur.

Ad tertium dicendum quòd aer, quia insensibilis est, non per se ipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aquâ, quantùm ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cœlo, quantùm ad superiorem partem; aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideò sub firmamento cœli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur; et ideò productio avium aquæ adscribitur.

Ad quartum dicendum quòd natura de uno extremo ad aliud transit per media; et ideò inter cœlestia et aquatica animalia sunt quædam media, quæ communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundùm id quòd cum eis communicant, non secundùm id quòd communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia hujusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquàm dixerat: *Producant aquæ reptile animæ viventis;* subjungit: *Creavit Deus cete grandia,* etc.

Ad quintum dicendum quòd productio horum animalium ordinatur secundùm ordinem corporum quæ eis ornantur magis quàm secundùm propriam dignitatem; et tamen in viâ generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUÆSTIO LXXII.

De opere sextæ diei.

Articulus unicus. — (*Supra, quæst.* 71, *art* 1, *corp.*)

Deinde quæritur de opere sextæ diei; et videtur 1 quòd inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem;* sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animæ viventis.*

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestiæ sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere, vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere, vel specie, cùm dicitur *in genere suo* vel *specie suâ.*

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui à Deo dicitur benedici, quàm aves et pisces. Cùm igitur aves et pisces dicantur benedici, multò fortiùs hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in primâ rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa, et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omninò fieri à Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor; vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium; et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terrâ.

Et hìc etiam secundùm Augustinum, lib. 5 super Gen. cap. 5, animalia terrestria producuntur potentialiter; secundùm verò alios sanctos, in actu.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Basilius dicit, hom. 8 Hexam., diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam; unde in earum productione nulla mentio fit de vitâ, sed solùm de generatione, quia secundùm hanc solùm invenitur actus vitæ in eis. Nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicetur, quæst. 78, art. 2. Inter animalia verò perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus; non quòd pisces memoriâ careant,

ut Basilius dicit, hom. 8, in Hexam., et Augustinus improbat, lib. 3 sup. Genes. ad lit., cap. 8, sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantùm autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicæ; et ideò pisces vocat non *animam viventem*, sed *reptile animæ viventis*. Sed terrena animalia vocat animam viventem propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria verò animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine; et ideò vitam hominis non dicit produci à terrâ, vel aquâ, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.

Ad secundum dicendum quòd per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva, ut ursi et leones. Per reptilia verò, animalia quæ vel non habent pedes, quibus eleventur à terrâ, ut serpentes; vel habent breves, quibus parùm elevantur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreæ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit, *quadrupedia*.

Vel quadrupedia præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species; sunt enim quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ et formicæ.

Ad tertium dicendum quòd in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest.

Vel quia animalia et plantæ producuntur secundùm genus et speciem suam, quasi longè à similitudine divinâ remota; homo autem dicitur formatus ad imaginem et similitudinem Dei.

Ad quartum dicendum quòd benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem; et ideò quod positum est in avibus et piscibus, quæ primò occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio; quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio propter complendum numerum electorum, et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ verò nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant; unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum quòd cùm generatio unius sit corruptio alterius, quòd ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari; non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantùm.

Ad sextum dicendum quòd Augustinus dicit, in 1 sup. Gen. contra Manichæos, cap. 16, parùm a princ., quòd *si in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat; et si multùm est insipiens, superflua putat. Jam verò si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa; quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinatè fuisset usus rebus mundi; unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUÆSTIO LXXIII.

De iis quæ pertinent ad septimum diem. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem; et circa hoc quæruntur tria : 1° de completione operum; 2° de requie Dei; 3° de benedictione et sanctificatione hujus diei.

Articulus primus. — *Utrùm completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi.* — (2, *dist.* 15, *quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc seculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio seculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. 13; tempus etiam Incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus, unde dicitur *tempus plenitudinis*, Galat. 4, et ipse Christus moriens dixit : *Consummatum est*, ut dicitur Joan. 19, 30. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimò ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua; quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum, et etiam quarumdam novarum specierum, quæ frequenter apparent, præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis : quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit Incarnationis opus, de quo dicitur Jer. 31, 22 : *Novum* (1) *faciet Dominus super terram.* Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. 36, 6 : *Innova signa, et immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundùm illud Apoc. 21, 5 : *Et dixit qui sedebat in throno : Ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 2 : *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

Respondeo dicendum quòd duplex est rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio est, secundùm quòd res in suâ sub-

(1) Vulgata : *Creavit Dominus novum*, etc.

stantiâ est perfecta; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ; quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultimâ consummatione seculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in primâ rerum institutione; et hæc deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est in corp. artic., perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est in corp. art. Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantùm ad naturam quidem in primâ rerum institutione, quantùm ad gratiam verò in Incarnatione Christi, quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est,* ut dicitur Joan. 1, 17. Sic igitur in septimâ die fuit consummatio naturæ, in Incarnatione Christi consummatio gratiæ, in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad secundum dicendum quòd septimâ die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quamdam secundæ perfectionis. Et ideò consummatio operum secundùm nostram translationem attribuitur diei septimæ. Sed secundùm aliam translationem attribuitur diei sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundùm integritatem partium universi, competit sextæ diei; consummatio quæ est secundùm operationem partium, competit septimæ.

Vel potest dici quòd in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulteriùs, non dicitur motus perfectus ante quietem, quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quòd cessavit novas creaturas condere in septimâ die, dicitur opus suum consummâsse.

Ad tertium dicendum quòd nihil postmodum à Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præexstiterunt materialiter, sicut quòd Deus de costâ Adæ formavit mulierem. Quædam verò præexstiterunt in operibus sex dierum non solùm materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præexstiterunt in quibusdam activis (1) virtutibus, sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam à principio acceperunt, etiamsi novæ species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundùm novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundùm speciem; sicut cum ex asino et equâ generatur mulus: et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam verò præcesserunt secundùm similitudinem, sicut animæ quæ nunc creantur; et similiter Incarnationis opus, quia, ut dicitur Philip. 2, 7 : *Filius Dei est in similitudinem hominum factus.* Gloria etiam spiritualis secundùm similitudinem præcessit in Angelis, corporalis verò in cœlo, præcipuè empyreo. Unde dicitur Eccl. 1, 10 : *Nihil sub sole novum... jam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos.*

(1) Al., *acquisitis.*

Articulus II. — *Utrùm Deus septimâ die requievit ab omni opere suo.* — (2, *dist.* 15, *quæst.* 2, *art.* 1 *et* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus septimâ die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Joan. 5, 17 : *Pater meus usque modò operatur, et ego operor.* Non ergo septimâ die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur, vel labori, qui interdùm causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est, septimâ die à suo opere requievisse.

3. Si dicatur quòd Deus requievit die septimâ, quia fecit hominem requiescere; contra : Requies contraponitur operationi. Sed quòd dicitur : *Deus creavit;* vel, *fecit hoc*, vel, *illud*, non exponitur quòd Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 2 : *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrârat.*

Respondeo dicendum quòd quies propriè opponitur motui, et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus propriè acceptus sit corporum, tamen nomen motûs etiam ad spiritualia derivatur dupliciter : uno modo secundùm quòd omnis operatio motus dicitur; sic enim et divina bonitas quodammodo movetur, et procedit in res secundùm quòd se eis communicat, ut Dionysius dicit, cap. 2 de div. Nom., lect. 3. Alio modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur : uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii.

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septimâ. Primò quidem quia die septimâ cessavit novas creaturas condere; nihil enim postea fecit quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est quæst. 69, art. 2, et art. præc., ad 3. Alio modo secundùm quòd rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quòd in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens : sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum.

Et quamvis ab æterno in seipso requieve-

rit, tamen quòd post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem; et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, 4 super Genes. ad litt., lib. 9, cap. 15.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus *usque modò operatur*, conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum quòd requies non opponitur labori, sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est, ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur; et sic etiam facit nos à suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda; sed alia expositio est principalior et prior.

Articulus III. — *Utrùm benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ.* — (2, *dist.* 15, *qu.* 3, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quòd aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit, aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

2. Præterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundùm Dionysium, cap. 4 div. Nom. in princ. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quàm ille dies in quo à producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dùm in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quòd esset bonum.* Non oportuit igitur quòd post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 3: *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., requies Dei in die septimâ dupliciter accipitur: primò quidem quantùm ad hoc quòd cessavit à novis operibus condendis; ita tamen quòd creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundùm quòd post opera requievit in seipso.

Quantùm ergo ad primum competit septimæ diei benedictio; quia, sicut supra dictum est, qu. 72 ad 4, benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis, quas benedixit: *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundùm quam ex similibus similia generantur. Quantùm verò ad secundum, competit septimæ diei sanctificatio; maximè enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quòd in Deo requiescit; unde et res Deo dedicatæ, sanctæ dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere, vel decrescere; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum quòd in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur; quod etiam ad bonitatem divinam pertinet; cujus etiam perfectio in hoc maximè ostenditur quòd in ipsâ solâ et ipse requiescit, et nos requiescere possumus eâ fruentes.

Ad tertium dicendum quòd bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem.

QUÆSTIO LXXIV.

De omnibus sex diebus in communi. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde quæritur de omnibus sex (1) diebus in communi; et quæruntur tria: 1° de sufficientiâ horum dierum; 2° utrùm sint unus dies, vel plures; 3° de quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

Articulus primus. — *Utrùm sufficienter isti dies enumerentur.* — (*Ver. qu.* 8, *art.* 16, *corp., et Pot. qu.* 4, *art.* 1 *et* 2, *et Hebr.* 4, *lect.* 1, *et Job.* 40, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficienter isti dies enumerentur. Non minùs enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatûs, quàm hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quàm terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Præterea, non minùs distant volucres et pisces quàm volucres et terrestria animalia: homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quàm alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cœli, et alius productioni hominis.

4. Sed contra videtur quòd aliqui dies superfluè assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subjectum cum proprio accidente. Non ergo aliâ die debuit produci lux, et aliâ luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septimâ die nihil penitus (2) est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

Respondeo dicendum quòd ratio distinctio-

(1) Al., *septem.* Vide sup., q. LXX, prol.
(2) Al., *primitus.*

nis horum dierum ex præmissis, qu. 70, 71 et 72, potest esse manifesta. Oportuit enim primò distingui partes mundi, et postmodùm singulas partes ornari (1) per hoc quòd quasi suis habitatoribus replentur.

Secundùm ergo alios sanctos in creaturâ corporali tres partes designantur: prima quæ significatur nomine cœli; media, quæ significatur nomine aquæ; infima, quæ significatur nomine terræ. Unde et secundùm Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio et fine, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 2. Prima ergò pars distinguitur primâ die, et ornatur quartâ; media distinguitur secundâ die, et ornatur quintâ; infima distinguitur tertiâ die, et ornatur sextâ.

Augustinus verò convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus; differt autem in tribus primis. Quia secundùm eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quòd in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis (2) conjunctis; quæ quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis; quæ quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in 12 Confes., cap. 12. Et ideò creatio utriusque ponitur ante omnem diem.

Sed secundùm alios sanctos potest dici quòd opus distinctionis et ornatûs attenditur secundùm aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in solâ divinâ actione in instanti rerum substantiam producente; et ideò quodlibet opus distinctionis et ornatûs dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quòd sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum quòd ignis et aer, quia non distinguuntur à vulgo, inter partes mundi non sunt expressè nominata à Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aquâ, maximè quantùm ad inferiorem aeris partem; quantùm verò ad superiorem computantur cum cœlo, ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen., cap. 13.

Ad tertium dicendum quòd productio animalium recitatur secundùm quòd sunt in ornatum partium mundi; et ideò dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur secundùm hanc convenientiam vel differentiam, quâ conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum quòd primâ die facta est natura lucis in aliquo subjecto; sed quartâ die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo priùs non erant, ut supra dictum est, qu. 70, art. 1.

(1) Al., *ordinari*.
(2) Al., *aliquoties*.

Ad quintum dicendum quòd septimæ diei secundùm Augustinum, lib. 4 super Gen., cap. 15, deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quòd Deus à suis operibus in seipso requiescit; et ideò oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo.

Secundùm verò alios potest dici quòd in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo: et ideò post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS II. — *Utrùm omnes isti dies sint unus dies.* — (*Locis supra art.* 1 *inductis, et* 2, *dist.* 12, *qu.* 1, *art.* 2 *et* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim Gen. 2, 4: *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequàm oriretur in terrâ.* Unus ergo est dies, in *quo fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri.* Sed cœlum et terram fecit in primâ die, potiùs ante omnem diem, virgultum autem agri tertiâ die. Ergo unus est primus dies, et tertius; et pari ratione omnes alii.

2. Præterea, Eccli. 18, 1, dicitur: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantùm.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quòd illam diem non fecerit; quod est inconveniens.

4. Præterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit; cùm in singulis operibus dicatur: *Dixit, et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservâsset, sequeretur quòd in residuâ parte illius diei cessâsset ab opere; quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis à die operis præcedentis.

5. Sed contra est quod Gen. 1 dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius*; et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantùm. Ergo non fuit unus dies tantùm.

Respondeo dicendum quòd in hâc quæstione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, 4 super Genes. ad litt., cap. 22, et 12 de Civ. Dei, cap. 9, et ad Orosium, qu. 26, quòd omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus præsentatus. Alii verò expositores sentiunt quòd fuerunt septem dies diversi, et non unus tantùm.

Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundùm Augustinum, per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus dies, cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliquâ die, quia nihil Deus produxit in rerum naturâ quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipuè in Verbo,

in quo omnis Angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundùm naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundùm successionem cognitionis, aut secundùm successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica propriè et verè dies nominari potest, cùm lux, quæ est causa diei, propriè in spiritualibus secundùm Augustinum, 4 super Genes., c. 28, inveniatur.

Secundùm verò alios, per istos dies, et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia; et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supradictis patet, qu. 67 et 69. Primò quidem quia Augustinus per terram et aquam priùs creatas intelligit materiam totaliter informem; per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii verò sancti per terram et aquam primò creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera aliquam distinctionem in corporibus priùs existentibus, ut supra dictum est ibidem. Secundò autem differunt quantùm ad productionem plantarum et animalium; quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus verò, lib. 7 super Gen., cap. 3, potentialiter tantùm. In hoc ergo quòd Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundùm utrosque in primâ rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; et secundùm utrosque in primâ rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantùm ad quatuor: quia secundùm alios sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata cœli luminaria, quod est quartum; quæ non oportet ponere secundùm expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiæ præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quòd in die in quo creavit Deus cœlum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequàm oriretur super terram, id est potentialiter; quod Augustinus adscribit tertiæ diei, alii verò primæ rerum institutioni.

Ad secundum dicendum quòd Deus creavit omnia simul quantùm ad rerum substantiam quodam modo informem; sed quantùm ad formationem, quæ facta est per distinctionem, et ornatum, non simul; unde signanter utitur verbo creationis.

Ad tertium dicendum quòd in die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis, non autem à propagandis quibusdam aliis; ad quam propagationem pertinet quòd post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum quòd non est ex impotentiâ Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quòd omnia non sunt simul distincta et ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione; et ideò oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum quòd secundum Augustinum, loc. sup. cit., ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quæ diebus attribuuntur.

Articulus iii.—*Utrùm Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.*— (2, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum, et hujusmodi opera, per Dei Verbum sunt facta, ita cœlum et terra; quia *omnia per ipsum facta sunt,* ut dicitur Joan. 1, 3. Ergo in creatione cœli et terræ debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata à Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur Genes. 1, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona;* in singulis ergo operibus debuit dici : *Vidit Deus quòd esset bonum.* Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis et in opere secundæ diei.

4. Præterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo, postquàm dictum est : *Dixit Deus : Fiat firmamentum, et factum est ita;* subditur : *Et fecit Deus firmamentum.* Et similiter in aliis operibus ejus.

6. Præterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cùm sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quòd *factum est vespere et mane dies secundus,* vel *tertius.*

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici : *Factum est vespere et mane dies primus,* ubi dicitur *dies unus.*

Respondeo dicendum ad primum quòd secundùm Augustinum, 1 sup. Gen. ad litt., cap. 4, persona Filii commemoratur tam in primâ rerum creatione, quàm in rerum distinctione, et ornatu; aliter tamen, et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis, quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei; et ideò in opere distinctionis et ornatûs fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cùm dicitur : *In principio creavit Deus;* quia per creationem intelligitur productio informis materiæ.

Secundùm verò alios qui ponunt primò creata elementa sub propriis formis, oportet

aliter dici. Basilius enim dicit, hom. 3 Hexam., quòd per hoc quod dicitur : *Dixit Deus,* importatur divinum imperium. Priùs autem oportuit produci creaturam, quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum quòd secundùm Augustinum, lib. 11 de Civit. Dei, cap. 33, circ. fin., per cœlum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum; et sic nulla creatura est prætermissa.

Secundùm Basilium verò, hom. 1 Hexam., post med., ponuntur cœlum et terra tanquàm duo extrema, ut ex his intelligantur media; præcipuè quia omnium mediorum motus vel est ad cœlum, ut levium, vel ad terram, ut gravium.

Alii verò dicunt quòd sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa; unde in psalm. 148, 7, postquàm dictum est : *Laudate Dominum de terrâ;* subditur: *Ignis, grando, nix, glacies.*

Ad tertium dicendum quòd in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatûs : *Vidit Deus* hoc vel illud esse bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. ad litt., cap. 8, propter quæ Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas,* secundùm quòd per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex eâ formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur : *Vidit Deus quòd esset bonum.* In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re factâ; non quòd alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura jam facta quàm antequàm faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem, persona Filii per principium, in quo creavit; et persona Spiritûs sancti per spiritum qui superfertur aquis. In formatione verò persona Patris in Deo dicente, persona verò Filii in Verbo quo dicitur, persona Spiritûs sancti in complacentiâ, quâ vidit Deus esse bonum quod factum erat.

In opere verò secundæ diei non ponitur : *Vidit Deus quòd esset bonum;* quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertio die refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quæ ponitur secundâ die, est de his quæ non sunt manifesta populo; ideò hujusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterùm propter hoc quòd firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit, lib. 2 Perplexorum. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit; unde opus secundæ diei non approbatur.

Ad quartum dicendum quòd Rabbi Moyses, in eod. lib., per spiritum Domini intelligit aerem, vel ventum, sicut et Plato intellexit; et dicit quòd dicitur *spiritus Domini,* secundùm quòd Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere.

Sed secundùm sanctos per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus, qui dicitur superferri aquæ, id est materiæ informi, secundùm Augustinum, lib. 1 super Genes., cap. 7, in fin., ne facienda (1) opera sua propter indigentiæ necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiæ enim amor rebus quas diligit, subjicitur. Commodè autem factum est ut priùs insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed præexcellente potentiâ, ut Augustinus dicit super Genes. ad litt., loc. cit. Secundùm Basilium verò, hom. 2 in Hexam., à med., *superferebatur elemento aquæ, id est, fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ in cubantis, vitalem virtutem his quæ foventur, injiciens.* Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aquâ, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi; unde dicitur Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad quintum dicendum quòd secundùm Augustinum, 1 super Gen. ad litt., c. 8, per illa tria designatur triplex esse rerum. Primò quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit : *Fiat.* Secundò esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit : *Factum est.* Tertiò esse rerum in propriâ naturâ, per hoc quod dixit : *Fecit.* Et quia in primâ die describitur formatio Angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur : *Fecit.*

Secundùm alios verò potest dici quòd in hoc quod dicit : *Dixit Deus : Fiat,* importatur imperium Dei de faciendo; per hoc autem quod dicit : *Factum est,* importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur, quomodò factum fuit, præcipuè propter illos qui dixerunt omnia visibilia per Angelos facta. Et ideò ad hoc removendum, subditur quòd ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquàm dicitur : *Et factum est,* aliquis actus Dei subditur, vel, *fecit,* vel, *distinxit,* vel, *vocavit,* vel aliquid hujusmodi.

Ad sextum dicendum quòd secundùm Augustinum, lib. 4 super Gen. ad litt., cap. 22 et 30, per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in Angelis; de quibus dictum est supra, qu. 58, art. 6 et 7.

Vel secundùm Basilium, hom. 2 Hexam., non remotè à fin., totum tempus consuevit denominari à principaliori parte, scilicet à die, secundùm quòd dixit Jacob : *Dies peregrinationis meæ,* nullâ mentione factâ de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei, cujus mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium

(1) Ita Nicolaius cum Augustini codicibus. Editi, *faciendo.*

diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere, quia cùm à luce dies incœperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quàm terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel secundùm Chrysostomum, hom. 5 in Genes. à med., ut designetur quòd dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum quòd dicitur *unus dies* in primâ diei institutione, ad designandum quòd viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem; unde per hoc quòd dicitur, *unus*, præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia, completo septennario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat, hom. 2 Hexam., non remotè à fin.

QUÆSTIO LXXV.

De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur, et primo de iis quæ pertinent ad essentiam animæ. — (*In septem articulos divisa.*)

Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantiâ componitur; et primò de naturâ ipsius hominis; secundò de ejus productione.

Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundùm habitudinem quam habet corpus ad animam; et ideò prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundùm Dionysium, 11 c. Angel. Hierar., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primò considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; secundò ea quæ pertinent ad virtutem, sive potentias ejus; tertiò ea quæ pertinent ad operationem ejus.

Circa primum occurrit duplex consideratio, quarum prima est de ipsâ animâ secundùm se; secunda de unione ejus ad corpus.

Circa primum quæruntur septem: 1° utrùm anima sit corpus; 2° utrùm anima humana sit aliquid subsistens; 3° utrùm animæ brutorum sint subsistentes; 4° utrùm anima sit homo, vel magis homo sit aliquid compositum ex animâ et corpore; 5° utrùm sit composita ex materiâ et formâ; 6° utrùm anima humana sit incorruptibilis; 7° utrùm anima sit ejusdem speciei cum Angelo.

Articulus primus. — *Utrùm anima sit corpus.* — (2 *cont., cap.* 65 *et* 80, *et de Animâ, art.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum, tum quia videtur quòd nihil possit movere, nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit; tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum, et eodem modo se habentem; ut probatur in 8 Phys. (à text. 45, deinceps), quod non apparet in motu animalis, qui est ab animâ. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cùm igitur anima moveat corpus, videtur quòd anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., c. 6, circa med., quòd anima simplex (1) dicitur respectu corporis, *quia mole non diffunditur per spatium loci.*

Respondeo dicendum quòd ad inquirendum de naturâ animæ oportet præsupponere quòd anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus, res verò inanimatas vitâ carentes. Vita autem maximè manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motûs.

Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse: et secundùm hoc animam aliquod corpus esse dicebant.

Hujus autem opinionis falsitas licèt multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communiùs et certiùs patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quòd non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cùm sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis. Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim quòd esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quòd sit vivens, vel etiam principium vitæ per hoc quod est tale corpus. Quòd autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm omne quod movetur, ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quòd non omne movens movetur. Cùm enim moveri sit exire de potentiâ in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in 8 Phys., loc. cit. in arg., est quoddam movens penitus immobile, quod nec per

(1) Al., *simpliciter*.

se, nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem; et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quòd omne movens movetur, et quòd anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum quòd non est necessarium quòd similitudo rei cognitæ sit actu in naturâ cognoscentis; sed si aliquid sit quod priùs est cognoscens in potentiâ, et postea in actu, oportet quòd similitudo cogniti non sit actu in naturâ cognoscentis, sed in potentiâ tantùm; sicut color non est actu in pupillâ, sed in potentiâ tantùm. Unde non oportet quòd in naturâ animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quòd sit in potentiâ ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quòd cognosceret omnia corpora; et quòd esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum quòd est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi à corpore. Secundo modo corpus potest tangi à re incorporeâ, quæ movet corpus.

Articulus ii. — *Utrùm anima humana sit aliquid subsistens.* — (*Pot. qu.* 3, *art.* 8, *ad* 7, *et a.* 9, *corp.*, *et art.* 2, *corp.*, *et de Animâ, art.* 1, *et Rom.* 5, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex animâ et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 64, *dicere animam sentire, aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere, vel ædificari*. Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore, nec etiam intelligere; quia non contingit intelligere sine phantasmate; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 7, parùm à med. : *Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quòd adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam*, scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solùm est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.

Manifestum est enim quòd homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in suâ naturâ; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quòd lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quòd principium intellectuale sit corpus; et similiter impossibile est quòd intelligat per organum corporeum, quia natura (1) determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupillâ, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quòd calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo pro quocumque subsistente, alio modo pro subsistente completo in naturâ alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis, et formæ materialis. Secundo modo excludit etiam (2) imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cùm anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo; sic enim compositum ex animâ et corpore dicitur *hoc aliquid*.

Ad secundum dicendum quòd verba illa Aristoteles dicit non secundùm propriam sententiam, sed secundùm opinionem illorum qui dicebant quòd intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit.

Vel dicendum quòd per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiams isit pars. Sed propriè et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars; secundùm quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes; dicimus enim quòd homo videt per

(1) Nicolaius, *etiam natura.*
(2) Al. deest *etiam.*

oculum, et palpat per manum, aliter quàm calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit propriè loquendo. Potest igitur dici quòd anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis propriè dicitur quòd homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum quòd corpus requiritur ad actionem intellectûs, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem; alioquin animal non esset aliquid subsistens, cùm indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Articulus III. — *Utrùm animæ brutorum animalium sint subsistentes.* — (2 *cont.*, *cap.* 80 *et* 82, *et* 4, *cap.* 39.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est art. præc. Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione quâ et anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl. Dogmat., cap. 16 et 17: *Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium verò animæ non sunt substantivæ.*

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum; et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est qu. 50, art. 1.

Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quòd sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundùm seipsam; et ex hoc sequebatur quòd etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles, lib. 1 de Animâ, text. 66, et lib. 3, text. 6 et 7, posuit quòd solùm intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire verò et consequentes operationes animæ sensitivæ manifestè accidunt cum aliquâ corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quòd anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quòd, cùm animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum quòd homo etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundùm differentiam formæ. Nec oportet quòd omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum quòd sensitivum quodammodò se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentiâ ad sua objecta. Sed quodam modo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur à sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodùm intelligere minora. Si verò in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad tertium dicendum quòd vis motiva est duplex. Una, quæ imperat motum, scilicet appetitiva; et hujus operatio in animâ sensitivâ non est sine corpore; sed ira et gaudium, et hujusmodi passiones, sunt cum aliquâ corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere, sed moveri. Unde patet quòd movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

Articulus IV. — *Utrùm anima sit homo.* — (3, *dist.* 5, *quæst.* 3, *art.* 2, *et dist.* 22, *quæst.* 1, art. 1, *corp.*, *et* 12 *cont.*, *cap.* 56, *et Pot quæst.* 15, *a.* 10, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit homo. Dicitur enim 2 ad Cor. 4, 16: *Licèt is qui foris est, noster homo, corrumpatur; tamen is qui intùs est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intùs in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis, vel persona; sed nonnisi humana. Ergo anima est homo; nam persona humana est homo.

Sed contra est quòd Augustinus, 19 de Civ Dei, c. 3, commendat Varronem, quòd hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur.

Respondeo dicendum quòd animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quòd homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex animâ et corpore, puta Socrates. Quod ideò dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam verò esse partem individui, et non speciei.

Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantùm, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quæ est principium individuationis,

sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quòd sit ex hâc animâ, et his carnibus, et his ossibus; ita de ratione hominis est quòd sit ex animâ, et carnibus, et ossibus; oportet enim de substantiâ speciei esse quidquid est communiter de substantiâ omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio verò modo potest intelligi sic quòd etiam hæc anima sit hic homo; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quòd animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore: quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem, art. præc., quòd sentire non est operatio animæ tantùm. Cùm igitur sentire sit quædam operatio hominis, licèt non propria, manifestum est quòd homo non est anima tantùm, sed aliquid compositum ex animâ et corpore.

Plato verò ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quòd homo esset anima utens corpore.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm Philosophum, in 9 Ethic., cap. 8, à med., illud potissimè videtur esse unumquodque quod est principale in ipso; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva secundùm rei veritatem, quæ dicitur homo interior; aliquando verò pars sensitiva cum corpore secundùm æstimationem quorumdam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad secundum dicendum quòd non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cùm sit pars speciei humanæ.

Articulus v. — *Utrùm anima sit composita ex materiâ et formâ.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 5, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 2, *et* 2 *cont.*, *cap.* 49, *et quodlib.* 3, *qu.* 8, *quodl.* 8, *art.* 1, *et Sp.*, *art.* 1, *et de Animâ*, *art.* 6, *et opusc.* 30.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit composita ex materiâ et formâ. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona, et entia, et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii, in lib. de div. Nom., cap. 5, lect. 2. Ergo quæcumque sunt in potentiâ, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cùm ergo anima humana sit quodam modo in potentiâ (quod apparet ex hoc quòd homo quandoque est intelligens in potentiâ), videtur quòd anima humana participet materiam primam tanquàm partem suî.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in animâ inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subjici et transmutari; subjicitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantiâ ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in animâ est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam suî esse, ut dicitur in 8 Metaph., text. 16. Sed anima habet causam suî esse, quia creatur à Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantùm, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est quòd Augustinus probat in 7 super Gen. ad litt., cap. 6, 7 et 8, quòd anima non est facta nec ex materiâ corporali, nec ex materiâ spirituali.

Respondeo dicendum quòd anima non habet materiam; et hoc potest considerari dupliciter. Primò quidem ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ quòd sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundùm se totam, aut secundùm aliquam partem suî. Si secundùm se totam, impossibile est quòd pars ejus sit materia; si dicatur materia aliquod ens in potentiâ tantùm; quia forma, in quantum forma, est actus; id autem quod est in potentiâ tantùm, non potest esse pars actûs; cùm potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundùm aliquam partem suî, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primò est actus, dicemus esse primum animatum. Secundò specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva. Manifestum est enim quòd omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in suâ naturâ absolutâ, puta lapidem, in quantum est lapis absolutè. Est igitur forma lapidis absolutè secundùm propriam rationem formalem in animâ intellectivâ. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materiâ et formâ. Si enim anima intellectiva esset composita ex materiâ et formâ, formæ rerum reciperentur in eâ ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quòd anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolutè caret compositione formæ et materiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius, loc. cit. in arg. Unde participatur à rebus, non sicut pars, sed secundùm diffusionem (1) processionis ipsius. Potentia autem, cùm sit receptiva actûs, oportet quòd actui proportionetur. Actus verò recepti, qui procedunt à primo

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romanâ. Cod. Tarrac. et edition. reliquæ; *Secundùm diffusionem et processionem ipsius.*

actu infinito, et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actûs. Est autem alia potentia receptiva in animâ intellectivâ à potentiâ receptivâ materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum; nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in animâ intellectivâ existens non ostendit quòd anima sit composita ex materiâ et formâ.

Ad secundum dicendum quòd subjici et transmutari convenit materiæ, secundùm quòd est in potentiâ. Sicut ergo est alia potentia intellectûs, et alia potentia materiæ primæ; ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundùm hoc enim intellectus subjicitur scientiæ et transmutatur de ignorantiâ ad scientiam, secundùm quòd est in potentiâ ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum quòd forma est causa essendi materiæ, et agens; unde agens, in quantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentiâ in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit quòd *in his quæ sunt composita ex materiâ et formâ, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque verò non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid.*

Ad quartum dicendum quòd omne participatum comparatur ad participans ut actus ejus; quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quòd participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, 5 cap. de divin. Nom., lect. 2. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis verò intellectualibus est compositio ex actu et potentiâ; non quidem ex materiâ et formâ, sed ex formâ et esse participato. Unde à quibusdam dicuntur componi ex *quo est*, et *quod est*; ipsum enim esse est quo aliquid est.

Articulus vi. — *Utrùm anima humana sit incorruptibilis.* — (*1-2, qu.* 81, *art.* 6; *et* 2, *dist.* 19, *art.* 1, *et* 2 *contra, cap.* 78, 79 *et* 82, *et quodl.* 10, *qu.* 3, *art.* 2, *et de Animâ, art.* 14.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium, et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terrâ facta sunt; similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*, ut dicitur Eccles. 3, 19. Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio*. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum; quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur Sap. 2, 2, *ex nihilo nati sumus*; quod verum est non solùm quantùm ad corpus, sed etiam quantùm ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tanquàm non fuerimus*, etiam secundùm animam.

3. Præterea, nulla res est sine propriâ operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 160. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

Sed contra est quòd Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., lect. 1, quòd animæ humanæ *habent ex bonitate divinâ quòd sint intellectuales, et quòd habeant substantialem vitam inconsumptibilem.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem.

Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari, vel corrumpi nisi per se. Quæ verò non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra, artic. 3 hujus qu., quòd animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omninò est impossibile non solùm de ipsâ, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantùm. Manifestum est enim quòd id quod secundùm se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundùm hoc acquirit esse in actu, quòd acquirit formam; secundùm hoc autem accidit in eâ corruptio, quòd separatur forma ab eâ. Impossibile est autem quòd forma separetur à seipsâ; unde impossibile est quòd forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quòd anima esset ex materiâ et formâ composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. Unde corpora cœlestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt In animâ autem intellectivâ non potest esse aliqua contrarietas; recipit enim secundùm modum sui esse. Ea vero quæ in ipsâ reci-

piuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quòd anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quòd unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hìc et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolutè, et secundùm omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quòd Salomon inducit rationem illam ex personâ insipientium, ut exprimitur Sapient. 2. Quod ergo dicitur quòd homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantùm ad corpus; similiter enim de terrâ facta sunt omnia animalia; non autem quantùm ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliquâ corporeâ, anima verò humana à Deo, et ad hoc significandum dicitur Genes. 1, quantùm ad alia animalia: *Producat terra animam viventem.* Quantum verò ad hominem dicitur, quòd *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Et ideò concluditur Eccles. ult. 7 : *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Similiter processus vitæ est similis quantùm ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur Eccles. 3, 19 : *Similiter spirant omnia;* et Sapient. 2, 2 : *Fumus et flatus est in naribus nostris*, etc. Sed non est similis processus quantùm ad animam; quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur Eccles. 3, 19 : *Nihil habet homo jumento amplius.* Et ideò similis est interiùs quantùm ad corpus, sed non quantùm ad animam.

Ad secundum dicendum quòd sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solùm per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cùm dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creaturâ potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quòd esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quòd inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundùm quòd corpori est unita. Separata autem à corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis à corpore separatis, ut infra meliùs patebit, qu. 89, art. 1.

Articulus vii. — *Utrùm anima et Angelus sint unius speciei.* — (2, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 6, *et dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 1; *et* 2 *cont.*, *cap.* 92 *et* 93, *fin.*, *et lib.* 4, *cap.* 32, *et de Animâ, art.* 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima et Angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et Angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo et animâ quàm esse intellectuale. Ergo conveniunt anima et Angelus in ultimâ differentiâ specificâ, ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc quòd est corpori unita. Corpus autem, cùm sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et Angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et Angeli sunt diversæ operationes naturales; quia, ut dicit Dionysius, 7 cap. de div. Nomin, à princ. lect. 2, *mentes angelicæ simplices et bonos intellectus habent, non de visibilibus* (1) *congregantes divinam cognitionem ;* cujus contrarium postmodùm de animâ dicit. Anima igitur et Angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum quòd Origenes, lib. 1 Periarch., cap. 5 et 8, posuit omnes animas humanas et Angelos esse unius speciei : et hoc ideò quia posuit diversitatem gradûs in hujusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est, qu. 47, art. 2.

Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundùm numerum absque diversitate secundùm speciem, et absque naturali inæqualitate; quia cùm non sint compositæ ex materiâ et formâ, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quòd necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quòd aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantùm; hæc enim albedo non differt ab aliâ, nisi per hoc quòd est hujus vel illius. Diversitas autem secundùm speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideò quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundùm perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio, et habitus, ut dicitur in 10 Metaph., text. 15 et 16. Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materiâ et formâ. Si enim materia hujus distinguitur à materiâ illius, necesse est quòd vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas ; et tunc sequitur adhuc diversitas secundùm speciem, et inæqualitas naturalis; vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illâ nisi secundùm distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cujusmodi sunt Angelus et anima. Unde non potest esse quòd Angelus et anima sint unius speciei.

Quomodò autem sint plures animæ unius

(1) Edit. Nicolai, *ex divisibilibus.*

speciei, infra ostendetur, qu. seq. art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum quòd differentia specifica ultima est nobilissima, in quantum est maximè determinata, per modum quo actus est nobilior potentiâ. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum quòd corpus non est de essentiâ animæ; sed anima ex naturâ suæ essentiæ habet quòd sit corpori unibilis; unde nec propriè anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quòd anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quòd anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quàm Angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO LXXVI.

De unione animæ ad corpus. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus, et circa hoc quæruntur octo: 1° utrùm intellectivum principium uniatur corpori ut forma; 2° utrùm intellectivum principium numero multiplicetur secundùm multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum; 3° utrùm in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima; 4° utrùm sit in eo aliqua alia forma substantialis; 5° quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma; 6° utrùm tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore; 7° utrùm mediante aliquo accidente; 8° utrùm anima sit tota in quâlibet parte corporis.

Articulus primus. — *Utrùm intellectivum principium uniatur corpori ut forma.* — (*2 cont. cap.* 56, 68,69, 70 *et* 71, *et quodl.* 12, *art.* 10, *et Sp. art.* 2, *et de Animâ, art.* 9, *et opusc.* 2, *cap.* 80.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 6 et 7, quòd intellectus est separatus, et quòd nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundùm naturam materiæ cujus est forma; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cùm omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quòd intellectus haberet determinatam naturam; et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet, qu. præc. art. 2 et 5, quod est contra rationem intellectûs. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter; quia receptum est in recipiente secundùm modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantùm, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet, qu. præc. art. 2. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quàm essentia, è quâ virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectûs est corporis forma.

5. Præterea, id quod secundùm se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formæ non est ipsius formæ secundùm se. Sed intellectivum principium habet secundùm se esse, et est subsistens, ut supra dictum est, qu. 75, art. 2. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundùm se, semper inest ei. Sed formæ secundùm se inest uniri materiæ; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materiâ et formâ non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propriâ materiâ. Sed intellectivum principium, cùm sit incorruptibile, ut supra ostensum est, qu. 75, art. 6, remanet corpori non unitum, corpore corrupto Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundùm Philosophum, in 8 Metaphys., text. 6, differentia sumitur à formâ rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, quòd intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundùm quòd est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quòd primum quo corpus vivit, est anima. Et cùm vita manifestetur secundùm diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundùm locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis, in 2 de Animâ,

text. 24. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quòd inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, 5 Physic., text. 1. Dicitur enim movere aliquid, aut agere vel secundùm se totum, sicut medicus sanat, aut secundùm partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quòd album ædificat, quia accidit ædificatori esse album; cùm igitur dicimus, Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quòd non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei, in quantum est homo, quod essentialer prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quòd Socrates intelligit secundùm se totum, sicut Plato posuit, dicens, in 1 Alcib., hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quòd intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, q. 75, art. 4, propter hoc quòd ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo quòd intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quòd intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator, in 3 de Animâ, comment. 36, dicit esse per speciem intelligibilem; quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quòd actio intellectûs sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectûs. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 18 et 30, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quòd ex hoc quòd colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visûs non attribuitur parieti; non enim dicimus, quòd paries videat, sed magis quòd videatur. Ex hoc ergo quòd species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quòd Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quòd ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quòd intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectûs toti attribui possit Sed hoc est multipliciter vanum.

Primò quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectûs. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideò intelligit; sed potiùs e converso, quia intelligit, ideò ab intellectu movetur Socrates.

Secundò quia cùm Socrates sit quoddam individuum in naturâ, cujus essentia est una, composita ex materiâ et formâ, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quòd sit præter essentiam ejus; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quòd est motus ab intellectu.

Tertiò quia actio motoris nunquàm attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quòd attribuatur ei sicut instrumento: quod est contra Philosophum, 1 de Animâ, text. 12, qui vult quòd intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quartò quia, licèt actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquàm tamen attribuitur alii parti, nisi fortè per accidens; non enim dicimus, quòd manus videat, propter hoc quòd oculus videt. Si ergo ex intellectu, et Socrate fit unum, actio intellectûs non potest attribui Socrati. Si verò Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectûs ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quòd Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sic enim aliquid est ens, quomodò et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, lib. 2 de Animâ, text. 25 et 26, quòd hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsâ operatione intellectûs apparet quòd intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles, in lib. 10 Ethic., cap. 7, in hâc operatione, sicut in propriâ hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quòd homo secundùm illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quòd intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quòd quantò forma est nobilior, tantò magis dominatur materiæ corporali, et minùs ei immergitur, et magis suâ operatione, vel virtute excedit eam; unde videmus quòd forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quantò magis proceditur in nobilitate formarum, tantò magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quàm forma elementaris, et anima sensibilis plus quàm anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum suâ virtute excedit materiam corporalem, quòd habet aliquam operationem et virtutem in quâ nullo modo communicat

materia corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quòd si quis poneret animam componi ex materiâ et formâ; nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cùm enim forma sit actus, materia verò sit ens in potentiâ tantùm, nullo modo id quod est ex materiâ et formâ compositum, potest esse alterius forma secundùm se totum. Si autem secundùm aliquid suî sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cujus est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est, qu. 75, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, in 2 Physic., text. 26, ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materiâ. Quod ex hoc probat quia homo ex materiâ generat hominem, et sol. Separata quidem est secundùm virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi : intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materiâ est, in quantum ipsa anima, cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit, in 3 de Animâ, loco cit. in arg., quòd intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quòd homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quòd intellectus intelligat omnia immaterialia, et universalia, quòd virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quòd humana anima non est forma in materiâ corporali immersa, vel ab eâ totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideò nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundùm suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quòd anima illud esse in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex quâ et anima intellectiva fit unum; ita quòd illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ; quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.

Ad sextum dicendum quòd secundùm se convenit animæ corpori uniri, sicut secundùm se convenit corpori levi esse sursùm. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cùm à loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cùm fuerit à corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

Articulus ii. — *Utrùm intellectivum principium multiplicetur secundùm multiplicationem corporum.* — (*Infra, qu.* 79, *art.* 5, *et* 2, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 1, *et* 2 *cont.*, *cap.* 73 *et* 75, *et Sp. art.* 9 *et* 10, *et de Animâ*, *art.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 85 *et* 86, *et opusc.* 16, *per tot.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectivum principium non multiplicetur secundùm multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundùm numerum in unâ specie. Anima autem humana est substantia immaterialis; non enim est composita ex materiâ et formâ, ut supra ostensum est, qu. 75, art. 5. Non ergo sunt multæ in unâ specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Si ergo secundùm multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quòd remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum : quod est hæreticum; periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in unâ specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter; quod est contra rationem intellectûs, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quòd aliud sit intellectum à me, et aliud sit intellectum à te; et ita erit individualiter numeratum et intellectum in potentiâ tantùm; et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque; quia à quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile; quod est contra rationem intellectûs, quia sic non videretur distingui intellectus à virtute imaginativâ. Videtur ergo relinqui quòd sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cùm discipulus accipit scientiam à magistro, non potest dici, quòd scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo quòd eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo; quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quòd sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit, in lib. de Quantit. animæ, c. 32, ad fin. : *Si plures tantùm animas humanas dixerim, ipse me ridebo.* Sed maximè videtur anima esse una quantùm ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 Physic., text. 38, quòd sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent

causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quòd una anima secundùm speciem sit diversorum animalium secundùm speciem. Ergo impossibile est quòd anima intellectiva una numero sit diversorum secundùm numerum.

Respondeo dicendum quòd intellectum esse unum omnium hominum omninò est impossibile.

Et hoc quidem patet, si secundùm Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantùm, quòd Socrates et Plato sint unus homo, et quòd non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quàm hominis tunicati et cappati; quod est omninò absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundùm sententiam Aristotelis, lib. 3 de Animâ, text. 52, intellectus ponatur pars, seu potentia animæ; quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quòd eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectûs ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quòd si sit unum principale agens, et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si verò è converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si verò agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens, et una actio; sicut cùm faber uno martello percutit, est unus percutiens, et una percussio. Manifestum est autem quòd qualitercumque intellectus seu uniatur, seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quòd essent plures intellectus, et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si verò intellectus est unus, quantùmcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis; nullo modo Socrates, et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quòd ipsum intelligere, quod est actio intellectûs, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum, sequitur ulterius quòd sit et agens unum, et actio una, id est, quòd omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum intelligere: dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te; si ipsum phantasma, secundùm quòd est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectûs possibilis; quia idem agens secundùm diversas formas producit diversas actiones, sicut secundùm diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectûs possibilis, sed species intelligibilis, quæ à phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu à phantasmatibus diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione unâ intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit, in 3 de Animâ, comment. 36. Relinquitur ergo quòd omninò impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum quòd, licèt anima intellectiva non habeat materiam ex quâ sit, sicut nec Angelus; tamen est forma materiæ alicujus, quod Angelo non convenit. Et ideò secundùm divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei; multi autem Angeli unius speciei omninò esse non possunt.

Ad secundum dicendum quòd unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse; et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quòd anima intellectualis secundùm suum esse unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse; et eâdem ratione multitudo animarum est secundùm multitudinem corporum; et tamen destructis corporibus remanent animæ in suo esse multiplicatæ.

Ad tertium dicendum quòd individuatio intelligentis aut speciei, per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin, cùm intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei, per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundùm modum formæ, quâ agens agit, ut calefactio secundùm modum caloris; ita cognitio est secundùm modum speciei, quâ cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quòd natura communis distinguitur, et multiplicatur secundùm principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta à conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei, aut generis, secundùm quòd est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in suâ communitate. Si verò species sit abstracta à conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita co-

gnoscetur universale. Nec refert quantùm ad hoc, utrùm sit unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quemdam, et speciem, per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad quartum dicendum quòd sive intellectus sit unus, sive plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundùm se, sed secundùm suam similitudinem; lapis enim non est in animâ, sed species lapidis, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 38, et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectûs supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundùm diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundùm assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quòd idem à diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eumdem colorem secundùm diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantùm interest inter sensum et intellectum, secundùm sententiam Aristotelis, loco nunc cit., quia res sentitur secundùm illam dispositionem quam extra animam habet in suâ particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundùm quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundùm sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur; posuit enim naturas rerum à materiâ separatas.

Ad quintum dicendum quòd scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodò autem causetur, in sequentibus ostendetur, qu. 117, art. 1.

Ad sextum dicendum quòd Augustinus intelligit, animas non esse plures tantùm, quin uniantur in unâ ratione speciei.

Articulus III. — *Utrùm præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.* — (2 *cont.*, *cap.* 58, *et de Anim.*, *art.* 2, *et quodl.* 1, *qu.* 4, *art.* 1, *et quodl.* 2, *art.* 5, *et opusc.* 3, *cap.* 90, 91 *et* 92.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ verò animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet, quæst. 75, art. 6. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Si dicatur, quòd anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundùm genus, ut dicitur in 10 Metaph., text. 26. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quòd habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis, et aliorum animalium; quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit, in lib. 2 de Gener. animalium, cap. 3, quòd embrio priùs est animal quàm homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ; est enim animal per animam sensitivam, homo verò per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit, in 8 Metaph., text. 6, quòd genus sumitur à materiâ, differentia verò à formâ. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab animâ intellectivâ; animal verò dicitur ex hoc quòd habet corpus animatum animâ sensitivâ. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum animâ sensitivâ sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum animâ sensitivâ in homine; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 15: *Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem, quâ animetur corpus, et immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret; sed dicimus, unam et eamdem esse animam in homine, quæ et corpus suâ societate vivificat, et semetipsam suâ ratione disponit.*

Respondeo dicendum quòd Plato, ut refert Arist. lib. 1 de Animâ, text. 90, posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundùm organa distinctas (1), quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in lib. 3 de Animâ, text. 41 et seq., quantùm ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quòd in animalibus quæ decisa vivunt, in quâlibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquàm per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectivâ sub dubio videtur relinquere, utrùm sit separata ab aliis partibus animæ solùm ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quòd anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile à diversis motoribus moveatur, præcipuè secundùm diversas partes.

Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omninò impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primò quidem quia animal non esset sim-

(1) Al., *distincta*.

pliciter unum, cujus essent animæ plures; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quòd sit ens, et quòd sit una; et ideò ea quæ denominantur à diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab aliâ formâ haberet quòd sit vivum, scilicet ab animâ vegetabili, et ab aliâ formâ quòd sit animal, scilicet ab animâ sensibili, et ab aliâ quòd sit homo, scilicet ab animâ rationali; sequeretur quòd homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in 3 Metaph., text. 20, quòd si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in 1 de Animâ, text. 90, contra ponentes diversas animas in corpore inquirit, quid contineat illas, id est quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quòd uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quàm è converso.

Secundò hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur à diversis formis, prædicantur ad invicem; vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cùm dicimus, quòd album est dulce; vel si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se; quia subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quòd corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit à quâ aliquid dicitur animal, et à quâ aliquid dicitur homo: sequetur quòd vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quòd sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifestè falsum; quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed è converso. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non verè esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur.

Tertiò apparet hoc esse impossibile per hoc quòd una operatio animæ, cùm fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quòd eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva, et nutritiva.

Quomodò autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundùm perfectius et minùs perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideò Aristoteles, in 8 Metaph., text. 10, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundùm additionem vel subtractionem unitatis; et in 2 de Animâ, text. 30 et 31, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in suâ virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagonâ continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eamdem.

Ad primum ergo dicendum quòd anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quòd est sensitiva; sed ex hoc quòd est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantùm, corruptibilis est, quando verò cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis; licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum quòd formæ non collocantur in genere, vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundùm corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundùm genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum quòd priùs embrio habet animam quæ est sensitiva tantùm, quâ ablatâ, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infra pleniùs ostendetur, qu. 118, art. 2, ad 2.

Ad quartum dicendum quòd non oportet secundùm diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundùm diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est in corp. art., anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsùm ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id verò in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum; et ex eo format differentiam hominis.

Articulus iv. — *Utrùm in homine sit alia forma præter animam intellectivam.* — (*Loco sup. art.* 3 *cit.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus, in 2 de Animâ, text. 4 et 5, quòd *anima est actus corporis physici potentiâ vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una

est movens, et alia est mota, ut probatur in 8 Physic., text. 30; pars autem movens est anima. Ergo oportet quòd alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in 5 Phys., text. 8, cùm sit ens solùm in potentiâ; quinimò omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quòd in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundùm habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediatè materiæ primæ inhæreret; sequeretur quòd esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediatè inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundùm materiam tantùm, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quòd remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales; ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantùm forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quòd in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum quòd si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solùm ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quòd in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab animâ mobile in suo esse constitueretur.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus, art. 1 huj. qu., impossibile est quòd aliqua alia forma substantialis præter eam inveniatur in homine.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd forma substantialis in hoc à formâ accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideò cùm advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens; et similiter cùm recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundùm quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideò per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari; et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quòd nihil generatur aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in 1 Phys., text. 33. Si igitur ita esset quòd præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materiâ, per quam subjectum animæ esset ens actu; sequeretur quòd anima non daret esse simpliciter, et per consequens quòd non esset forma substantialis, et quòd per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter (1), sed solùm secundùm quid; quæ sunt manifestè falsa.

Unde dicendum est quòd nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quòd ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt.

Et similiter est dicendum de animâ sensitivâ in brutis, et de nutritivâ in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum quòd Aristoteles non dicit, animam esse actum corporis tantùm, sed *actum corporis physici organici potentiâ vitam habentis*, et quòd talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est quòd in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quòd seorsùm sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quòd *anima est actus corporis*, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actûs secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam.

Ad secundum dicendum quòd anima non movet corpus per esse suum, secundùm quòd unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundùm vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum quòd in materiâ considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri secundùm quòd contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium.

Sed hoc est impossibile; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quòd elementa sint in mixto distincta secundùm situm; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundùm totum, sed mixtio

(1) Ita cod. Alc. cum aliis codd. et edit. plurimis post Lov. et Duac. Theologos; nisi quòd cod. cit. habet *abscessum*. In edit. Rom. omittitur: *Neque per ejus recessum corruptio simpliciter.*

ad sensum quæ est secundùm minima juxta se posita.

Averroes autem posuit, in lib. 3 de Cœlo, comm. 67, quòd formæ elementorum propter suî imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales; et ideò recipiunt magis et minus; et ideò remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma.

Sed hoc est etiam magis impossibile; nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10. Unde impossibile est quòd forma substantialis quæcumque recipiat magis et minus. Nec minùs est impossibile, aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideò dicendum est, secundùm Philosophum, 2 de Part. anim., à princ., quòd formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute; manent enim qualitates propriæ elementorum, licèt remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

Articulus v. — *Utrùm anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.* — (1, *dist.* 8, *qu.* 5, *art.* 3, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 1, *qu.* 2, *art.* 5, *et Mal. qu.* 5, *art.* 5 *corp., et Sp. art.* 7, *et de Animâ, art.* 8.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maximè immaterialis; cujus signum est quòd habet operationem in quâ non communicat materia corporalis. Sed quantò corpus est subtilius, tantò minùs habet de materiâ. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, et non corpori mixto, et magis terrestri.

3. Præterea, cùm forma sit principium speciei, ab unâ formâ non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cùm igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua; videtur quòd anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquàm talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in 2 de Animâ, text. 4 et 5, quòd *anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

Respondeo dicendum quòd cùm forma non sit propter materiam, sed potiùs materia propter formam; ex formâ oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non è converso; anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, qu. 55, art. 2, secundùm naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quòd non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli; sed oportet quòd eam colligat ex rebus divisibilibus (1) per viam sensûs, ut Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., inter princ. et med. lect. 2. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quòd anima intellectiva non solùm haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensûs non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensûs. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactûs requiritur quòd sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus; sic enim est in potentiâ ad contraria, et potest ea sentire. Unde quantò organum tactûs fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tantò perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissimè virtutem sensitivam; quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius, in lib. de div. Nom., loc. nunc cit. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva esse corpus mixtum, et inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactûs; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactûs, sunt melioris intellectûs : cujus signum est quòd molles carne benè aptos mente vidimus, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 94.

Ad primum ergo dicendum quòd hanc objectionem aliquis fortè vellet evadere per hoc quòd diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse.

Sed hæc responsio non videtur sufficiens; quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum; alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis.

Et ideò aliter dicendum est quòd in materiâ duplex conditio invenitur; una quæ eligitur ad hoc quòd sit conveniens formæ; alia quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem : sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secandum dura; sed quòd dentes serræ hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur et animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quòd sit corruptibile.

Si quis verò dicat, quòd Deus potuit hanc necessitatem vitare; dicendum est quòd in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit,

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Quidam codd., *visibilibus.*

2 super Genes. ad litt., c. 1, paulò post princ. Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum quòd animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundùm se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideò oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundùm quantitatem; quia non posset esse æqualitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quòd est remotum à contrariis; in quo quodam modo assimilatur corpori cœlesti.

Ad tertium dicendum quòd partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum; et ideò non potest dici, propriè loquendo, quòd sint diversarum specierum, sed quòd sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundùm essentiam, tamen propter suî perfectionem est multiplex in virtute; et ideò ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quòd major est diversitas partium in animalibus perfectis quàm in imperfectis, et in his quàm in plantis.

Ad quartum dicendum quòd anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita; et ideò non potuerunt ei determinari à naturâ vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus, quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

Articulus vi. — *Utrùm anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.* — (2 *cont., cap.* 71, *et Ver. qu.* 13, *art.* 4, *corp., et Mal. qu.* 4, *art.* 3, *corp., et Sp. art.* 2, *et de Animâ, art.* 9, *et art.* 10, *corp., et* 2 *lib. de Animâ, lect.* 1, *fine.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materiâ sibi propriâ et dispositâ. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materiâ ante formam substantialem, et ita ante animam, cùm anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundùm divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materiâ ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur quòd anima unitur corpori mediante potentiâ, quæ est quoddam accidens.

Sed contra est quòd accidens est posterius substantiâ et tempore, et ratione, ut dicitur in 7 Metaph., text. 4. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materiâ ante animam, quæ est forma substantialis.

Respondeo dicendum quòd si anima uniretur corpori solùm ut motor, nihil prohiberet, imò magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab animâ mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam supra dictum est, art. 1 hujus qu., impossibile est quòd aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est, quia cùm materia sit in potentiâ ad omnes actus ordine quodam, oportet quòd id quod est primum simpliciter in actibus, primò in materiâ intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam priùs esse calidam, vel quantam quàm esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est, art. 4 huj. qu. Unde impossibile est quòd quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materiâ ante formam substantialem, et per consequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet, art. 3 et 4 hujus qu., forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum; et ideò una et eadem existens perficit materiam secundùm diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quòd unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundùm esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis ante corporeitatem: et sic præintelliguntur dispositiones in materiâ ante formam, non quantùm ad omnem ejus effectum, sed quantùm ad posteriorem.

Ad secundum dicendum quòd dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes; ut sic accipiat diversas formas secundùm ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundùm essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est art. 4 hujus qu., tamen secundùm considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum quòd substantia spi-

ritualis quæ unitur corpori solùm ut motor, unitur ei per potentiam et virtutem; sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse, administrat tamen ipsum, et movet per suam potentiam et virtutem.

Articulus vii. — *Utrùm anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.* — (*Locis supra art.* 6 *inductis.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, 3 super Gen. ad litt., cap. 5, quòd *anima per lucem, id est ignem et aerem, quæ sunt similiora spiritui, corpus administrat.* Ignis autem, et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima à corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multùm distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multùm distat à corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quòd uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile; et hoc videtur esse aliqua lux cœlestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 de Animâ, text. 7, quòd *non oportet quærere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram.* Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

Respondeo dicendum quòd si anima secundùm Platonicos corpori uniretur solùm ut motor, conveniens esset dicere, quòd inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si verò anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est art. præc., et art. 1 hujus qu., impossibile est quòd uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodò et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cùm per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materiâ et formâ est per ipsam formam, quæ secundùm se ipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in 8 Metaph., text. 15.

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quòd anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, à quo nunquàm separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam verò dixerunt, quòd unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii verò dixerunt, quòd unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de naturâ quintæ essentiæ; ita quòd anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli siderei, anima verò sensibilis mediante luce cœli crystallini, anima verò intellectualis mediante luce cœli empyrei. Quod fictitium, et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cùm sit inalterabilis, sed virtualiter tantùm; tum etiam quia anima immediatè corpori unitur, ut forma materiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de animâ in quantum movet corpus: unde utitur verbo *administrationis.* Et verum est quòd partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus, in lib. de Causâ motûs animal., seu de comm. animal. mot. c. 6.

Ad secundum dicendum quòd subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motûs.

Ad tertium dicendum quòd anima distat à corpore plurimùm, si utriusque conditiones seorsùm considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quòd multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsùm ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediatè. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam à materiâ, quæ est ens in potentiâ tantùm.

Articulus viii. — *Utrùm anima sit tota in quâlibet parte corporis.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 5, *art.* 3, *et* 2 *cont.*, *cap.* 72, *et* 4, *cap.* 67, *fin.*, *et de Spir. art.* 4, *et de Animâ, art.* 10, *opusc.* 61, *cap.* 47.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non sit tota in quâlibet parte corporis. Dicit enim Philosophus, in lib. de Causâ motûs animalium, cap. 7, parùm à princ.: *Non opus est in undàquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quòd simul nata sunt facere proprium motum per naturam.*

2. Præterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in quâlibet parte corporis tota.

3. Præterea, in 2 de Animâ, text. 9 et 10, dicitur, quòd sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in quâlibet parte corporis, sequitur quòd quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsâ essentiâ animæ fundantur. Si igitur anima tota est in quâlibet parte corporis, sequitur quòd omnes potentiæ animæ sint in quâlibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo; quod est inconveniens.

5. Præterea, si in quâlibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediatè dependeret ab animâ. Non ergo una

pars dependeret ab aliâ, nec una pars esset principalior quàm alia; quod est manifestè falsum. Non ergo anima est in quâlibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in 6 de Trinit., cap. 6, quòd *anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in quâlibet ejus parte tota est.*

Respondeo dicendum, quòd, sicut in aliis jam dictum est art. præc., si anima uniretur corpori solùm ut motor, posset dici quòd non esset in quâlibet parte corporis, sed in unâ tantùm, per quam alias moveret.

Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quòd sit in toto et in quâlibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solùm est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cùm enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domûs, et talis fòrma est accidentalis. Anima verò est forma substantialis. Unde oportet quòd sit forma et actus, non solùm totius, sed cujuslibet partis. Et ideò, recedente animâ, sicut non dicitur animal, et homo nisi æquivocè, quemadmodùm et animal pictum, vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit, 2 de Animâ, text. 9. Cujus signum est quòd nulla pars corporis habet proprium opus animâ recedente; cùm tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in quâlibet ejus parte. Et quòd tota sit in quâlibet parte ejus, hinc considerari potest, quia cùm totum sit quod dividitur in partes, secundùm triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiæ; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in parte virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi fortè per accidens; et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, et partes ejus; sicut albedo, quantùm est de suî ratione, æqualiter se habet, ut sit in totâ superficie, et quâlibet superficiei parte. Et ideò, divisâ superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipuè animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum, et partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundùm rationis et essentiæ perfectionem, propriè et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in totâ superficie, et in quâlibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativâ, quam habet albedo per accidens, non tota esset in quâlibet parte superficiei; et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo quæ est in totâ superficie, quàm albedo quæ est in aliquâ ejus particulâ. Sed si fiat mentio de totalitate speciei, et essentiæ, tota albedo est in quâlibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, ut dictum est in isto art., sufficit dicere, quòd anima tota est in quâlibet parte corporis secundùm totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundùm totalitatem virtutis; quia non secundùm quamlibet suam potentiam est in quâlibet parte corporis; sed secundùm visum in oculo, secundùm auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quòd quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes; sed ad totum quidem primò et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundùm quòd partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de potentiâ motivâ animæ.

Ad secundum dicendum quòd anima est actus corporis organici sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum quòd animal est quod componitur ex animâ et corpore toto, quod est primum, et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quòd pars animalis sit animal

Ad quartum dicendum quòd potentiarum animæ quædam sunt in eâ secundùm quòd excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde hujusmodi potentiæ in nullâ parte corporis esse dicuntur. Aliæ verò potentiæ sunt communes animæ et corpori; unde talium potentiarum non oportet quòd quælibet sit in quocumque est anima, sed solùm in illâ parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum quòd una pars corporis dicitur esse principalior quàm alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentiæ principaliùs deservit.

QUÆSTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ; et primò in generali, secundò in speciali.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrùm essentia animæ sit ejus potentia; 2° utrùm sit una tantùm potentia animæ, vel plures; 3° quomodò potentiæ animæ distinguantur; 4° de ordine ipsarum ad invicem; 5° utrùm anima sit subjectum omnium potentiarum; 6° utrùm potentiæ fluant ab essentiâ animæ; 7° utrùm potentia una oriatur ex aliâ; 8° utrùm omnes potentiæ animæ remaneant in eâ post mortem.

Articulus primus. — *Utrùm ipsa essentia animæ sit ejus potentia.* — (1, *dist.* 3, *qu.* 4, *art.* 2, *et quodl.* 10, *art.* 5, *et de Sp.*, *art.* 2, *et de Animâ*, *art.* 12, *et art.* 19, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ipsa essentia animæ sit ejus potentia. Dicit enim Augustinus, in 9 de Trinit., c. 4, parùm à princ., quòd *mens, notitia, et amor sunt substantialiter in animâ, vel, ut idem dicam, essentialiter;* et in 10, c. 11, med., dicit quòd *memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia.*

2. Præterea, anima est nobilior quàm materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multò magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quàm accidentalis; cujus signum est quòd forma substantialis non intenditur, vel remittitur, sed in indivisibili consistit; forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multò magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est quâ sentimus, et potentia intellectiva quâ intelligimus. Sed *id quo primò sentimus, et intelligimus, est anima,* secundùm Philosophum, in lib. 2 de Animâ, text. 24. Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quòd sit accidens; quod est contra Augustinum, in 9 de Trinit., c. 4, paulò post princ., ubi dicit quòd prædicta *non sunt in animâ sicut in subjecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas; quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.*

6. Præterea, forma simplex subjectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cùm non sit composita ex materiâ et formâ, ut supra dictum est, qu. 75, art. 5. Non ergo potentia animæ potest esse in ipsâ sicut in subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiæ, et sumuntur à sensu et ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia, et ita videtur quòd potentia animæ sit ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 11 cap. cœlest. Hierarch., circa med., quòd *cœlestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem.* Multò igitur magis in animâ aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

Respondeo dicendum quòd impossibile est dicere, quòd essentia animæ sit ejus potentia; licèt hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantùm ad præsens. Primò quia, cùm potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quòd ad idem genus referatur potentia et actus; et ideò si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in animâ, neque in aliquâ creaturâ, ut supra etiam de Angelo dictum est, quæst. 69, art. 2. Secundò hoc etiam impossibile apparet in animâ. Nam anima secundùm suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quòd sit in potentiâ adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundùm suam essentiam, in quantum est forma, sed secundùm suam potentiam; et sic ipsa anima, secundùm quòd subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quòd est *actus corporis potentiâ vitam habentis,* quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quòd essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentiâ secundùm actum, in quantum est actus.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de mente, secundùm quòd noscit se, et amat se. Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in animâ; quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quòd sunt *una vita, una mens, una essentia.*

Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundùm modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundùm totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideò propriè de singulis partibus prædicatur. Totum verò integrale non est in quâlibet parte neque secundùm totam essentiam, neque secundùm totam virtutem; et ideò nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licèt impropriè, de omnibus simul; ut si dicamus quòd paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum verò potentiale adest singulis partibus secundùm totam suam essentiam, sed non secundùm totam virtutem: et ideò quodammodò potest prædicari de quâlibet parte, sed non ita propriè, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quòd memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia.

Ad secundum dicendum quòd actus ad quem est in potentiâ materia prima, est substantialis forma; et ideò potentia materiæ non est aliud quàm ejus essentia.

Ad tertium dicendum quòd actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum quòd hoc ipsum quòd forma accidentalis est actionis principium, habet à formâ substantiali; et ideò forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundùm hoc Philosophus dicit, lib. 2 de Animâ, text. 24, quòd *in quo intelligimus et sentimus, est anima.*

Ad quintum dicendum quòd si accidens accipiatur, secundùm quòd dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundùm affirmationem et negationem, scilicet secundùm esse in subjecto, et non esse in subjecto. Et hoc modo, cùm potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quòd sit accidens; et est in secundâ specie qualitatis. Si verò accipiatur accidens secundùm quòd ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solùm id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentiâ rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est in solut. ad 1. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quòd autem Augustinus dicit, quòd notitia et amor non sunt in animâ sicut accidentia in subjecto, intelligitur secundùm modum prædictum ibid., prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in animâ amatâ sicut in subjecto, sequeretur quòd accidens transcenderet suum subjectum; cùm etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum quòd anima, licèt non sit composita ex materiâ et formâ, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 5. Et ideò potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in quâ materiâ Boetius, 1 de Trin., ante med., eam introducit.

Ad septimum dicendum quòd rationale et sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur à potentiis sensûs et rationis, ab ipsâ animâ sensitivâ et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundùm se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdùm accidentia loco differentiarum substantialium poni.

Articulus II. — *Utrùm sint plures potentiæ animæ.*— (2 *cont., cap.* 72, *fin., et quæst. de Animâ, art.* 13, *et* 1 *de Animâ, fin., et* 2, *fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maximè ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in animâ intellectivâ.

2. Præterea, quantò virtus est superior, tantò est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maximè debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animæ homo habet esse secundùm diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est, quæst. 76, art. 3 et 4. Ergo per eamdem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est quòd Philosophus, in 2 de Animâ, text. 13 et 27, ponit plures animæ potentias.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere plures animæ potentias.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd, sicut Philosophus dicit in 2 de Cœl., text. 66, quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora verò his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa verò perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infimè est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis : melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc meliùs qui remediis paucis; optimè autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quòd res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideò quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundùm naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideò multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis verò minor diversitas potentiarum competit. In Deo verò non est aliqua potentia, vel actio præter ejus essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum : et ideò concurrunt in ipsâ virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum quòd in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quàm creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licèt per multa et diversa; in quo deficit à superioribus.

Ad secundum dicendum quòd virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad tertium dicendum quòd unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideò est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

Articulus III. — *Utrùm potentiæ distinguantur per actus, et objecta.* — (1, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 4, *corp., et* 2, *dist.* 44, *qu.* 2, *art.* 1, *corp., et qu.* 1 *de Animâ, art.* 13, *et* 1 *de Animâ, lect.* 2, 6 *et* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus et ob-

jecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentiâ; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundùm speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penès objecta, sequeretur quòd contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse falsum ferè in omnibus; nam potentia visiva eadem est albi, et nigri; et gustus idem est dulcis et amari.

3. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentiâ objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum; nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensûs communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundùm differentiam objectorum.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundùm priora. Sed Philosophus dicit, 2 de Animâ, text. 33, quòd *priores potentiis actus, et operationes secundùm rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita*, sive *objecta*. Ergo potentiæ distinguuntur secundùm actus et objecta.

Respondeo dicendum quòd potentia, secundùm illud quòd est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quòd ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actûs. Ratio autem actûs diversificatur secundùm diversam rationem objecti; omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundùm quòd hæc à calido, scilicet activo, ad calidum, illa autem à frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quòd potentiæ diversificentur secundùm actus et objecta.

Sed tamen considerandum est quòd ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quæcumque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit possibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideò alia potentia sensitiva est coloris; scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus. Sed possibili qualitati aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem, vel lapidem; et ideò penès hujusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd actus, licèt sit posterior potentiâ in esse, est tamen prior in intentione, et secundùm rationem, sicut finis in agente. Objectum autem, licèt sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca (1) rei.

Ad secundum dicendum quòd si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quòd contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris; et hoc ideò quia unum contrariorum est quodam modo ratio alterius, cùm se habeant sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundùm rationem; et ideò potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum quòd potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quàm potentia inferior; quia quantò potentia est superior, tantò ad plura se extendit. Et ideò multa conveniunt in unâ ratione objecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen differunt secundùm rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ; et inde est quòd diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

Articulus iv. — *Utrùm in potentiis animæ sit ordo.*— (*Inf.*, *art.* 7, *corp.*, *et de Animâ*, *art.* 13, *ad* 20.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in potentiis animæ non sit ordo. In his enim quæ cadunt sub unâ divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea, potentiæ animæ comparantur ad objecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una; similiter etiam nec ex parte objectorum, cùm sint diversa, et penitùs disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur quòd operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolaio, et Garciâ. Edit. Rom. et Patav., *extrinseca*.

è converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

Sed contra est quòd Philosophus, in 2 de Animâ, text. 30 et 31, comparat partes, sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiæ animæ.

Respondeo dicendum quòd cùm anima sit una, potentiæ verò plures, ordine autem quod amab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animæ ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo considerantur secundùm dependentiam unius potentiæ ab alterâ; tertius autem accipitur secundùm ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab alterâ dupliciter accipi potest : uno modo secundùm naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundùm ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundùm igitur primum potentiarum ordinem potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, et imperant eis; et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundùm verò ordinem secundum è converso se habet; nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in viâ generationis potentiis animæ sensitivæ, unde ad earum actiones præparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundùm autem ordinem tertium ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum quòd alicujus generis species se habent secundùm prius et posterius, sicut numeri et figuræ quantùm ad esse; licèt simul esse dicantur, in quantum suscipiunt communis generis prædicationem.

Ad secundum dicendum quòd ordo iste potentiarum animæ est ex parte animæ, quæ secundùm ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licèt sit una secundùm essentiam), et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solùm secundùm tertium modum. Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundùm alios duos modos, ita se habent quòd actus unius dependet ab alterâ.

Articulus v. — *Utrùm omnes potentiæ animæ sint in animâ sicut in subjecto.* — (*Inf., art.* 6, *corp., et de Sp., art.* 14, *ad* 3, *et art.* 1, *ad* 20, *et opusc.* 2, *cap.* 89 *et* 92.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes potentiæ animæ sint in animâ sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum animæ.

2. Præterea, operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam; quia, ut dicitur in 2 de Animâ, text 24, *anima est quo sentimus, et intelligimus primùm.* Sed prima principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in animâ.

3. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., c. 19 et 20, quòd *anima quædam sentit non per corpus, imò sine corpore*, ut est timor, et hujusmodi; *quædam verò sentit per corpus.* Sed si potentia non esset in solâ animâ sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiæ sensitivæ, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in lib. de Somno et Vigiliâ, cap. 1, quòd *sentire non est proprium animæ neque corporis, sed conjuncti.* Potentia ergo sensitiva est in conjuncto sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

Respondeo dicendum quòd illud est subjectum operativæ potentiæ quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quòd ejus sit potentia sicut subjecti, cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit in principio lib. de Somno et Vigiliâ, loc. cit. Manifestum est autem ex supra dictis, qu. 76, art. 1, ad 1, quòd quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiæ quæ sunt harum operationum principia, sunt in animâ sicut in subjecto.

Quædam verò operationes sunt animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ, et sensitivæ partis. Et ideò potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in animâ solâ.

Ad primum ergo dicendum quòd omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quòd tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum quòd omnes hujusmodi potentiæ per prius sunt in animâ quàm in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum quòd opinio Platonis fuit, quòd sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere. In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantùm ad præsens pertinet, hoc quòd dicitur anima quædam sentire cum corpore, et quædam sine corpore dupliciter potest intelligi. Uno modo quòd hoc quod dico cum corpore, vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundùm quòd exit à sentiente; et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest proce-

dere ab animâ nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quòd prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur; et sic quædam sentit cum corpore, id est, in corpore existentia, sicut cùm sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi; quædam verò sentit sine corpore, id est, non existentia in corpore, sed solùm in apprehensione animæ, sicut cùm sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULUS VI. — *Utrùm potentiæ animæ fluant ab ejus essentiâ.* — (1, *dist.* 3, *quæst.* 4, *art.* 2, *et Verit. quæst.* 14, *art.* 5, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 89.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentiæ animæ non fluant ab ejus essentiâ. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cùm ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentiâ.

2. Præterea, illud à quo aliquid procedit, est causa ejus. Sed essentia animæ non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentiâ.

3. Præterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur à seipso, ut probatur in 7 Physic., in princ., nisi fortè ratione partis; sicut animal dicitur moveri à seipso, quia una pars ejus est movens, et alia mota; neque etiam anima movetur, ut probatur in 1 de Animâ, text. 66. Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in 7 Metaph., text. 12 et deinceps. Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentiâ sicut à causâ.

Respondeo dicendum quòd forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quòd utraque est actus, et secundùm utramque est aliquid quodam modo in actu; differunt autem in duobus. Primò quidem quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentiâ tantùm; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quòd actualitas per prius invenitur in formâ substantiali quàm in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed è converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quàm in formâ accidentali; unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti; ita quòd subjectum, in quantum est in potentiâ, est susceptivum formæ accidentalis; in quantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente; nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantùm; productivum verò talis accidentis est agens extrinsecum. Secundò autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia cùm minùs principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed è converso forma accidentalis est propter completionem (1) subjecti. Manifestum est autem ex dictis art. præc., quòd potentiarum animæ subjectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis, secundùm quòd habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est, qu. 75, art. 5, ad 1, vel compositum. Compositum autem est in actu per animam.

Unde manifestum est quòd omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentiâ animæ sicut à principio; quia jam dictum est in isto art., quòd accidens causatur à subjecto, secundùm quòd est actu; et recipitur in eo, in quantum est in potentiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; et iterùm propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab unâ essentiâ animæ procedunt multæ, et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum quòd subjectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodam modo activa, et etiam materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quòd essentia animæ est causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum; quarumdam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum quòd emanatio propriorum accidentium à subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS VII. — *Utrùm una potentia animæ oriatur ab aliâ.* — (1, *dist.* 3, *qu.* 4, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 2, *corp., et Ver. qu.* 14, *art.* 5, *corp., et qu.* 25, *art.* 6, *ad* 1, *et de Animâ, art.* 13, *ad* 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd una potentia animæ non oriatur ab aliâ. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab aliâ non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab animâ sicut accidens à subjecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab aliâ.

3. Præterea, oppositum non oritur à suo opposito; sed unumquodque oritur ex simili secundùm speciem. Potentiæ autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab aliâ.

Sed contra, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiæ causatur ab alio, sicut actus phantasiæ ab actu sensûs. Ergo una potentia animæ causatur ab aliâ.

(1) Al., *complexionem.*

Respondeo dicendum quòd in his quæ secundùm ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodam modo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra, art. 4 huj. qu., quòd inter potentias animæ est multiplex ordo; et ideò una potentia animæ ab essentiâ animæ procedit mediante aliâ.

Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsùm per se, vel simul cum corpore; agens autem, et finis est perfectius; susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minùs perfectum; consequens est quòd potentiæ animæ quæ sunt priores secundùm ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quòd sensus est propter intellectum, et non è converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectûs; unde secundùm naturalem originem quodam modo est ab intellectu, sicut imperfectum à perfecto. Sed secundùm viam susceptivi principii è converso potentiæ imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundùm quòd habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum, et materiale quoddam respectu intellectûs. Et propter hoc imperfectiores potentiæ sunt priores in viâ generationis; priùs enim animal generatur quàm homo.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut potentia animæ ab essentiâ fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum animâ; ita est etiam de unâ potentiâ respectu alterius.

Ad secundum dicendum quòd accidens per se non potest esse subjectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantiâ quàm aliud, sicut quantitas quàm qualitas: et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, in quantum substantia uno accidente mediante recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum quòd potentiæ animæ opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter à perfectis procedunt.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm omnes potentiæ animæ remaneant in animâ à corpore separatâ.* — (*4, dist. 44, qu. 3, art. 3, qu. 1, et dist. 50, qu. 1, art. 1, corp., et 2 cont., cap. 81, ad 5, et de Animâ, art. 19.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes potentiæ animæ remaneant in animâ à corpore separatâ. Dicitur enim, in lib. de Spiritu et Animâ, cap. 15, à princ., quòd *anima recedit à corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.*

2. Præterea, potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquàm separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in eâ etiam post mortem.

3. Præterea, potentiæ animæ etiam sensitivæ non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 65, *si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis.* Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur, corrupto corpore; sed manent in animâ separatâ.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat, lib. de Mem. et Reminisc., cap. 1. Sed memoria manet in animâ separatâ; dicitur enim Luc. 16, 25, diviti epuloni in inferno secundùm animam existenti: *Recordare quia recepisti bona in vitâ tuâ.* Ergo memoria manet in animâ separatâ, et per consequens aliæ potentiæ sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in animâ separatâ.

6. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad lit., cap. 32, circ. med., quòd, *sicut anima, cùm corpus jacet sine sensu nondùm penitùs mortuum, videt quædam secundùm imaginariam visionem; ita cùm fuerit à corpore penitùs separata post mortem.* Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in animâ separatâ, et per consequens omnes aliæ potentiæ.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl. Dogm., c. 19: *Ex duabus tantùm substantiis constat homo, animâ cum ratione suâ, et carne cum sensibus suis.* Ergo destructâ carne, potentiæ sensitivæ non manent.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. 6 et 7 hujus quæst., omnes potentiæ animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quædam potentiæ comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentiæ necesse est quòd maneant in animâ, corpore destructo.

Quædam verò potentiæ sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantùm manent in animâ sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in animâ remanere, etiam corpore corrupto; et multò falsius quòd dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in animâ separatâ; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum quòd liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eâdem facilitate contemnitur quâ dicitur. Tamen potest dici, quòd trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum quòd hæ potentiæ,

quas dicimus actu in animâ separatâ non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed conjuncti.

Ad tertium dicendum quòd dicuntur non debilitari hujusmodi potentiæ, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum quòd illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad quintum dicendum quòd tristitia et gaudium sunt in animâ separatâ, non secundùm appetitum sensitivum, sed secundùm appetitum intellectivum; sicut etiam in Angelis.

Ad sextum dicendum quòd Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo; unde quædam ibi dicta retractat.

QUÆSTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in speciali. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solùm de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodam modo dependet ex aliis, ideò nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primò namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. Secundò de potentiis intellectivis. Tertiò de potentiis appetitivis.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° de generibus potentiarum animæ; 2° de speciebus vegetativæ partis; 3° de sensibus exterioribus; 4° de sensibus interioribus.

Articulus primus. — *Utrùm quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.* (*Ver. quæst.* 10, *art.* 2, *ad* 2, *et quæst. de Animâ, art.* 13, *et* 1 *lib. de Animâ, lect.* 14, *princ.*, *et lect.* 2, 3, 5 *et* 6, *fine.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet *vegetativum*, *sensitivum*, *appetitivum*, *secundùm locum motivum*, *et intellectivum*. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantùm tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et rationalis. Ergo tantùm tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus, in 2 de Animâ, text. 13: *Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solùm, aliquid dicimus vivere ut intellectus et sensus, motus et status secundùm locum; adhuc autem motus secundùm alimentum et decrementum et augmentum.* Ergo tantùm quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ, visus enim appetit visibile conveniens; unde dicitur Eccli. 40, 22: *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc* (1) *virides sationes;* et eâdem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 48 et seq. Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 27: *Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum.*

Respondeo dicendum quòd quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt; tres verò dicuntur animæ; quatuor verò dicuntur modi vivendi.

Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundùm quòd diversimodè operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ quæ in tantum excedit naturam corpoream, quòd neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; et talis est operatio animæ sensibilis; quia etsi calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ, requirantur ad operationem sensûs; non tamen ita quòd mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solùm ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt à principio intrinseco, hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum; et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 50.

Genera verò potentiarum animæ distinguuntur secundùm objecta. Quantò enim potentia est altior, tantò respicit universalius objectum, ut supra dictum est, qu. præc., art. 3, ad 4. Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum; non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus

(1) Vulgata, *hæc.*

cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solùm corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solùm corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quòd ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solùm respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cùm autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundùm duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundùm quòd nata est animæ conjungi, et in animâ esse per suam similitudinem; et quantùm ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minùs communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio verò modo secundùm quòd ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem: et secundùm hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundùm quòd anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundùm locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motûs. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi verò vivendi distinguuntur secundùm gradus viventium. Quædam enim viventia sunt in quibus est tantùm *vegetativum*, sicut in plantis. Quædam verò, in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundùm locum*, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam verò sunt quæ supra hoc habent *motivum secundùm locum*, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam; et ideò indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam verò viventia sunt in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 27.

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad tertium dicendum quòd appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex naturâ suâ. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam: et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis (1) animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur, prout est in suâ naturâ. Non est autem secundùm suam naturam in virtute apprehensiva (2), sed secundùm suam similitudinem. Unde patet quòd visus appetit naturaliter visibile solùm ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solùm ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis à sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret *appetitivum* ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum quòd quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis; non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solùm est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est quòd quando membra removentur à suâ dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULUS II. — *Utrùm convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum.* — (*2 cont., cap.* 58, *et qu. de Anim., art.* 13 *corp., ad* 2, *et* 15, *et lib.* 2 *de Animâ, lect.* 9, *fine.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet *nutritivum, augmentativum et generativum*. Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus, quàm non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima est pars potentior naturâ corporeâ (1). Sed natura corporea eâdem virtute activâ dat speciem, et debitam quantitatem. Ergo multò magis anima; non est ergo alia potentia animæ augmentativa à generativâ.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eadem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 48. Est enim *potentia potens salvare suscipiens ipsam*. Non debet ergo distingui nutritiva potentia à generativâ.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 de Animâ, text. 34, 46 et 47, quòd *opera hujus animæ sunt generare, et alimento uti, et iterùm augmentum facere*.

Respondeo dicendum quòd tres sunt potentiæ vegetativæ partes. *Vegetativum* enim, ut dictum est art. præc., habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem

(1) Al., *spiritualis*.
(2) Ita cod. Alcan. et editi plurimi. Rom. editi, *appetitiva*.

(1) Ita Rom. edit. et Patav. Nicolaius: *Animæ pars est potentior quàm natura corporea*.

corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur *potentia generativa.* Alia verò per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur *vis augmentativa.* Alia verò per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debitâ; et ad hoc ordinatur *vis nutritiva.*

Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam, in eâdem animâ existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum suî ipsius. Et ideò vis generativa quodam modo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo, et universaliori. *Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris,* ut patet per Dionysium, in 7 cap. de divin. Nom., inter med. et fin. lect. 4. Et ideò inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 49: *Est enim rei jam perfectæ facere alteram, qualis ipsa est.* Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ verò, nutritiva.

Ad primum ergo dicendum quòd hujusmodi vires dicuntur naturales; tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, et quantitatem, et conservationem; licèt hæ vires habeant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas; quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum quòd generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideò oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen hujusmodi præparetur; et hæc est vis generativa.

Ad tertium dicendum quòd quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quòd in principio animal generetur parvæ quantitatis; et propter hoc necesse est quòd habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materiâ determinatâ ab agente extrinseco; et ideò simul recipit speciem et quantitatem, secundùm materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum quòd, sicut jam dictum est art. præc., operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere; et ideò ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis; quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

Articulus III. — *Utrùm convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.* — (2, *dist.* 2, *qu.* 2, *art.* 2, *ad* 5, *fin.*, *et qu. de Animâ, art.* 13, *corp., et* 3 *lib. de Animâ, lect.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiæ distinguantur per objecta, videtur quòd sensus multiplicentur secundùm numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo, et figura, et alia, quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur, in 2 de Animâ, text. 63 et 64. Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cùm ergo plus differant magnitudo et figura à colore, quàm sonus; videtur quòd multò magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quàm coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quàm quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 de Animâ, text. 128, quòd *non est alter sensus præter quinque.*

Respondeo dicendum quòd rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex diversâ naturâ sensibilium qualitatum, secundùm quòd est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias; unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa; sed ideò natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundùm quòd erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensûs, sed intellectûs. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum secundùm illud quod propriè et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se à sensu percipitur, et secundùm cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundùm quòd forma immutantis recipitur in

immutato secundùm esse naturale; sicut calor in calefacto; spiritualis autem, secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm esse spirituale, ut forma coloris in pupillâ, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensûs requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensûs; alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dùm alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantùm, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis vel ex parte objecti tantùm, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundùm locum quidem in sono, qui est objectum auditûs; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione; secundùm alterationem verò in odore, qui est objectum olfactûs; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quòd spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum verò olfactûs aut auditûs nullâ naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maximè spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior: et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior, et naturaliter prior quàm motus alterationis, ut probatur in 8 Physic., text. 55. Tactus autem et gustus sunt maximè naturales (1), de quorum distinctione post dicetur, in solut. 3 et 4 argum. Et inde est quòd alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum quòd non omnia accidentia habent vim immutativam secundùm se, sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundùm quas contingit alteratio; et ideò solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia, ut dicitur in 7 Phys., text. 12, *secundùm eadem alteratur sensus secundùm quæ alterantur corpora inanimata.*

Ad secundum dicendum quòd magnitudo, et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia, per accidens, et sensibilia propria quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primò et per se immutant sensum, cùm sint qualitates alterantes; sensibilia verò communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quòd sunt species quantitatis; figura autem est qualitas circa quantitatem, cùm consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis; motus autem et quies sentiuntur, secundùm quòd subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundùm magnitudinem subjecti vel localis distantiæ quantùm ad motum augmenti, et motum localem, vel etiam secundùm sensibiles qualitates, ut in motu alterationis; et sic sentire motum et quietem est quodam modo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies est subjectum coloris. Et ideò sensibilia communia non movent sensum primò et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensûs. Alio enim modo immutatur sensus à magnâ superficie et à parvâ; quia etiam ipsa albedo dicitur magna, vel parva; et ideò dividitur secundùm proprium subjectum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus videtur dicere, in 2 de Animâ, text. 106 et deinc., sensus tactûs est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundùm speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum), qui tamen non separantur ab invicem secundùm organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideò eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in linguâ, non autem per totum corpus; et ideò de facili à tactu distinguitur. Posset tamen dici quòd omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactûs secundùm rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum quòd sensus gustûs, secundùm dictum Philosophi, 2 de Animâ, text. 28 et 94, est quædam species tactûs quæ est in linguâ tantùm. Non autem distinguitur à tactu in genere, sed à tactu quantùm ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si verò tactus sit unus sensus tantùm propter unam rationem communem objecti, dicendum erit quòd secundùm rationem diversam immutationis distinguitur gustus à tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solùm spirituali, quantùm ad organum suum, secundùm qualitatem quæ ei propriè objicitur; gustûs autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundùm qualitatem quæ ei propriè objicitur (ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara), sed secundùm præambulam qualitatem in quâ fundatur sapor, scilicet secundùm humorem, qui est objectum tactûs.

ARTICULUS IV. — *Utrùm interiores sensus convenienter distinguantur.* — (*De Animâ, art.* 13, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sen-

(1) Edit. Nicolai, *materiales.*

sus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quòd percipiant suos actus; quia cùm actio sensûs sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quòd multò magis visus possit suam visionem, tanquàm sibi propinquiorem, percipere quàm colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea, secundùm Philosophum, lib. de Memor. et Reminisc., cap. 1, *phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi*. Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minùs dependet à sensu quàm quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo à sensu; unde dicitur in 1 Poster., text. 33, quòd *quibus deest unus sensus, deficit una scientia*. Ergo multò minùs debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendas intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimativam*.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minùs distant ab actu æstimativæ et memorativæ quàm actus æstimativæ ab actu phantasiæ. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus, 12 super Gen. ad litt., cap. 7, 24, etc., ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quæ fit per sensum; et spiritualem, quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantùm.

Sed contra est quòd Avicenna, in suo libro de Animâ, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam et memorativam*.

Respondeo dicendum quòd cùm natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cùm potentia animæ nihil aliud sit quàm proximum principium operationis animæ.

Est autem considerandum quòd ad vitam animalis perfecti requiritur quòd non solùm apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentiâ; alioquin cùm animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens: cujus contrarium apparet maximè in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum Oportet ergo quòd animal per animam sensitivam non solùm recipiat species sensibilium, cùm præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida benè recipiunt, et malè retinent; è contrario autem est de siccis. Unde cùm potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et quæ conservet.

Rursùs considerandum est quòd si animal moveretur solùm propter delectabile et contristabile secundùm sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua, vel fugiat, non solùm quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quòd percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cùm perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis*, de quorum distinctione post dicetur, in solut. 1 et 2 arg. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam (1) formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa;* ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum; cujus signum est, quòd principium memorandi fit in animalibus ex aliquâ hujusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quòd quantùm ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur à sensibilibus exterioribus; sed quantùm ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solùm naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideò quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis; est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium. Ex parte autem memo-

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Rom. edit. : *Phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidem*, etc., intermediis omissis.

rativæ non solùm habet *memoriam*, sicut cætera animalia, in subitâ recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam secundùm individuales intentiones. Avicenna verò ponit quintam potentiam mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cùm ex formâ imaginatâ auri et formâ imaginatâ montis, componimus unam formam montis aurei, quam nunquàm vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet *sensum communem*, *imaginationem*, *æstimativam*, et *memorativam*.

Ad primum ergo dicendum quòd sensus interior non dicitur *communis* per prædicationem, sicut genus, sed sicut communis radix, et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum quòd sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album à nigro vel à viridi. Sed discernere album à dulci non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quòd qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, à quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cùm aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quo immutatur; in quâ immutatione perficitur visio, et ex quâ immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum quòd sicut una potentia oritur ab animâ, aliâ mediante, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 7, ita etiam anima subjicitur alii potentiæ mediante aliâ; et secundùm hunc modum *phantasticum* et *memorativum* dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum quòd licèt intellectûs operatio oriatur à sensu, tamen in re apprehensâ per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest; et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum quòd illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundùm quamdam refluentiam. Et ideò non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quàm sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum quòd Augustinus *spiritualem visionem* dicit esse quæ fit per similitudines corporum in absentiâ corporum. Unde patet quòd communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

De his etiam in quæst. de Animâ, art. 13.

QUÆSTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis. — (*In tredecim articulos divisa.*)

Deinde quæritur de potentiis intellectivis; circa quod quæruntur tredecim: 1° utrùm intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia; 2° si est potentia, utrùm sit potentia passiva; 3° si est potentia passiva, utrùm sit ponere aliquem intellectum agentem; 4° utrùm sit aliquid animæ; 5° utrùm intellectus agens sit unus omnium; 6° utrùm memoria sit in intellectu; 7° utrùm sit alia potentia ab intellectu; 8° utrùm ratio sit alia potentia ab intellectu; 9° utrùm ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ; 10° utrùm intelligentia sit alia potentia præter intellectum; 11° utrùm intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ; 12° utrùm synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis; 13° utrùm conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

Articulus primus. — *Utrùm intellectus sit aliqua potentia animæ.* — (*Ver. quæst.* 17, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim eidem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia; dicit enim Augustinus, 9 de Trinit., cap. 4, circa med.: *Mens et spiritus non relativè dicuntur, sed essentiam demonstrant*. Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliquâ potentiâ unâ, sed in solâ essentiâ animæ. *Appetitivum* autem et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 27; conveniunt autem in mente; quia Augustinus, 10 de Trinitate, cap. 11, ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non aliqua ejus potentia.

3. Præterea, secundùm Gregorium, in homil. Ascensionis, 29 in Evang., non remotè à princ., *homo intelligit cum Angelis*. Sed Angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quòd sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quòd anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est quòd Philosophus ponit *intellectivum* potentiam animæ, ut patet in 2 de Animâ, text. 27.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere secundùm præmissa, quæst. 54, art 3, et 59, art. 2, et 77, art. 1, quòd intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solùm immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus

est ejus essentia; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum quòd sensus accipitur aliquando pro potentiâ, aliquando verò pro ipsâ animâ sensitivâ. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectûs, quasi à principaliori suâ virtute, sicut dicitur in 1 de Animâ, text. 65, quòd *intellectus est substantia quædam.* Et etiam hoc modo Augustinus dicit quòd mens est species, vel essentia.

Ad secundum dicendum quòd *appetitivum* et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ secundùm diversas rationes objectorum. Sed *appetitivum* partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo quantùm ad modum operandi per organum corporale, vel sine hujusmodi organo; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundùm hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione, lib. 3 de Animâ, text. 42.

Ad tertium dicendum quòd in Angelis non est alia vis quàm intellectiva et voluntas, quæ ad intellectum consequitur; et propter hoc Angelus dicitur mens, vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideò non est simile.

Ad quartum dicendum quòd ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quòd intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

Articulus ii. — *Utrùm intellectus sit potentia passiva.* — (3, *dist.* 14, *art.* 1, *quæst.* 2, *corp., et ad* 2, *et* 2 *cont., cap.* 59, *et Ver. quæst.* 16, *art.* 1, *ad* 13.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundùm materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quòd intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est, qu. 75, art. 6. Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 20. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus, 3 super Gen. ad litt., c. 16, in med., et Aristoteles in 3 de Animâ, text. 19. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multò magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 12, quòd *intelligere est pati quoddam.*

Respondeo dicendum quòd pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissimè, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundùm naturam, aut secundùm propriam inclinationem; sicut cùm aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cùm homo ægrotat, aut tristatur Secundo modo minùs propriè dicitur aliquis pati ex eo quòd aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundùm hoc dicitur pati non solùm qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; et non solùm qui tristatur, sed etiam qui lætatur; vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertiò dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quòd id quod est in potentiâ ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentiâ, absque hoc quòd aliquid abjiciatur; secundùm quem modum omne quod exit de potentiâ in actum potest dici pati, etiam cùm perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hâc ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, quæst. 5, art. 2, et 78, art. 1, habet operationem circa ens in universali.

Considerari ergo potest utrùm intellectus sit in actu, vel potentiâ, ex hoc quòd consideratur quomodò intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in quâ originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in primâ causâ; et ideò intellectus divinus non est in potentiâ, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oportet quòd esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quòd est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materiâ corporum cœlestium; quædam autem potentia est quæ non semper est in actu, sed de potentiâ procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 1. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maximè remotus à perfectione divini intellectûs, est in potentiâ respectu intelligibilium; et in principio est *sicut tabula rasa, in quâ nihil est scriptum,* ut Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 14. Quod manifestè apparet ex hoc quòd in principio sumus intelligentes solùm in potentiâ, postmodùm autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quòd intelligere nostrum est quoddam pati, secundùm tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentiâ existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum quòd intellectus passivus secundùm quosdam dicitur appetitus

sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam in 1 Ethic., cap. ult., dicitur *rationalis per participationem,* quia obedit rationi. Secundùm alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis.* Et utroque modo passivum accipi potest secundùm primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentiâ ad intelligibilia, quem Aristoteles, 3 de Animâ, text. 5, ob hoc nominat *intellectum possibilem,* non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideò est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum quòd agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

Articulus III. — *Utrùm sit ponere intellectum agentem.* — (*De Animâ, art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentiâ ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantùm. Ergo cùm intellectus noster sit in potentiâ ad intelligibilia, videtur quòd non debeat poni intellectus agens, sed possibile tantùm.

2. Præterea, si dicatur quòd in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen; contra: lumen requiritur ad visum, in quantum facit medium lucidum in actu; nam color ipse secundùm se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectûs non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundùm modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergò immaterialitas ejus sufficit ad hoc quòd recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quòd est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quòd faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 17, quòd *sicut in omni naturâ, ita et in animâ est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere.* Est ergo ponere intellectum agentem.

Respondeo dicendum quòd secundùm opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed fortè ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur, art. seq., et quæst. 84, art. 6. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materiâ subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quòd est immateriale; et hujusmodi vocabat *species,* sive *ideas;* ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quòd individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quòd de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles, lib. 3 Metaphysicæ, text. 10, usque ad fin. lib., non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materiâ (formæ autem in materiâ existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quòd naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentiâ in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectûs quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum à conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum quòd sensibilia inveniuntur actu extra animam; et ideò non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quòd in parte nutritivâ omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitivâ omnes passivæ; in parte verò intellectivâ est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum quòd circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles; et secundùm hoc similiter requiritur, et propter idem, (1) intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundùm alios verò lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit, in 3 de Animâ, comm. 18. Et secundùm hoc similitudo, quâ Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantùm ad hoc quòd sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

Ad tertium dicendum quòd, supposito agente, benè contingit diversimodè recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum naturâ, quantùm ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideò ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectûs possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

Articulus IV. — *Utrùm intellectus agens sit aliquid animæ.* — (2 *cont., cap.* 76 *et* 78, *et de Animâ, art.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectûs enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius animâ, secundùm illud Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

(1) Nicolaius hìc repetit, *requiritur.*

Ergo videtur quòd intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

2. Præterea, Philosophus, in 3 de Animâ, text. 20, attribuit intellectui agenti quòd non (1) *aliquando intelligit*, et *aliquando non intelligit*. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quòd homo semper poterit intelligere, cùm voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 19, quòd *intellectus agens est substantia actu ens*. Nihil autem est respectu ejusdem in actu et in potentiâ. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentiâ ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ; videtur impossibile quòd intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quòd sit aliqua potentia; non est enim nec passio, nec habitus; nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ; sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentiâ animæ. Sequeretur ergo quòd intellectus agens ab essentiâ animæ procederet; et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 3 de Animâ, text. 17 et 18, quòd *necesse est in animâ has esse differentias*, scilicet intellectum possibilem et agentem.

Respondeo dicendum quòd intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quòd non tota est intellectiva, sed secundùm aliquam suî partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu, et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quæ intelligit, de potentiâ procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundùm substantiam separatum esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu.

Sed dato quòd sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominùs tamen oportet ponere in ipsâ animâ humanâ aliquam virtutem ab illo (1) intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ; non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus animâ humanâ. Unde oportet dicere quòd in ipsâ sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dùm percipimus nos abstrahere formas universales à conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est, qu. 76, art. 1, cùm de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in animâ. Et ideò Aristoteles, lib. 3 de Animâ, text. 18, comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit in comment. 3 de Animâ.

Sed intellectus separatus secundùm nostræ fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit, qu. 106, art. 2. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundùm illud Psalm. 14, 7: *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine.*

Ad primum ergo dicendum quòd illa lux vera illuminat sicut causa universalis, à quâ anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat, text. 19: *Idem autem est secundùm actum scientia rei*. Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectûs agentis hoc quòd quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectûs qui est in potentiâ.

Ad tertium dicendum quòd si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quòd statim omnia intelligeremus, cùm intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur præter præsentiam intellectûs agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos proposi-

(1) Ita edit. Rom. cum Colon., Duacenâ et Nicolaio. Perperàm in aliis omittitur *non*.

(1) Nicolaius, *ab alio*.

tiones, et per prima principia conclusiones. Et quantùm ad hoc non differt, utrùm intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum quòd anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentiâ ad determinatas species rerum. Phantasmata autem è converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam, sed sunt potentiâ immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam, in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo à conditionibus individualis materiæ (quæ quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis in quantum est in potentiâ ad hujusmodi species.

Ad quintum dicendum quòd cùm essentia animæ sit immaterialis, à supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ à supremo intellectu participatur, per quam abstrahit (1) à materiâ, ab essentiâ ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias.

Articulus v. — *Utrùm intellectus agens sit unus in omnibus.* — (*De Animâ, art.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quòd intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum à corpore, multiplicatur secundùm multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 19 et 20. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis; sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectûs. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 18, quòd *intellectus agens est sicut lumen.* Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quòd veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis art. præc. Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectûs agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quòd sint plures intellectus agentes, secundùm pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundùm multiplicationem hominum, ut supra dictum est, qu. 76, art. 2. Non enim potest esse quòd una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quòd possibilis est separatus, quia, ut ipse dicit, lib. 3 de Animâ, text. 19, *agens est honorabilius patiente.* Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis; et secundùm hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum quòd intellectus agens causat universale abstrahendo à materiâ. Ad hoc autem non requiritur quòd sit unus in omnibus habentibus intellectum; sed quòd sit unus in omnibus secundùm habitudinem ad omnia, à quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, in quantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum quòd omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium, non quòd sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quòd omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis; et hæc est virtus intellectûs agentis. Non tamen oportet quòd sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quòd ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectûs separati, quem Plato comparat soli, non autem unitatem intellectûs agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

Articulus vi.— *Utrùm memoria sit in parte intellectivâ animæ.*—(*2 cont., cap.* 74, *fin., et Ver. qu.* 10, *art.* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd memoria non sit in parte intellectivâ animæ. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., c. 2 et 3, quòd *ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia.* Sed memoria est hominibus pecoribusque communis; dicit enim ibidem quòd *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ.* Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est Sed præteritum dicitur secundùm aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hìc et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectivâ, sed solùm in parte sensitivâ.

3. Præterea, in memoriâ conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu; quia intellectus fit in actu per hoc quòd informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectivâ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., c. 11, parùm ante med., quòd *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens.*

Respondeo dicendum quòd cùm de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ

(1) Al., *abstrahitur.*

actu non apprehenduntur, hoc primùm considerari oportet, utrùm species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitivâ dicebat hoc accidere quantùm ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo secundùm ipsum, quam citò aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuò vult illam rem intelligere, quòd convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundùm ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundùm igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectivâ quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectivâ secundùm hunc modum.

Sed hæc opinio manifestè repugnat dictis Aristotelis; dicit enim in 3 de Animâ, text. 8, quòd *cùm intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundùm actum* (1) (*hoc autem accidit, cùm possit operari per seipsum*); *est quidem et tunc potentiâ quodam modo, non tamen simpliciter, ut ante addiscere, aut invenire*. Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundùm quòd recipit species singulorum. Ex hoc ergo quòd recipit species intelligibilium, habet quòd possit operari cùm voluerit, non autem quòd semper operetur; quia et tunc est quodam modo in potentiâ, sed aliter quàm ante intelligere, eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentiâ ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundùm modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis, quàm materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solùm tenet, dùm per eas agit in actu, sed etiam postquàm per eas agere cessaverit, multò fortiùs intellectus immobiliter, et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive à sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.

Sic igitur si memoria accipitur solùm pro vi conservativâ specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectivâ parte. Si verò de ratione memoriæ sit quòd ejus objectum sit præteritum ut præteritum, memoria in parte intellectivâ non erit, sed sensitiva tantùm, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim ut præteritum, cùm significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

(1) Nicolaius : *Secundum actum, et quod hoc accidit* etc.

Ad primum ergo dicendum quòd memoria, secundùm quòd est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis; species enim conservantur non in parte animæ sensitivâ tantùm, sed magis in conjuncto, cùm vis memorativa sit actus organi cujusdam. Sed intellectus secundùm seipsum est conservativus specierum præter concomitantiam organi corporalis; unde Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 6, quòd *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*.

Ad secundum dicendum quòd præteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quæ quidem duo simul conjunguntur in parte sensitivâ, quæ est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur à præsenti sensibili. Unde simul animal memoratur se priùs sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantùm ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectûs. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in præsenti, vel in præterito, vel in futuro esse. Ex parte verò actûs præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundùm quòd dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est, qu. 75, art. 2. Et ideò, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantùm ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundùm quòd intelligit se priùs intellexisse, non autem secundùm quòd intelligit præteritum, prout est hìc et nunc.

Ad tertium dicendum quòd species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentiâ tantùm; et tunc dicitur intellectus esse in potentiâ; aliquando autem secundùm ultimam completionem actûs; et tunc intelligit actu; aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum; et tunc dicitur esse intellectus in habitu; et secundùm hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

Articulus vii. — *Utrùm alia potentia sit memoriæ intellectiva, et alia intellectûs.* — (1, *dist.* 3, *qu.* 4, *art.* 1, *et* 2 *cont. cap.* 74, *fin. et Ver. qu.* 7, *art.* 3, *ad* 3, *et qu.* 20, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim, in 10 de Trin., c. 10 et 11, ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quòd memoria est alia potentia à voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2 Præterea, eadem ratio distinctionis (1)

(1) Al., *definitionis*.

est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitivâ est alia potentia à sensu, ut supra dictum est, quæst. 78, art. 4. Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundùm Augustinum, loc. cit., memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriæ est quòd sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus in 3 de Animâ, text. 6, attribuit intellectui, ut dictum est art. præc. Non ergo in parte intellectivâ est alia potentia memoria ab intellectu.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, q. 77, art. 3, potentiæ animæ distinguuntur secundùm diversas rationes objectorum, eo quòd ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra, ibid., quòd si aliqua potentia secundùm propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundùm communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundùm diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva, quæ respicit suum objectum secundùm rationem colorati, non diversificatur secundùm rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundùm communem rationem entis, eo quòd intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundùm nullam differentiam entium diversificatur (1) potentia intellectûs possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectûs agentis et intellectûs possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente; et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentiâ; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum è converso, ut ens in potentiâ ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis. Unde patet quòd memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis in tertiâ distinctione 1 Sententiarum, dicatur quòd memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundùm intentionem Augustini, qui expressè dicit in 14 de Trinit., c. 7, in med., quòd *si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas, secundùm quòd semper præstò sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, quâ intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit.* Ex quo patet quòd ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed *memoriam* accipit pro habituali animæ retentione, *intelligentiam* autem pro actu intellectûs, *voluntatem* autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum quòd præteritum et præsens possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum, secundùm diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dictâ, art. præc.

Ad tertium dicendum quòd intelligentia oritur ex memoriâ, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentiæ (1).

Articulus VIII. — *Utrùm ratio sit alia potentia ab intellectu.* — (*Ver. qu.* 15, *art.* 1, *et qu.* 16, *art.* 1, *corp., fin., et* 1 *de Animâ, lect.* 24, *fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio sit alia potentia ab intellectu. In lib. enim de Spiritu et Animâ, cap. 11, ante med., dicitur: *Cùm ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, priùs occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio à ratione.

2. Præterea, Boetius dicit, in lib. 5 de Consol., prosâ 4 et ult., quòd *intellectus comparatur ad rationem sicut æternitas ad tempus.* Sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate, et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

3. Præterea, homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis verò in sensu. Sed ratio, quæ est propria hominis, quâ animal rationale dicitur, est alia potentia à sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui propriè convenit Angelis, unde et intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 super Genes. ad litt., cap. 20, in princ., quòd *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodiùs appellatur.* Ratio ergo, et intellectus, et mens sunt una potentia.

Respondeo dicendum quòd ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ, quod manifestè cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideò Angeli, qui perfectè possident, secundùm modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., à princ. lect. 2. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideò rationales dicuntur. Patet ergo quòd ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum

(1) Ita Nicolaius, Garcia et editiones Patavinæ. Rom. edit.: *Diversificatur differentia.* Cod. Alcan.: *Diversificatur* (differentia) *intellectûs patibilis.*

(1) Ita cod. Alcan., cum editis omnibus quos vidimus. Cod. Tarrac., *non sicut potentiæ puræ.*

est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quòd ratiocinatio humana secundùm viam inquisitionis (1) vel inventionis procedit à quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursùs in viâ judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quòd quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multò ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quòd in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad primum ergo dicendum quòd illa enumeratio fit secundùm ordinem actuum, non secundùm distinctionem potentiæ; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis, ut jam dictum est quæst. 77, art. 8.

Ad secundum patet responsio ex dictis in corp. art. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideò Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem verò tempori.

Ad tertium dicendum quòd alia animalia sunt ita infra hominem, quòd non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo verò attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt, sed imperfectè; et ideò vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis à vi cognoscitivâ rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

Articulus ix. — *Utrùm ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.* — (1-2, *qu.* 74, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 24, *qu.* 2, *art.* 2, *et Ver. qu.* 25, *art.* 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., c. 4, in fine, quòd *imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori.* Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiæ. Ergo duæ potentiæ sunt ratio superior et inferior.

2. Præterea, nihil oritur à seipso. Sed ratio inferior oritur à superiori, et ab eâ regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 1, à med., quòd *scientificum animæ, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia;* et probat per hoc, quia *ad ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur.* Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cùm autem idem sit necessarium quod æternum, et temporale idem quod contingens; videtur quòd idem sit quod Philosophus vocat *scientificum,* et superior pars rationis, quæ secundùm Augustinum, lib. 12 de Trin., c. 7, in fine, *intendit æternis conspiciendis et consulendis;* et quòd idem sit quod Philosophus vocat *ratiocinativum,* vel *opinativum,* et inferior ratio, quæ secundùm Augustinum, ibid., *intendit temporalibus disponendis.* Est ergo alia potentia animæ ratio superior, et ratio inferior.

4. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, post princ., quòd *ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem, sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem,* unde et mens dicitur à metiendo. De quibus igitur judicatum est jam, et determinatum, verè dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud à mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 de Trinit., c. 4, in princ., quòd *ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur.* Non ergo sunt duæ potentiæ.

Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundùm quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim, lib. 12 de Trinit., c. 7, quòd *ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis;* conspiciendis quidem, secundùm quòd ea in seipsis speculatur; consulendis verò, secundùm quòd ex eis accipit regulas agendorum. Ratio verò inferior ab ipso dicitur *quæ intendit temporalibus rebus.* Hæc autem duo, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo quòd unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundùm viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundùm illud Apostoli ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* In viâ verò judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundùm rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quòd medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant; sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectûs; conclusiones verò ex his deductæ, ad habitum scientiæ. Et ideò ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in aliâ scientiâ, puta in perspectivâ. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium, et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur secundùm Augustinum, lib. 12 de Trinit., c. 4, in princ., per officia actuum, et secundùm diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori verò scientia.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm quamcumque rationem partitionis (1) potest pars dici; in quantum verò ratio dividitur secundùm diversa officia, ratio superior et inferior partes (2) dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiæ.

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis et Nicolaio. Edit. Rom. et Patav., *acquisitionis.*

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis, et edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolaius, *participationis.*

(2) Cod. cit. edit. cum Rom., *partitione*.

Ad secundum dicendum quòd ratio inferior dicitur à superiori deduci, vel ab eâ regulari, in quantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur à principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum quòd *scientificum*, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. *Opinativum* autem, et *ratiocinativum* in minus est quàm ratio inferior, quia est contingentium tantùm. Nec tamen est simpliciter dicendum quòd sit alia potentia quâ intellectus cognoscit necessaria, et alia quâ cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundùm eamdem rationem objecti, scilicet secundùm rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfectè cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia verò imperfectè cognoscit, sicut et habent imperfectum esse, et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantùm ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideò Philosophus posuit duas particulas animæ, *scientificum et ratiocinativum*, non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundùm diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundùm propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus; ad quam diversimodè se habent secundùm perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum quòd illa distinctio Damasceni est secundùm diversitatem actuum, non secundùm diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectûs qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare verò, vel mensurare, est actus intellectûs applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quâdam approbatione dijudicatis inhærere.

Articulus x. — *Utrùm intelligentia sit alia potentia ab intellectu.* — (1, *dist.* 3, *quæst.* 4, *art.* 1.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim, in lib. de Spiritu et Animâ, c. 11, quòd *cùm ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, priùs occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia.* Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo et intellectus et intelligentia.

2. Præterea, Boetius dicit in 5 de Consol., prosâ 4, quòd *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur* (1). Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quòd intelligentia sit alia potentia quàm intellectus, sicut ratio est alia potentia quàm imaginatio et sensus.

3. Præterea, actus sunt prævii potentiis, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 33. Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui, diversus. Dicit enim Damascenus, l. 2 de orth. Fid., c. 22, post princ., quòd *primus motus intelligentia dicitur; quæ verò circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quæ permanens, et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur: excogitatio verò in eodem manens, et seipsam examinans, et dijudicans,* φρόνησις *dicitur* (id est, sapientia); φρόνησις *autem dilatata facit cognitionem, id est, interius dispositum sermonem;* ex quo ait *provenire sermonem per linguam enarratum.* Ergo videtur quòd intelligentia sit quædam specialis potentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 21, quòd *intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum.* Sed hujusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen *intelligentia* propriè significat ipsum actum intellectûs, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos *Angelos* dicimus, *intelligentiæ* vocantur fortè propter hoc quòd hujusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de græco translatis dicuntur *intellectus*, seu *mentes*. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia à potentiâ, sed sicut actus à potentiâ; innuitur enim talis divisio etiam à philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum: quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus est alia potentia activa et alia passiva; alia verò tria distinguuntur secundùm tres status intellectûs possibilis; qui quandoque est in potentiâ tantùm; et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia; et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum quòd si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectûs; et sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum quòd Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectûs, qui transcendit actum rationis; unde ibidem dicit quòd *ratio tantùm humani generis est, sicut intelligentia sola Dei: proprium enim Dei est quòd absque omni investigatione omnia intelligit.*

Ad tertium dicendum quòd omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ; quæ primò quidem simpliciter aliquid apprehendit; et hic actus dicitur *intelligentia;* secundò verò id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud

(1) Boetius, *contuetur.*

cognoscendum, vel operandum; et hic vocatur *intentio;* dùm verò persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio;* dùm verò id quod est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur *scire*, vel *sapere;* quod est φρόνησις vel *sapientia;* nam sapientiæ est judicare, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 2, à princ. Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodò possit illud aliis manifestare; et hæc est *dispositio interioris sermonis*, ex quâ procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est in corp. art.

Articulus xi. — *Utrùm intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.* — (3, *dist.* 23, *quæst.* 11, *art.* 3, *quæst.* 2, *et Ver. quæst.* 3, *art.* 3, *et* 3 *de Animâ, lect.* 15.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. *Apprehensivum* enim et *motivum* sunt diversa genera potentiarum, ut patet in 2 de Animâ, text. 27. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantùm; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectûs est *verum*, practici autem *bonum;* quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectivâ intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitivâ. Sed æstimativa differt ab imaginativâ sicut potentia à potentiâ, ut supra dictum est, qu. 77, art. 4. Ergo et intellectus practicus à speculativo.

Sed contra est quod dicitur in 3 de Animâ, text. 49, quòd *intellectus speculativus per extensionem fit practicus.* Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

Respondeo dicendum quòd intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ.

Cujus ratio est quia, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 3, id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quòd sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eâdem visivâ potentiâ apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quòd ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundùm hoc autem differunt intellectus speculativus, et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus verò intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 49, quòd *speculativus differt à practico fine;* unde et à fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille verò practicus, id est, operativus.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod convenit ei secundùm modum suæ apprehensionis.

Ad secundum dicendum quòd verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitûs potest esse verum, in quantum habet rationem boni, sicut cùm aliquis appetit veritatem cognoscere; ita objectum intellectûs practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum quòd multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est, in corp., et art. 7 huj. quæst., et quæst. 77, art. 3.

Articulus xii. — *Utrùm synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.* — (2, *dist.* 24, *quæst.* 2, *art.* 3, *et Ver. quæst.* 16, *art.* 1, *et art.* 2, *ad* 4.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub unâ divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossâ Hieronymi Ezech. 1, super illud : *Quatuor facies uni*, dividitur synderesis contra irascibilem, et concupiscibilem et rationalem, quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis, ex cap. de oppositis, propè finem. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat ad bonum; sensualitas autem, semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, 12 de Trinit., cap. 12 et 13. Videtur ergo quòd synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 10, post med., quòd *in naturali judicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum, et vera, et incommutabilia* (1). Hæc autem dicimus synderesim. Cùm ergo regulæ incommutabiles, quibus judicamus, pertineant ad rationem secundùm suî superiorem partem, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 2, videtur quòd synderesis sit idem quod ratio; et ita est quædam potentia.

Sed contra, *potentiæ rationales se habent ad opposita,* secundùm Philosophum, 12 Metaph., text. 3. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantùm inclinat. Ergo synderesis non est potentia; si enim esset potentia, oporteret quòd esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

Respondeo dicendum quòd synderesis non est potentia, sed habitus; licèt quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem; quidam verò dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

(1) Nicolaius, *et immutabilia.*

Ad hujus autem evidentiam considerandum est quòd, sicut supra dictum est, art. 8 hujus qu., ratiocinatio hominis, cùm sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut à quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quòd sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in 6 Ethic., cap. 6. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quòd synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum quòd illa divisio Hieronymi attenditur secundùm diversitatem actuum, non secundùm diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad secundum dicendum quòd oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundùm oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiæ, et synderesi sicut habitui; unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter judicamus.

Articulus xiii. — *Utrùm conscientia sit quædam potentia.* — (2, *dist.* 24, *quæst.* 2, *art.* 4, *et Ver. quæst.* 17, *art.* 1, *et Rom.* 2, *lect.* 3.)

Ad tertiumdecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Origenes, super illud Rom. 2 : *Reddente illis testimonium conscientiâ*, etc., quòd *conscientia est spiritus corrector, et pædagogus animæ sociatus, quo separatur à malis, et adhæret bonis.* Sed spiritus in animâ nominat potentiam aliquam : vel ipsam mentem, secundùm illud Ephes. 4, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ;* vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum, 12 super Gen. ad litt., cap. 6 et 7. Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati; dicitur enim ad Tit. 1, 15, de quibusdam, quòd *inquinatæ sunt eorum mentes* (1), *et conscientia.* Ergo videtur quòd conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quòd conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Respondeo dicendum quòd conscientia, propriè loquendo, non est potentia, sed actus.

Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundùm communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundùm proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio scientia.* Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex istâ ratione nominis patet quòd conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis, vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundùm quòd recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundùm illud Eccle. 7, 23 : *Scit scientia tua, te crebrò maledixisse aliis;* et secundùm hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundùm quòd per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum; et secundùm hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundùm quòd per conscientiam judicamus quòd aliquid quod est factum, sit benè factum, vel non benè factum; et secundùm hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quòd omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus; unde, propriè loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actûs, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in Glossâ Ezech. 1, super illud : *Quatuor facies uni*, synderesim *conscientiam* nominat; et Basilius, hom. in princ. Proverb., à med., *naturale judicatorium;* et Damascenus dicit, lib. 4 de Fid. orth., cap. 23, quòd est *lex intellectûs nostri.* Consuetum enim est quòd causæ et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum quòd conscientia dicitur spiritus, secundùm quòd spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum quòd inquinatio dicitur esse in conscientiâ, non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum quòd actus etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in suâ causâ, quæ est potentia et habitus.

(1) Vulgata, *et mens.*

Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdùm conscientia nominatur, ut supra dictum est, art. præc.

QUÆSTIO LXXX.

De potentiis appetitivis in communi. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis, et circa hoc consideranda sunt quatuor. Primò de appetitu in communi. Secundò de sensualitate. Tertiò de voluntate. Quartò de libero arbitrio.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrùm debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ ; 2° utrùm appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum sicut in potentias diversas.

Articulus primus. — *Utrùm appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.* — (3, *dist.* 27, *quæst.* 1, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 15, *art.* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis ; quia *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 1. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundùm objecta. Sed idem est quod cognoscimus, et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

Sed contra est quòd Philosophus, in 2 de Animâ, text. 27, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, distinguit vires appetitivas à cognitivis.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio ; sicut ignis ex suâ formâ inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quòd generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quàm in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodò forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum ; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodam modo secundùm sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodam modo appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit, cap. 5 de div. Nom., lect. 1. Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quòd in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solùm ea ad quæ inclinatur ex formâ naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad primum ergo dicendum quòd appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo invenitur in omnibus, ut dictum est in corp. art. Et ideò oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad secundum dicendum quòd id quod apprehenditur, et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur verò ut est conveniens, aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum quòd unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione quâ est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum (1); sed quia est conveniens simpliciter animali.

Articulus II. — *Utrùm appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ.* — (*Ver. qu.* 15, *art.*3, *corp., et qu.* 22, *art.* 4, *et* 1 *de Animâ, lect.* 10, *et* 3, *lect.* 24, *com.* 2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 5, et 70, art. 7. Sed accidit appetibili quòd sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium; et secundùm hoc distinguitur à sensitivâ, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ; cùm enim appetitus sit motus ab animâ ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romanâ. Nicolaius : *Utpote visui ad videndum, et auditui ad audiendum.* Editiones Patavinæ : *Utpote in visu ad videndum, et auditu*, etc.

appetitus intellectivus debet distingui à sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum quàm in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quòd Philosophus, in 3 de Animâ, text. 57, distinguit duplicem appetitum et dicit quòd *appetitus superior movet inferiorem.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam à sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 54, et 11 Metaph., text. 53. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundùm distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quòd appetitus intellectivus sit alia potentia à sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quòd appetibili non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum; unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundùm differentiam apprehensorum, sicut secundùm propria objecta.

Ad secundum dicendum quòd appetitus intellectivus (1), etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundùm aliquam rationem universalem; sicut cùm appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit, in suâ Rhetoricâ, l. 2, cap. 4, circ. fin., quòd odium potest esse de aliquo universali, puta cùm odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd sicut dicitur in 3 de Animâ, text. 58, opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori; et ideò non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

QUÆSTIO LXXXI.

De sensualitate.— (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sensualitate: circa quam quæruntur tria: 1° utrùm sensualitas sit vis appetitiva tantùm; 2° utrùm dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem sicut in diversas potentias; 3° utrùm irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

(1) Nicolaius, *naturalis.*

Articulus primus. — *Utrùm sensualitas solùm sit appetitiva.* —(*Ver. quæst.* 25, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sensualitas non solùm sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., cap. 12, quòd *sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est.* Sed corporis sensus sub vi cognitivâ continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub unâ divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in 12 de Trinit., loc. cit., dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitivæ. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quòd sensualitas definitur esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium.*

Respondeo dicendum quòd nomen sensualitatis sumptum videtur à sensuali motu, de quo Augustinus loquitur, 12 de Trin., loco cit., sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut à visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivæ virtutis non ita propriè dicitur motus, sicut actio appetitûs. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quòd res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quòd appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideò operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui; unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitûs sensitivi.

Ad primum ergo dicendum quòd per hoc quod dicit Augustinus, quòd *sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus,* non datur intelligi quòd corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quòd motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dùm scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi preambuli.

Ad secundum dicendum quòd sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, in quantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum quòd serpens non solùm ostendit, et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati (1); et quan-

(1) Edit Patav. : *In effectum.* Al., *affectum.*

tùm ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

Articulus ii. — *Utrùm appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.* — (*Ver. quæst.* 15, *art.* 3, *corp.*, *et quæst.* 25, *art.* 2, *et* 2 *Eth.*, *lect.* 5, *col.* 2, *et* 3 *de Animâ, lect.* 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 107. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cùm ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis verò nocivum; videtur quòd eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundùm sensum. Sed conveniens secundùm sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est à concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili; dicit enim Hieronymus, sup. illud Matth. 13 : *Simile est regnum cœlorum fermento : Possideamus in irascibili odium vitiorum.* Sed odium, cùm contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quòd Gregorius Nyssenus (habetur verò ex Nemesio, lib. de Nat. hominis, c. 16), et Damascenus, lib. 2 de Fid. orth., c. 22, ante med., et c. 12, ponunt duas vires, *irascibilem* et *concupiscibilem* partes appetitûs sensitivi.

Respondeo dicendum quòd appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitûs sensitivi, scilicet in *irascibilem* et *concupiscibilem.*

Ad cujus evidentiam considerare oportet quòd in rebus naturalibus corruptibilibus non solùm oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solùm ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quòd resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quòd in parte sensitivâ sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundùm sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis.* Alia verò per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *irascibilis;* unde dicitur quòd ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdùm anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundùm inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam in pluribus. Patet etiam ex hoc quòd irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dùm insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit.

Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt à passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illatâ tristitiâ, et vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis, et venereis, ut dicitur in 9 de Animalibus, cap. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat.

Ad secundum dicendum quòd sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitivâ est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est, qu. 78, art. 4, ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundùm delectationem sensûs, sed secundùm quòd est utile animali ad suam defensionem; et hæc est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum quòd odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

Articulus iii. — *Utrùm irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.* — (1-2, *qu.* 17, *art.* 7, *et qu.* 50, *art.* 3, *et qu.* 56, *art.* 4, *et Ver. quæst.* 25, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi; unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, 12 de Trinit., c. 12 et 13; ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundùm illud Apostoli ad Rom. 7, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi; non enim audimus, nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitûs, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit, l. 2 orth. Fidei, c. 12, circa fin., quòd *obediens,*

et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in quâ est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter : uno modo quidem quantùm ad rationem ; alio verò modo quantùm ad voluntatem.

Rationi quidem obediunt quantùm ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativâ virtute, sicut ovis æstimans lupum inimicum timet. Loco autem æstimativæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est, qu. 78, art. 4, vis cogitativa, quæ dicitur à quibusdam *ratio particularis ;* eò quòd est collativa intentionum individualium. Unde ab eâ natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri, et dirigi in homine secundùm rationem universalem ; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideò patet quòd ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectûs, sed rationis ; ideò irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quàm intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso ; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantùm ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus ; sicut ovis timens lupum statim fugit, quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundùm appetitum irascibilem et concupiscibilem ; sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 57, quòd *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphæra superior inferiorem.* Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum quòd sensualitas significatur per serpentem quantùm ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum (1) ex parte actûs, ad quem inducunt ex ratione, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 1 Politicorum, c. 3, *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum.* Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil suî habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis ; qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ ; sed statim ad appetitum animæ movetur manus, et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu (1). Intellectus autem, seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu ; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solùm ab æstimativâ in aliis animalibus, et cogitativâ in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativâ et sensu. Unde experimur, irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quòd sentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat ; vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quòd irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum quòd sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivæ, quàm apprehensivæ non indigent exterioribus rebus ; et ideò subduntur imperio rationis, quæ potest non solùm instigare vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata.

QUÆSTIO LXXXII.

De voluntate. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de voluntate ; circa quam quæruntur quinque : 1° utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat ; 2° utrùm omnia ex necessitate appetat ; 3° utrùm sit eminentior potentia quàm intellectus ; 4° utrùm voluntas moveat intellectum ; 5° utrùm voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

Articulus primus. — *Utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat.* — (1-2, *qu.* 10, *art.* 1, *et qu.* 80, *corp., et Ver. qu.* 22, *art.* 5, *et Mal. qu.* 6, *art. unico.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus in 5 de Civit. Dei, c. 10, quòd *si aliquid est necessarium, non est voluntarium.* Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium ; ergo nihil quod voluntas appetit est necessariò desideratum.

2. Præterea, potestates rationales secundùm Philosophum, lib. 9 Metaph., text. 3, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis ; quia, ut dicitur in 3 de Ani-

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom. : *Sensitivum quàm appetitivum.*

(1) Cod. Tarrac., *vario motu.*

mâ, text. 42, *voluntas in ratione est.* Ergo voluntas se habet ad opposita; ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Præterea, secundùm voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in 13 de Trinit., c. 4, in princ., quòd *beatitudinem omnes unâ voluntate appetunt.* Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum quòd necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cùm dicimus, quòd omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cùm dicimus, quòd necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quòd non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine, vel agente; fine quidem, sicut cùm aliquis non potest sine hoc consequi, aut benè consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; hæc vocatur necessitas finis, quæ interdùm etiam utilitas dicitur; ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cùm aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quòd non possit contrarium agere; et hæc vocatur necessitas coactionis.

Hæc igitur coactionis necessitas omninò repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid; et ideò sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundùm inclinationem naturæ; ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundùm inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quòd aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quòd aliquid simpliciter sit coactum, sive violentum, et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimò necesse est quòd sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in 2 Physic., text. 89. Oportet enim quòd illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum, et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus prosedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit, ibid.

Ad secundum dicendum quòd voluntas, secundùm quòd aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quàm rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundùm hoc magis est intellectualis quàm rationalis potestas.

Ad tertium dicendum quòd sumus domini nostrorum actuum, secundùm quòd possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic., c. 2. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

Articulus ii. — *Utrùm voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult.* — (*Loc sup., art.* 1 *cit.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Dicit enim Dionysius, 4 c. de divin. Nom., part. 4, lect. 23, quòd *malum est præter voluntatem.* Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessariò consequitur ex movente. Ergo videtur quòd objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Præterea, sicut apprehensum secundùm sensum est objectum appetitûs sensitivi, ita apprehensum secundùm intellectum est objectum intellectivi appetitûs, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundùm sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum; dicit enim Augustinus, 9 super Genes. ad litt., c. 14, quòd *animalia moventur visis.* Ergo videtur quòd apprehensum secundùm intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 1 Retr., cap. 9, quòd *voluntas est quâ peccatur, et rectè vivitur;* et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

Respondeo dicendum quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est art. præc. Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognitâ connexione necessariâ conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequàm hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis vo-

luntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequàm per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum quòd movens tunc ex necessitate causat motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quòd tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cùm autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideò non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum quòd vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideò secundùm illud unum determinatè movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideò ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, non ex uno ex necessitate.

Articulus iii. — *Utrùm voluntas sit altior potentia quàm intellectus.* — (3, *dist.* 27, *qu.* 1, *art.* 4, *et Ver. qu.* 22, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas sit altior potentia quàm intellectus. Bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animæ apparet; proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectûs in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quàm intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus : dicitur enim 1 ad Cor. 13, 2 : *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quàm intellectus.

Sed contra est quòd Philosophus, in 10 Ethicorum, c. 7, ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

Respondeo dicendum quòd eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter; alio modo secundùm quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundùm seipsum tale; secundùm quid autem, prout dicitur tale secundùm respectum ad alterum.

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundùm se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectûs est simplicius et magis absolutum quàm objectum voluntatis; nam objectum intellectûs est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quantò autem aliquid est simplicius et abstractius, tantò secundùm se est nobilius et altius. Et ideò objectum intellectûs est altius quàm objectum voluntatis. Cùm ergo propria ratio potentiæ sit secundùm ordinem ad objectum, sequitur quòd secundùm se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundùm quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdùm altior intellectu, ex eo scilicet quòd objectum voluntatis in altiori re invenitur quàm objectum intellectûs; sicut si dicerem, auditum esse secundùm quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliquâ re cujus est color; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, qu. 16, art. 1, et qu. 27, art. 4, actio intellectûs consistit in hoc quòd ratio rei intellectæ est in intelligente, actus verò voluntatis perficitur ex eo quòd voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideò Philosophus dicit, in 6 Metaph., text. 8, quòd *bonum et malum*, quæ sunt objecta voluntatis, *sunt in rebus; verum et falsum*, quæ sunt objecta intellectûs, *sunt in mente*. Quando igitur res in quâ est bonum, est nobilior ipsâ animâ, in quâ est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando verò res in quâ est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quàm cognitio; è contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quàm amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quàm voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio causæ accipitur secundùm comparationem unius ad alterum; et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolutè, et ipsius boni rationem significat; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursùs et ipsum verum est quoddam bonum, secundùm quòd intellectus res quædam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicu intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum quòd illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem Sed illud quod est prius simpliciter, et secundùm naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentiâ. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum quòd illa ratio procedit de voluntate secundùm comparationem

ad id quod supra animam est; virtus enim charitatis est quâ Deum amamus.

Articulus iv. — *Utrùm voluntas moveat intellectum.*— (1-2, *quæst.* 9, *art.* 1, *et quæst.* 17, *art* 1, *et Ver. quæst.* 14, *art.* 1 *et* 2, *et quæst.* 22, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto; quia movens est agens; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., c. 16, et Philosophus, in 3 de Animâ, text. 19. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est, art. præc. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur à moto, nisi fortè per accidens. Sed intellectus movet voluntatem; quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum, appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur à voluntate.

3. Præterea, nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quòd etiam illud velle præcedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 16, ad finem, quòd *in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere*. In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quòd finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit, in libro de Similitudinibus, c. 2.

Cujus ratio est quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia quæ respicit finem universalem movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis; cœlum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum, et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri.

Et ideò voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus dupliciter considerari potest: uno modo secundùm quòd intellectus est apprehensivus entis, et veri universalis; alio modo secundùm quòd est quædam res, et particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest: uno modo secundùm communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva (1) boni communis; alio modo secundùm quòd est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundùm rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra, art. præc., quòd intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundùm communitatem sui objecti, et voluntas secundùm quòd est quædam determinata potentia, sic iterùm intellectus est altior et prior voluntate; quia sub ratione entis, et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum ejus, et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis, et veri. Si verò consideretur voluntas secundùm communem rationem sui objecti, quod est bonum; intellectus autem, secundùm quòd est quædam res, et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus, quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundùm hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum quòd intellectus alio modo movet voluntatem, quàm voluntas intellectum, ut jam dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quòd præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi (2), et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit, in 7 Ethic., seu mag. Mor., c. 18, et per hunc modum ostendit quòd non est procedere in infinitum.

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolaio. Edit. Rom., *apprehensiva.* Patav., *appetitus.*

(2) Al., *consiliandi*

ARTICULUS V — *Utrùm irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori.*—(*Sup., quæst.* 49, *art.* 4, *et* 3, *dist.* 17, *art.* 1, *quæst.* 3, *et Ver. quæst.* 25, *art.* 3, *et* 3 *de Animâ, lect.* 14.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur à concupiscendo, irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solùm ad intellectivum, qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de quâ dicitur Sap. 6, 21 : *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantùm, sicut cùm irascimur contra vitia; unde et Hieronymus, super Matth. c. 13, super illud : *Simile est regnum cœlorum fermento*, etc., monet *ut odium vitiorum possideamus in irascibili.* Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, secundùm quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilium objectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis, et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectivâ.

3. Præterea, in libro de Spiritu et Animâ, c. 3, dicitur, quòd *has potentias*, scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem, *habet anima, antequàm corpori misceatur.* Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantùm, sed conjuncti, ut supra dictum est, qu. 78, art 5 et 8. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., c. 16) quòd *irrationalis* (1) *pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum;* et idem dicit Damascenus, in lib. 2 de Fid., c. 12; et Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 42, quòd *voluntas in ratione est; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira, vel desiderium, et animus.*

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitûs, qui dicitur voluntas; quia, sicut supra dictum est, qu. 77, art. 3, et quæst. 79, art. 7, potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundùm communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illâ ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundùm rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundùm diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi, in quantum est album, et non in quantum est coloratum; diversificaretur à potentiâ quæ esset nigri, in quantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideò secundùm diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitûs sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundùm sensum, et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundùm quòd est repulsivum, et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideò non diversificantur in ipsâ, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectûs non multiplicantur vires apprehensivæ, licèt multiplicentur ex parte sensûs.

Ad primum ergo dicendum quòd amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundùm quòd sunt quædam passiones, cum quâdam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solùm in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur Angelis, et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertineant ad diversas potentias, sed ad unam tantùm potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum quòd ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis; eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est in voluntate, secundùm quòd habet ordinem ad hujusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro de Spiritu et Animâ, loco cit. in arg. 3, quòd *irascibilis et concupiscibilis sunt animæ, antequàm uniatur corpori;* ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis; licèt non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad tertium.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE LIBERO ARBITRIO. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quæritur de libero arbitrio; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm homo sit liberi arbitrii; 2° quid sit liberum arbitrium, utrùm sit potentia, vel actus, vel habitus; 3° si est potentia, utrùm sit appetitiva, vel cognitiva; 4° si est appetitiva, utrùm sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homo sit liberi arbitrii.* — (1-2, *quæst* 13, *art.* 6, *Ver. quæst.* 24, *art* 1, *et art.* 2, *corp., et Mal. quæst.* 6, *art. unico.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim Rom. 7, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi* (1) *malum illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolaio, et plurimis editis. Perperàm edit. Rom., *rationalis.*

(1) Vulgata, *nolo.*

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle, et non velle, operari, et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim ad Rom. 9, 16 : *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod suî causa est, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 2, circa med. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim Prov. 21, 1 : *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud;* et Phil. 2, 13 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicitur Jerem. 10, 23 : *Non est in homine* (1) *via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, à med. : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate nostrâ aliquales esse, sed hoc nobis est à naturâ. Ergo naturale est nobis quòd aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui;* Glossa interlinearis : « id est, in libertate arbitrii. »

Respondeo dicendum quòd homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsùm, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero : quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat : et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum.

Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quâdam rationis : ideò agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideò circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quòd homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quòd rationalis est.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 81, art. 3, ad 2, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit, cùm vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit, lib. 3 contra Jul., cap. 26.

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit, et non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur, et juvetur à Deo.

(1) Vulgata, *non est hominis.*

Ad tertium dicendum quòd liberum arbitrium est causa sui motûs; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quòd sit prima causa suî id quod liberum est; sicut nec ad hoc quòd aliquid sit causa alterius, requiritur quòd sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potiùs hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundùm ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum quòd dicitur non esse in homine via ejus, quantùm ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quòd qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quòd homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundùm intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 2. Ex parte verò corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundùm quòd est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quâcumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quòd non est alicujus corporis actûs. Sic igitur qualis unusquisque est secundùm corpoream qualitatem, talis finis videtur ei; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est qu. 81, art. 3. Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundùm quas aliquis magis inclinatur in unum quàm in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent judicio rationis; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositivè, vel à nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

Articulus II. — *Utrùm liberum arbitrium sit potentia.* — (2, *dist.* 24, *quæst.* 1, *art.* 1 *et* 2, *et Ver. quæst.* 24, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quàm liberum judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit, tract. de Grâtia et lib. Arbitr., cap. 2, in princ., quòd *liberum arbitrium est habitus animi liber suî*. Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Augustinus enim dicit in Enchir., cap. 30, quòd *homo malè utens libero arbitrio et se perdidit, et ipsum*. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est quòd nihil est subjectum habitûs, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, quâ sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum quòd quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundùm propriam significationem vocabuli, secundùm tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est hujus actûs principium, scilicet quo homo liberè judicat.

Principium autem actûs in nobis est et potentia et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quòd liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quòd autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifestè apparet ex duobus. Primò quidem quia, si est habitus, oportet quòd sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini quòd sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est quæst. 82, art. 1 et 2, de Appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quòd sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quòd sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quòd nullo modo sit habitus. Secundò hoc apparet, quia habitus dicuntur secundùm quòd nos habemus ad passiones, vel ad actus benè, vel malè, ut dicitur in 2 Ethic., c. 5. Nam per temperantiam benè nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem malè. Per scientiam etiam benè nos habemus ad actum intellectûs, dùm verum cognoscimus, per habitum autem contrarium malè. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad benè eligendum, vel malè. Unde impossibile est quòd liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quòd sit potentia.

Ad primum ergo dicendum quòd consuetum est potentiam significari nomine actûs. Et sic per hunc actum, qui est liberum judicium, nominatur potentia, quæ est hujus actûs principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum quòd facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum; et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundùm quòd dividitur contra potentiam, sed secundùm quòd significat habitudinem quamdam, quâ aliquo modo se aliquis habet ad actum; quod quidem est tam per potentiam, quàm per habitum; nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum benè, vel malè.

Ad tertium dicendum quòd homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantùm ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantùm ad libertatem quæ est à culpâ et à miseriâ; de quâ infra in tractatu Moralium dicetur, in secundâ parte hujus operis.

Articulus III. — *Utrùm liberum arbitrium sit potentia appetitiva.* — (2, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 3, *et* 3, *dist.* 17, *art.* 1, *qu.* 3, *ad* 5, *et Verit. qu.* 27, *art.* 4 *et* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fidei, c. 27, quòd *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*. Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. Sed judicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipuè pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 Ethic., c. 2, circa med., quòd *electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis*. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundùm quòd eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum quòd proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quòd possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideò naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quòd appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur; et ideò Aristoteles, in 6 Eth., c. 2, sub dubio relinquit, utrùm principaliùs pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam Dicit enim quòd electio vel est *intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus*. Sed in 3 Eth., cap. 3, in hoc magis declinat quòd sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis*. Et hujus ratio

est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, in quantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cùm bonum, in quantum hujusmodi sit objectum appetitûs, sequitur quòd electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum quòd potentiæ appetitivæ concomitantur apprehensivas; et secundùm hoc dicit Damascenus, quòd *cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium.*

Ad secundum dicendum quòd judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primò quidem per sententiam rationis, et secundò per acceptationem appetitûs. Unde Philosophus dicit, in 3 Ethicor., loco nunc cit., quòd *ex consiliari judicantes desideramus secundùm consilium.* Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, à quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum quòd ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen in quantum à vi cognitivâ conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dùm unum alteri præoptat.

Articulus iv. — *Utrùm liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.* — (*Locis sup. art. 3 induct.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate. Dicit enim Damascenus, in lib. 2 orth. Fid., c. 22, quòd aliud est θέλησις aliud verò βούλησις· θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum; quia βούλισις secundùm ipsum est voluntas, quæ est circa aliquid, quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quòd liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud à voluntate, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2, quia *voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem.* Ergo liberum arbitrium est alia potentia à voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectûs sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitûs intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem; et hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orthod. Fid., c. 14, circa med., quòd *liberum arbitrium nihil aliud est quàm voluntas.*

Respondeo dicendum quòd potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 2, et qu. 80, art. 2. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio; ita ex parte appetitûs intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quàm vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum, et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur propriè principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem propriè est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde propriè de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitûs velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde propriè est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quòd sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, qu. 79, art. 8, quòd ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri; unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

Ad primum ergo dicendum quòd θέλησις distinguitur à βούλησις non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quòd electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideò non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

QUÆSTIO LXXXIV.

Quomodo anima conjuncta intelligat corporalia, quæ sunt infra ipsam.

Consequenter considerandum est de actibus et de habitibus animæ quantùm ad potentias intellectivas et appetitivas; aliæ enim potentiæ non pertinent directè ad considerationem theologi. Actus autem et habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent; et ideò in secundâ parte hujus operis de eis tractabitur, in quâ considerandum est de morali materiâ. Nunc autem de actibus, et habitibus intellectivæ partis agetur. Primò quidem de actibus. Secundò autem de habitibus. In consideratione verò actuum hoc modo procedemus. Primò namque considerandum est, quomodò intelligit anima corpori conjuncta. Secundò, quomodò intelligit à corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primò namque considerabitur, quomodò anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. Secundò, quomodò intelligit seipsam, et ea quæ in ipsâ sunt. Tertiò quomodò intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem verò corporalium tria consideranda occurrunt. Primò quidem, per

quid ea cognoscit. Secundò, quomodò, et quo ordine. Tertiò, quid in eis cognoscit.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm anima cognoscat corpora per intellectum; 2° utrùm intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species; 3° si per aliquas species, utrùm species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ; 4° utrùm effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis; 5° utrùm anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis; 6° utrùm cognitionem intelligibilem acquirat à sensu; 7° utrùm intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penès se habet, non convertendo se ad phantasmata; 8° utrùm judicium intellectûs impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

Articulus primus. — *Utrùm anima cognoscat corpora per intellectum.* — (*Ver. quæst.* 10, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus, in 2 Solil., cap. 4, à med., quòd *corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.* Dicit etiam 12 super Genes. ad litt., c. 23, quòd visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in animâ. Hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum, et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quòd scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quòd nulla scientia sit de corporibus; et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quòd primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quòd nulla certitudo de rerum veritate haberi posset à nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia priùs labitur quàm mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit, quòd *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere,* ut recitat Philosophus in 4 Metaph., text. 22.

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis à nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium à materiâ et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat, scientias, et definitiones, et quidquid ad actum intellectûs pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia, et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum : primò quidem, quia cùm illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur à scientiis cognitio motûs et materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundò quia derisibile videtur ut, dùm eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cùm ab eis differant secundùm esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare à veritate; quia cùm æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quòd forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quòd forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsâ operatione intellectûs apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundùm modum formæ agentis. Et ideò existimavit quòd oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quòd forma alio modo est in uno sensibilium quàm in altero; puta cùm in uno est albedo intensior, in alio remissior; et cùm in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materiâ, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundùm modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

Dicendum est ergo quòd anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessariâ.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Augustini est intelligendum quantùm ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantùm ad ea quæ intellectus cognoscit; cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per suî essentiam in animâ esse possunt.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 22 de Civit. Dei, cap. 29, à med., non est dicendum, quòd sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia; quia sequeretur quòd Deus et Angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior

virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum quòd omnis motus supponit aliquid immobile. Cùm enim transmutatio fit secundùm qualitatem, remanet substantia immobilis; et cùm transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quòd quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS II. — *Utrùm anima per essentiam suam corporalia intelligat.* — (*Ver. quæst.* 10, *art.* 2, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus, 10 de Trinit., c. 5, vers. fin., quòd *anima imagines corporum convolvit, et rapit factas in semetipsâ de semetipsâ; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ.* Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de quâ eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 37, quòd *anima quodam modo est omnia.* Cùm ergo simile simili cognoscatur, videtur quòd anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quàm in se ipsis, ut Dionysius dicit, c. 12 cœl. Hierar. Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsâ essentiâ animæ quàm in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 9 de Trinit., cap. 3, in fin., quòd *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit.* Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi posuerunt, quòd anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quòd simile simili cognoscitur. Existimabant autem, quòd forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognitâ. E contrario tamen Platonici posuerunt: Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores verò naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in animâ cognoscente materialiter esse. Et ideò ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii, ita quòd qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de naturâ ignis; et similiter de aere et aquâ. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cùm res materialiter in animâ ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed hæc opinio improbatur: primò quidem quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentiâ. Non autem cognoscitur aliquid, secundùm quòd est in potentiâ, sed secundùm quòd est in actu, ut patet in 9 Metaphys., text. 20. Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quòd omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum, puta ossis et carnis, et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in 1 de Animâ, text. 77. Secundò quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quòd oporteret materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quòd ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideò quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur in 2 lib. de Animâ, text. 12. Quantò autem aliquid immaterialiùs habet formam rei cognitæ, tantò perfectiùs cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solùm à materiâ, sed etiam à materialibus conditionibus individuantibus, perfectiùs cognoscit quàm sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materiâ quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minùs materialis, ut supra dictum est, qu. 78, art. 3. Et inter ipsos intellectus tantò quilibet est perfectior, quantò immaterialior.

Ex his ergo patet quòd si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quòd essentia ejus habeat in se immaterialiter (1) omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causâ. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.

Ad primum ergo dicendum quòd Augusti-

(1) Edit. Rom., *materialiter.*

nus ibi loquitur de visione imaginariâ, quæ fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ, sicut subjectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsâ facit hujusmodi imagines; non quòd anima vel aliquid animæ convertatur, ut sit hæc, vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim, quòd *servat aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, *quo liberè de specie talium imaginum judicet :* et hoc dicit esse *mentem*, vel *intellectum*. Partem autem quæ informatur hujusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

Ad secundum dicendum quòd Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit, *quodammodo animam esse omnia,* in quantum est in potentiâ ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum verò ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quòd quælibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen completè habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantùm ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

Articulus III. — *Utrùm anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.* — (*Ver. qu.* 10, *art.* 6, *et quodl.* 8, *art.* 3, *et opusc.* 2, *cap.* 80.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregor., homil. Ascensionis, 29 in Evang., parùm à princ., quòd *homo habet commune cum Angelis intelligere.* Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde in lib. de Caus., propos. 10, dicitur, quòd *omnis intelligentia est plena formis.* Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quàm materia prima corporalis. Sed materia prima est creata à Deo sub formis, ad quas est in potentiâ. Ergo multò magis anima intellectiva est creata à Deo sub speciebus intelligibilibus; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinatè interrogetur, ut narratur in Menone Platonis, circa med., de quodam. Ergo antequàm aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 14, de intellectu loquens, quòd est *sicut tabula in quâ nihil est scriptum.*

Respondeo dicendum quòd cùm forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam, sicut si moveri sursùm est ex levitate, oportet quod in potentiâ tantùm sursùm fertur, esse leve solùm in potentiâ; quod autem actu sursùm fertur, esse leve in actu. Videmus autem quòd homo est quandoque cognoscens in potentiâ tantùm, tam secundùm sensum, quàm secundùm intellectum; et de tali potentiâ in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quòd anima cognoscitiva sit in potentiâ tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quàm ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles, loco cit., posuit, quòd intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentiâ ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdùm non potest agere secundùm formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursùm ferri), propter hoc Plato posuit quòd intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum, primò quidem quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quòd hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quòd nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quòd omne totum sit majus suâ parte, et alia hujusmodi. Præcipuè autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est, qu. 76, art. 1. Inconveniens enim est quòd naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundùm naturam. Secundò manifestè apparet hujus positionis falsitas ex hoc quòd deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundùm illum sensum; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideò dicendum est quòd anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum quòd homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentiâ intellectûs eorum; sicut et corpora inferiora, quæ tantùm existunt, secundùm Gregorium, loc. cit. in arg., deficiunt ab existentiâ superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed in potentiâ ad formas quas non habet; materia autem cœlestium corporum est totaliter completa per formam, ita quòd non est in poten-

tiâ ad aliam formam, ut supra habitum est, qu. 66, art. 2. Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundùm suam naturam; intellectus autem humanus est in potentiâ ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum quòd materia prima habet esse substantiale per formam; et ideò oportuit quòd crearetur sub aliquâ formâ; alioquin non esset in actu. Sub unâ tamen formâ existens est in potentiâ ad alias, intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in animâ addiscentis. Unde cùm verum respondet de his de quibus secundò interrogatur, hoc non est quia priùs ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrùm ille qui docet, proponendo, vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

Articulus iv. — *Utrùm species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.* — (*Loc. sup. art.* 3 *notatis.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundùm quòd est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodam modo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundùm se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quòd actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materiâ existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur à formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilium quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ à materiâ separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectûs nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentiâ, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster priùs in potentiâ existens postmodùm actu intelligat, oportet quòd hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed contra est, quia secundùm hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum; quod patet esse falsum ex hoc præcipuè quòd qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensûs.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectûs procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Plato enim, sicut dictum est art. 1 hujus qu., posuit formas rerum sensibilium per se sine materiâ subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem;* et formam, vel ideam equi, quam nominabat *per se equum;* et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebant participari et ab animâ nostrâ, et à materiâ corporali; ab animâ quidem nostrâ, ad cognoscendum; à materiâ verò corporali, ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quòd participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quòd participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materiâ corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectûs esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, art. 1 hujus qu., scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quòd earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles, lib. 7 Metaph., à text. 44 usque ad 58, multipliciter probat; ideò Avicenna hâc positione remotâ, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materiâ, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis; à quorum primò derivantur hujusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem;* à quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat quòd species intelligibiles nostri intellectûs effluunt à quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, ut refert Arist., 1 Metaph., text. 6 et 25. Avicenna verò ponit eas in intelligentiâ agente. Differunt etiam quantùm ad hoc quòd Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquàm desinit actu intelligere; sed indiget ut iteratò se convertat ad recipiendum de novo; unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in animâ permanere.

Sed secundùm hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quòd anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potiùs è converso. Maximè autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere; quia secundùm esse suum à corpore

non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundùm suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantùm, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur, quòd indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodam modo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles à principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est *consopita* (secundùm Platonicos) quodam modo, et *obliviosa* propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur, secundùm Avicennam, quòd sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, à quâ recipit species; hoc quidem non sufficit, quia si in naturâ animæ est ut intelligat per species ab intelligentiâ agente effluxas, sequeretur quòd quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifestè falsum.

Unde dicendum est, quòd species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt à formis separatis.

Ad primum ergo dicendum quòd species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium, et materialium, à quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit, c. 7 de divin. Nom., lect. 2.

Ad secundum dicendum quòd res materiales secundùm esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus noster possibilis reducitur de potentiâ ad actum per aliquod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est qu. 79, art. 3, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam (1) proximam, sed fortè sicut per causam remotam.

Articulus v. — *Utrùm anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.* — (*Infr., qu.* 88, *art.* 3, *ad* 1, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 7, *ad* 6, *et qu.* 10, *art.* 1, *corp., et ad* 6, *et art.* 8, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis, et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas; quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit, in 1 c. myst. Theol. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea, Rom. 1, 20, dicitur, quòd *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non è converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quàm ideæ. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 QQ., qu. 46, à med., quòd *ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divinâ existentes.* Si ergo dicatur quòd anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 Confess., c. 25, à med. : *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, in 2 de Doctr. christian., c. 40, in princ., *qui philosophi vocantur, si qua fortè vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tanquàm ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ Gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrûm de societate Gentilium exiens debet evitare*, etc. Et ideò Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ verò invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, art. præc., formas rerum per se subsistere à materiâ separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum à fide quòd formæ rerum extra res per se subsistant absque materiâ, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam*, aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit, 11, c. de div. Nom., à med. lect. 4, ideò Augustinus, in lib. 83 QQ., qu. 46, posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divinâ existere, secundùm quas omnia formantur, et secundùm quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cùm ergo quæritur, utrùm anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat; di-

(1) In edit. Nicolai deest *propriam*.

cendum est quòd aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso.

Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quòd in sole videntur ea quæ videntur per solem; et sic necesse est dicere quòd anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quàm quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in Psal. 6, 6, dicitur : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine;* quasi dicat : Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles à rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideò non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quòd sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit in 4 de Trin., c. 16 : *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt?*

Quòd autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro 83 QQ., qu. 66, à med., quòd *rationalis anima non omnis, et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni ;* scilicet rationum æternarum, *esse idonea*, sicut sunt animæ beatorum (1).

Et per hæc patet responsio ad objecta.

Articulus vi. — *Utrùm intellectiva cognitio accipiatur à rebus sensibilibus.* — (*Ver. qu.* 10, *art.* 6, *et opusc.* 2, *cap.* 81 *et* 83.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectiva cognitio non accipiatur à rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 9, in princ., quòd *non est expectanda sinceritas veritatis à corporis sensibus;* et hoc probat dupliciter : uno modo per hoc quòd omne quod corporeus sensus attingit, sine ullâ intermissione temporis commutatur : quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo per hoc quòd omnia quæ per corpus sentimus, etiam cùm non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrùm ipsa sensibilia vel imagines eorum falsas sentiamus; nihil autem percipi potest quod à falso non discernitur. Et sic concludit quòd *non est expectanda veritas à sensibus.* Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda à sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., c. 16 : *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquàm spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, eâ re de quâ aliquid facit.* Unde concludit quòd *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.* Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur à rebus sensibilibus.

Sed contra est quòd Philosophus probat in 1 Metaph., cap. 1, et in fine Poster., lib. 2, text. 27, quòd *principium nostræ cognitionis est à sensu.*

Respondeo dicendum quòd circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quòd nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cùm ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt, atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit in epist. suâ ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit, in lib. de Somn. et Vigil. (lib. de Divin. per somnum, c. 2), quòd Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quàm alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre à sensu, ut Aristoteles dicit, in lib. 2 de Animâ, text. 150 et 151. Et ideò quia sensus immutatur à sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem à sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato verò è contrario posuit intellectum differre à sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari à corporeo, posuit quòd cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectûs à sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est art. 4 et 5 præced. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cùm sit quædam vis spiritualis, immutatur à sensibilibus; sed organa sensuum à sensibilibus immutantur; ex quâ immutatione anima quodam modo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, 12 super Gen. ad litt., c. 24, in med., ubi dicit quòd *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsâ quod extrinsecùs nuntiatur.* Sic igitur secundùm Platonis opinionem neque intellectualis cognitio à sensibili procedit, neque etiam sensibilis

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Rom. edit., *bonorum.*

totaliter à sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem mediâ viâ processit. Posuit enim, 2 de Animâ, text. 152, cum Platone, intellectum differre à sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quòd sentire non sit actus animæ tantùm, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quòd sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quòd operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in 1 de Gener., text. 56 et seq.; intellectum verò posuit Aristoteles, 3 de Animâ, text. 12, habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideò ad causandam intellectualem operationem secundùm Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia *agens est honorabilius patiente,* ut ipse dicit, lib. 3 de Animâ, text. 19; non tamen ita quòd intellectualis operatio causetur in nobis ex solâ impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*, de quo jam supra diximus, qu. 79, art. 3 et 4, facit phantasmata (1) à sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam.

Secundùm hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quòd fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quòd sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est materia causæ.

Ad primum ergo dicendum quòd per verba illa Augustini datur intelligi quòd veritas non sit totaliter à sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectûs agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res à similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginariâ. Et quia secundùm Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius, eâdem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quòd corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam; sed hoc facit ipsa anima, quâ utitur Aristoteles, lib. 3 de Animâ, text. 19, ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente.* Et procul dubio oportet secundùm hanc positionem in vi imaginativâ ponere non solùm potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundùm opinionem Aristotelis, lib. 2 de Animâ, text. 153 et 155, usque ad fin. lib., quòd actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundùm hoc quòd comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentiâ, sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentiâ.

Posset tamen dici quòd quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundùm sensum*, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 160, tamen est quædam operatio animæ in homine quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt à sensibus acceptæ. Et quantùm ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum quòd sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideò non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Articulus vii. — *Utrùm intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penès se habet, non convertendo se ad phantasmata.* — (*Inf.*, *qu.* 89, *art.* 1 *et* 2, *et* 3 *part.*, *qu.* 11, *art.* 2, *et qu.* 16, *art.* 1, *corp.*, *et* 2 *cont.*, *cap.* 59 *et* 72, *et* 4, *cap.* 11, *et* 1 *Cor.* 13, *lect.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penès se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, quâ informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quòd intellectus actu intelligat, absque hoc quòd ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio à sensu quàm intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multò magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quòd non posset intelligere incorporeum aliquid; quod patet esse falsum; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et Angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 30, quòd *nihil sine phantasmate intelligit anima.*

Respondeo dicendum quòd impossibile est intellectum nostrum secundùm præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet.

Primò quidem quia, cùm intellectus sit vis

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Nicolaius, *et nobilius agens vocat... quod facit phantasmata.* Edit. Rom., *quod vocat... quod facit.*

quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi; si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quòd ad hoc quòd intellectus actu intelligat, non solùm accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientiâ jam acquisitâ, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Videmus enim quòd impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit.

Secundò quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quòd quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quòd quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata fomare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectûs Angeli, qui est totaliter à corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis à corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectûs autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materiâ corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quòd in aliquo individuo existat, quod non est absque materiâ corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quòd sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quòd sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest completè et verè, nisi secundùm quòd cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideò necesse est ad hoc quòd intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quòd convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectûs nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundùm Platonicos, non oporteret quòd intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum quòd species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est, qu. 79, art. 6. Unde ad hoc quòd intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quòd eis utamur, secundùm quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum quòd etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliquâ aliâ similitudine particulari; sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quòd incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur à nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, c. 1 de div. Nom., lect. 3, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideò cùm de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licèt ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm judicium intellectûs impediatur per ligamentum sensûs.* — (2-2, *qu.* 154, *art.* 5 *corp., et qu.* 172, *art.* 1, *et Ver. qu.* 12, *art.* 3, *et* 3 *de Animâ, lect.* 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium intellectûs non impediatur per ligamentum sensûs. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectûs est supra sensum. Ergo judicium intellectûs non impeditur per ligamentum sensûs.

2. Præterea, syllogizare est actus intellectûs. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in lib. de Somn. et Vig., c. 1; contingit tamen quandoque quòd aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur judicium intellectûs per ligamentum sensûs.

Sed contra est quòd *in dormiendo, ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum*, ut Augustinus in 12 sup. Gen. ad litt., c. 15, dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectûs haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensûs.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. pr., proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis; judicium autem perfectum de re aliquâ dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent, cognoscantur, et præcipuè si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus, in 3 de Cœlo, text. 61, quòd *sicut finis factivæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quòd videtur semper propriè secundùm sensum.* Faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundùm sensum. Manifestum est autem quòd non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret; et similiter non posset esse perfectum judicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscuntur à nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quòd sit in nobis judicium intellectûs perfectum cum ligamento sensûs, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis

intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo à sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur; et ideò necesse est quòd impediatur judicium intellectûs ex ligato sensu.

Ad secundum dicendum quòd sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in lib. de Somno et Vig., c. 1 et 3, et ideò secundùm dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensûs majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solùm sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipuè accidit cùm aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si verò motus vaporum aliquantulùm fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si verò adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maximè solet contingere in fine dormitionis et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solùm imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quòd homo judicat interdùm in dormiendo, ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliquâ parte remanet sensus communis ligatus. Et ideò, licèt aliquas similitudines discernat à rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectûs; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cùm excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUÆSTIO LXXXV.

De modo et ordine intelligendi. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm intellectus noster intelligat abstrahendo species à phantasmatibus; 2° utrùm species intelligibiles abstractæ à phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur; 3° utrùm intellectus noster naturaliter intelligat priùs magis universale; 4° utrùm intellectus noster possit multa simul intelligere; 5° utrùm intellectus noster intelligat componendo et dividendo; 6° utrùm intellectus possit errare; 7° utrùm unus possit eamdem rem meliùs intelligere quàm alius; 8° utrùm intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quàm divisibile.

Articulus primus. — *Utrùm intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem à phantasmatibus.* — (*Inf., qu.* 87, *art.* 2, *et qu.* 101, *art.* 1, *et* 1-2, *qu.* 5, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem à phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quàm sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ à particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum in phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Præterea, res materiales sunt naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materiâ. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis à particulari; quod est abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus.

3. Præterea, in 3 de Animâ, text. 18 et 31, dicitur quòd *phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum.* Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum à coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quòd aliquid abstrahatur à phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur in 3 de Animâ, loc. nunc cit., in intellectivâ animâ sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere à phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quòd non abstrahit aliquid à coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo à phantasmatibus.

5. Præterea, Philosophus in 3 de Animâ, text. 32 et 39, dicit quòd *intellectus intelligit species in phantasmatibus.* Non ergo eas abstrahendo.

Sed contra est quod dicitur, in 3 de Animâ, text. 2, quòd *sicut res sunt separabiles à materiâ, sic circa intellectum sunt.* Ergo oportet quòd materialia intelligantur in quantum à materiâ abstrahuntur, et à similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 80, art. 2, et qu. 84, art. 7, objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensûs; et ideò objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materiâ corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideò omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantùm. Quædam autem virtus cognoscitiva est quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materiâ subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet, qu. 76, art. 1. Et ideò proprium ejus est cognoscere formam in materiâ quidem

corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materiâ. Cognoscere verò id quod est in materiâ individuali, non prout est in tali materiâ, est abstrahere formam à materiâ individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideò necesse est dicere quòd intellectus noster intelligit materialia abstrahendo à phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut è contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato verò, attendens solùm immaterialitatem intellectûs humani, non autem ad hoc quòd est corpori quodam modo unitus, posuit objectum intellectûs ideas separatas; et quòd intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando (ut refert Aristot., 12 Metaph. text. 6), ut supra dictum est, qu. 84, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cùm intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cùm intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundùm rem non sunt abstracta, secundùm primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundùm rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifestè apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus (1), colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si verò consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideò nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quòd ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale à particulari, vel speciem intelligibilem à phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cùm ergo dicitur quòd intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quàm sit, verum est, si ly *aliter* referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quàm sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis à materiâ, ut intelligeret eam non esse in materiâ, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quàm modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectûs, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum quòd quidam putaverunt quòd species rei naturalis sit forma solùm, et quòd materia non sit pars speciei. Sed secundùm hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia.

Et ideò aliter dicendum est quòd materia est duplex, scilicet communis, et signata, vel individualis; communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæ carnes, et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis à materiâ sensibili individuali, non autem à materiâ sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus; quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in 7 Metaph., text. 34 et 35; et ideò sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum à carnibus et ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum à materiâ sensibili non solùm individuali, sed etiam communi; non tamen à materiâ intelligibili communi, sed solùm individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundùm quòd subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro, et molli, et hujusmodi. Materia verò intelligibilis dicitur substantia, secundùm quòd subjacet quantitati. Manifestum est autem quòd quantitas priùs inest substantiæ quàm qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi à materiâ sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ; quod esset eas abstrahi à materiâ intelligibili communi; possunt tamen considerari sine hâc vel illâ substantiâ; quod est eas abstrahi à materiâ intelligibili individuali. Quædam verò sunt quæ possunt abstrahi etiam à materiâ intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi; quæ etiam esse possunt absque omni materiâ, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundùm rem.

Ad tertium dicendum quòd colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materiâ corporali individuali, sicut in potentiâ visivâ; et ideò possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cùm sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet in corp. art., et art. 7 quæst. præc., et ideò non possunt suâ virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectûs agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectûs agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solùm quantùm ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis à phantasmatibus, non quòd aliqua eadem numero forma

(1) Ita cod. Alcan. Nicolaius, et editio Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698: *Si enim dicamus* tantùm.

quæ priùs fuit in phantasmatibus, postmodùm fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum quòd phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterùm ab eis per virtutem intellectûs agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectûs agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectûs agentis accipere possumus in nostrâ consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundùm quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum quòd intellectus noster et abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est, qu. præc. art. 6 et 7.

Articulus II. — *Utrùm species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.* — (*4 cont., cap.* 11, *et Ver. qu.* 2, *art.* 6 *corp., fin., et Pot. qu.* 7, *art.* 5, *corp., et qu.* 8, *art.* 1, *et opusc.* 2, *cap.* 85.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellectâ est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est extra animam; quia cùm res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in eâ potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quòd intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud quàm species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit, in 1 Periher., cap. 1, quòd *voces sunt notæ earum quæ sunt in animâ, passionum.* Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quòd sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundùm hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundùm hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed hæc opinio manifestè apparet falsa ex duobus: primò quidem quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, essent solùm species quæ sunt in animâ, sequeretur quòd scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solùm de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in animâ; sicut secundùm Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundò quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur, esse verum; et similiter quòd contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de eâ solùm judicat. Sic autem videtur aliquid, secundùm quòd potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propriâ passione, secundùm quod est; et ita omne judicium erit verum; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cùm aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, verè judicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, verè judicabit; uterque enim judicabit secundùm quòd gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quòd omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideò dicendum est quòd species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus; quod sic patet. Cùm enim sit duplex actio, sicut dicitur 9 Metaph., text. 16, una quæ manet in agente (ut videre et intelligere), et altera quæ transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundùm aliquam formam. Et sicut forma secundùm quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti), similiter forma secundùm quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundùm quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundùm quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundùm eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem quâ intelligit. Et sic species intellecta secundariò est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primò, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quòd anima per terram quæ in ipsâ erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundùm doctrinam Aristotelis, lib. 3 de Animâ, text. 38, qui dicit quòd lapis non est in animâ, sed species lapidis; sequeretur quòd anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum quòd intelle-

ctum (1) est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quòd intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectûs, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensûs in actu. Unde non sequitur quòd species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quòd sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cùm dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quòd color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quòd sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visûs, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quòd humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundùm quòd percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum quòd in parte sensitivâ invenitur duplex operatio: una secundùm solam immutationem; et sic perficitur operatio sensûs per hoc quòd immutatur à sensibili. Alia operatio est formatio, secundùm quòd vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquàm visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur (2) in intellectu. Nam primò quidem consideratur passio intellectûs possibilis, secundùm quòd informatur specie intelligibili. Quâ informatus format secundò vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectûs. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.

Articulus iii.—*Utrùm magis universalia sint priora in nostrâ cognitione intellectuali.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd magis universalia non sint priora in nostrâ cognitione intellectuali. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundùm naturam, sunt posteriora et minùs nota secundùm nos. Sed universalia sunt priora secundùm naturam; quia *prius est à quo non convertitur essendi consequentia.* Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectûs.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos quàm simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posteriùs nota quoad nos.

(1) Edit. Rom., *intellectus.*
(2) Nicolaius, *contingit.*

3. Præterea, Philosophus dicit in 1 Physic., text. 5, quòd *definitum priùs cadit in cognitione nostrâ quàm partes definitionis.* Sed universaliora sunt partes definitionis minùs universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quædam principia. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in 1 Physic., text. 4, quòd *ex universalibus in singularia oportet devenire.*

Respondeo dicendum quòd in cognitione nostri intellectûs duo oportet considerare. Primò quidem, quòd cognitio intellectiva aliquo modo à sensitivâ primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quòd cognitio singularium quoad nos prior sit quàm universalium cognitio. Secundò oportet considerare quòd intellectus noster de potentiâ in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentiâ in actum, priùs pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quàm ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distinctè et determinatè res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistinctè sub quâdam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundùm quid cognoscitur in actu, et quodam modo in potentiâ; unde Philosophus dicit, in 1 Physic., text. 3, quòd *sunt primò nobis manifesta et certa confusa magis; posteriùs autem cognoscimus distinguendo principia et elementa.* Manifestum est autem quòd cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quòd habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quâdam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentiâ, quàm etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quâdam confusione, sine hoc quòd partes distinctè cognoscantur. Cognoscere autem distinctè id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minùs communi, sicut cognoscere animal indistinctè est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distinctè est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Priùs igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quàm cognoscere hominem.

Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minùs universale. Et quia sensus exit de potentiâ in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam priùs secundùm sensum dijudicamus magis commune quàm minùs commune, et secundùm locum et secundùm tempus: secundùm locum quidem, sicut cùm aliquid videtur à remotis, priùs deprehenditur esse corpus quàm deprehendatur esse animal; et priùs deprehenditur

esse animal quàm deprehendatur esse homo, et priùs homo quàm Socrates vel Plato; secundùm tempus autem, quia puer à principio priùs distinguit hominem à non homine, quàm distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideò *pueri à principio appellant omnes viros patres, posteriùs autem determinant unumquemque,* ut dicitur in 1 Physic., text. 5. Et hujus ratio manifesta est, quia qui scit aliquid indistinctè, adhuc est in potentiâ ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentiâ ut sciat differentiam. Et sic patet quòd cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quòd cognitio singularium est prior quoad nos quàm cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quàm cognitio intellectiva. Sed tam secundùm sensum quàm secundùm intellectum cognitio magis communis est prior quàm cognitio minùs communis.

Ad primum ergo dicendum quòd universale dupliciter potest considerari : uno modo secundùm quòd natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cùm intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectûs, oportet quòd secundùm hunc modum universale sit posterius. Unde in 1 de Animâ, text. 8, dicitur quòd *animal universale aut nihil est, aut posterius est.* Sed secundùm Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundùm hanc considerationem universale esset prius quàm particularia, quæ secundùm eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari quantùm ad ipsam naturam, scilicet animalitatis, vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quòd duplex est ordo naturæ : unus secundùm viam generationis et temporis, secundùm quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentiâ, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundùm naturam; quod apparet manifestè in generatione hominis et animalis; nam priùs generatur animal quàm homo, ut dicitur in lib. de Generatione animalium, cap. 3. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundùm naturam quàm potentia, et perfectum prius est quàm imperfectum; et per hunc modum minùs commune est prius secundùm naturam quàm magis commune, ut homo quàm animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum quòd universale magis commune comparatur ad minùs commune ut totum et ut pars; ut totum quidem, secundùm quòd in magis universali non solùm continetur in potentiâ minùs universale, sed etiam alia, ut sub animali non solùm homo, sed etiam equus; ut pars autem, secundùm quòd minùs commune continet in suî ratione non solùm magis commune, sed etiam alia; ut homo non solùm animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostrâ cognitione quàm homo; sed homo est prius in nostrâ cognitione quàm quòd animal sit pars rationis ejus.

Ad tertium dicendum quòd pars aliqua dupliciter potest cognosci : uno modo absolutè, secundùm quòd in se est; et sic nihil prohibet priùs cognoscere partes quàm totum, ut lapides quàm domum. Alio modo secundùm quòd sunt partes hujus totius; et sic necesse est quòd priùs cognoscamus totum quàm partem. Priùs enim cognoscimus domum quâdam confusâ cognitione, quàm distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quòd definientia absolutè considerata sunt priùs nota quàm definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundùm quòd sunt partes definitionis, sic sunt posteriùs nota. Priùs enim cognoscimus hominem quâdam confusâ cognitione, quàm sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum quòd universale secundùm quòd accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodam modo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; non autem est necesse quòd omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cùm quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundùm sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet in 7 Metaph., text. 45. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodam modo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex formâ. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio verò speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis à sensitivo, ratio verò hominis ab intellectivo. Et inde est quòd ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia verò est propter formam. Non autem oportet quòd cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cùm quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem è converso.

Articulus iv. — *Utrùm possimus multa simul intelligere.* — (*Sup., qu.* 12, *art.* 10, *corp., et qu.* 58, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 3, *qu.* 3, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 14, *art.* 2, *qu.* 4, *et* 1 *cont., cap.* 55, *et Ver. qu.* 8, *art.* 14, *et quodl.* 7, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundùm prius et posterius, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu se-

cundùm diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem, vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in lib. 1 de Animâ, text. 145 et 146; et eadem ratio est de quâcumque aliâ comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed contra est quod dicitur in lib. 2 Topic., c. 4, loc. 33, quòd *intelligere est unum solum, scire verò multa.*

Respondeo dicendum quòd intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum.

Dico autem per modum unius, vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles; nam modus cujusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub unâ specie, simul intelligere potest; et inde est quòd Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque verò intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit.

Et hujus ratio est quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quòd idem corpus secundùm idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licèt res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quòd idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus est supra tempus, quod est numerus motûs corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundùm quam una operatio est prior alterâ; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cùm dicit, 8 super Gen. ad litt., cap. 20 et 22, quòd *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.*

Ad secundum dicendum quòd non solùm oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quæcumque formæ ejusdem generis, licèt non sint oppositæ, sicut patet per exemplum inductum, in corp., de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum quòd partes possunt intelligi dupliciter: uno modo sub quâdam confusione, prout sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distinctâ, secundùm quòd quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum quòd quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis, vel differentiæ, sicut dictum est in solut. præced., quòd cognoscit partes sub ratione totius.

Articulus v. — *Utrùm intellectus noster intelligat componendo et dividendo.* — (*Sup., qu.* 58, *art.* 4 *et* 5; *et* 3, *dist.* 35, *qu.* 2, *art.* 2, *quæst.* 1, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit à tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus; nihil enim invenitur in rebus nisi res, quæ significatur per prædicatum et subjectum; quæ est una et eadem, si compositio est vera; homo enim est verè id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra, voces significant conceptiones intellectûs, ut dicit Philosophus in 1 Perih., cap. 1. Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

Respondeo dicendum quòd intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cùm enim intellectus humanus exeat de potentiâ in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successivè acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in primâ apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primò apprehendit aliquid de ipsâ, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectûs; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundùm hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex unâ compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quæ statim à principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfectè totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo, et dividendo, et ratiocinando. Et ideò intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, et divisionem, et ratiocinationem, non tamen componendo, et dividendo, et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum quòd compositio et divisio intellectûs per quamdam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum quòd intellectus abstrahit à phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et quæst. 84, art. 7. Et ex eâ parte quâ se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectûs adjungitur tempus, ut patet lib. de Memoriâ et Reminiscentiâ, cap. 1.

Ad tertium dicendum quòd similitudo rei recipitur in intellectu secundùm modum intellectûs, et non secundùm modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectûs respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectûs enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali: prima quidem formæ ad materiam; et huic respondet compositio intellectûs, quâ totum universale de suâ parte prædicatur. Nam genus sumitur à materiâ communi, differentia verò completiva speciei à formâ, particulare verò à materiâ individuali. Secunda verò compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectûs, secundùm quam prædicatur accidens de subjecto, ut cùm dicitur: *Homo est albus*. Tamen differt compositio intellectûs à compositione rei; nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectûs est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quòd homo est albedo; sed dicit quòd homo est albus, id est, habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem (1). Et simile est de compositione formæ et materiæ. Nam animal significat id quod habet naturam (2) sensitivam; rationale verò, quod habet naturam intellectivam; homo verò, quod habet utrumque; Socrates verò, quod habet omnia hæc cum materiâ individuali. Et secundùm hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

Articulus vi. —*Utrùm intellectus possit esse falsus.* — (*Sup., quæst.* 17, *art.* 3; *et* 2, *dist.* 30, *quæst.* 3, *art.* 1, *et Ver. quæst.* 1, *art.* 12, *et* 4 *Metaph., lect.* 4, *et lib.* 9, *fin., et* 3 *de Animâ, lect.* 2, *fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus, in 6 Metaph., text. 8, quòd *verum et falsum sunt in mente.* Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est, qu 79, art. 1. Ergo falsitas est in intellectu.

(1) Ita codd. et editi plurimi. In edit. Rom. deest: *Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem.*

(2) Al., *materiam.*

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utrâque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectivâ est. Sed peccatum cum falsitate est; *errant* enim *qui operantur malum*, ut dicitur Proverb. 14, 22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. 85 QQ., quæst. 32, in princ., quòd *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Et Philosophus dicit, in lib. 3 de Animâ, text. 51, quòd *intellectus semper est verus.*

Respondeo dicendum quòd Philosophus, in 3 de Animâ, text. 26, comparat quantùm ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi fortè per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cùm gustus febrientium dulcia judicat amara, propter hoc quòd lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia verò communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figurâ; ut cùm judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terrâ. Et multò magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cùm judicat fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti, quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundùm quòd ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentiâ, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectûs est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem intellectus potest falli, dùm unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest quæ statim cognoscuntur, cognitâ terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundùm certitudinem scientiæ circa conclusiones.

Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dùm vel definitio unius rei est falsa de aliâ, sicut definitio circuli de triangulo; vel dùm aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium; ut si accipiatur hoc ut definitio alicujus rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in 9 Metaph., text. 22.

Ad primum ergo dicendum quòd falsitas dicitur esse in mente secundùm compositionem et divisionem.

Et similiter dicendum est ad secundum de opinione et ratiocinatione.

Et ad tertium de errore peccantium qui

consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absolutâ consideratione quidditatis rei, et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquàm decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

Articulus vii. — *Utrùm unam et eamdem rem unus alio meliùs intelligere possit.* — (*Sup., quæst.* 12, *art.* 6, *corp.; et* 4, *dist.* 49, *qu.* 2, *art.* 5, *ad* 1, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd unam et eamdem rem unus alio meliùs intelligere non possit. Dicitur enim in lib. 83 QQ., quæst. 32 : *Quisquis ullam rem aliter quàm est, intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, quâ præstantior esse non possit; et ideò non est per infinitum ire, quia quæque res intelligitur, nec eam posse alium alio plus intelligere.*

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cùm sit æqualitas quædam intellectûs et rei, non recipit magis et minùs; non enim propriè dicitur aliquid magis et minùs æquale. Ergo neque magis et minùs aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quòd non sint unius speciei.

Sed contra est quòd per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundiùs intelligentes; sicut profundiùs intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quàm qui potest reducere solùm in causas proximas.

Respondeo dicendum quòd aliquem intelligere unam et eamdem rem magis quàm alium, potest intelligi dupliciter : uno modo sic quòd ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ : et sic non potest unus eamdem rem magis intelligere quàm alius; quia si intelligeret eam aliter quàm sit, vel meliùs, vel pejùs, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus, loc. cit. Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; et sic unus alio potest eamdem rem meliùs intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut meliùs videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte ipsius intellectûs, qui est perfectior. Manifestum est enim quòd quantò corpus est melius dispositum, tantò meliorem sortitur animam; quod manifestè apparet in his quæ sunt secundùm speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materiâ secundùm materiæ capacitatem. Unde etiam cùm in hominibus quidam habeant corpus meliùs dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in 2 de Animâ, text. 94, quòd *molles carne benè aptos mente videmus.* Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad suî operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et memorativa est meliùs disposita, sunt meliùs dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter ad secundum; veritas enim intellectûs in hoc consistit quòd intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum quòd differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversâ dispositione materiæ, non facit diversitatem secundùm speciem, sed solùm secundùm numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundùm materiam diversificatæ.

Articulus viii. — *Utrùm intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile.* — (*Infra, quæst.* 87, *art.* 3, *corp.; et* 1, *dist.* 24, *qu.* 1, *art.* 3, *ad* 2, *et* 3 *de Animâ, lect.* 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile. Dicit enim Philosophus in 1 Physic., text. 1, quòd *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione.* Sed indivisibilia sunt principia, et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quàm divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus, per prius cognoscitur à nobis; quia *definitio est ex prioribus et notioribus,* ut dicitur in 6 Top., cap. 1. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineæ; *linea* enim, ut Euclides dicit, lib. 1 Elem., in princ., *est longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta;* et unitas ponitur in definitione numeri : quia *numerus est multitudo mensurata per unum,* ut dicitur in 10 Metaph., text. 21. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quàm divisibile.

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quàm divisibile; quia intellectus est simplex, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 4 et 12. Ergo intellectus noster priùs cognoscit indivisibile.

Sed contra est quod dicitur in 3 de Animâ, text. 25, quòd *indivisibile monstratur sicut privatio.* Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

Respondeo dicendum quòd objectum intellectûs nostri secundùm præsentem statum est quidditas rei materialis, quam à phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet, quæst. 84, art. 6 et 7. Et quia id quod est primò et per se cognitum à virtute cognoscitivâ, est proprium ejus objectum; considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur à nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem.

Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 23 et deinceps : uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licèt sit divisibile in potentiâ; et hujusmodi indivisibile priùs est intellectum à nobis quàm ejus divisio, quæ est in partes; quia cognitio confusa est prior quàm distincta, ut dictum est art. 3 hujus quæst., ad 3. Alio modo dicitur indivisibile secundùm speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile; et hoc etiam modo indivisibile est priùs intellectum quàm divisio ejus in partes rationis, ut supra dictum est

loc. cit., et iterùm priùs quàm intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectus secundùm se intelligit sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omninò indivisibile, ut punctus et unitas, quæ nec actu nec potentiâ dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privativè definitur: *Punctum est cujus pars non est.* Et similiter ratio *unius* est quòd sit indivisibile, ut dicitur in 10 Metaph., text. 2. Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primò et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quòd indivisibile hujusmodi esset primò intellectum; quia secundùm Platonicos priùs participatur à rebus.

Ad primum ergo dicendum quòd in accipiendo scientiam non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus, loc. cit. in arg., *tunc opinamur nos scire, cùm principiata possumus in causas resolvere.*

Ad secundum dicendum quòd punctum non ponitur in definitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim quòd in lineâ infinitâ, et etiam in circulari non est punctum nisi in potentiâ. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideò posuit punctum in definitione lineæ, sicut terminum in definitione terminati. Unitas verò est mensura numeri; et ideò ponitur in definitione numeri mensurati; non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis è converso.

Ad tertium dicendum quòd similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente; et ideò non secundùm similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid priùs cognitum, sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quàm colorem.

QUÆSTIO LXXXVI.

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm cognoscat singularia; 2° utrùm cognoscat infinita; 3° utrùm cognoscat contingentia; 4° utrùm cognoscat futura.

ARTICULUS PRIMUS.—*Utrùm intellectus noster cognoscat singularia.*—(4, *dist.* 50, *quæst.* 1, *art.* 3, *et Ver. quæst.* 5, *art.* 6, *et quæst.* 10, *art.* 5, *et de Animâ, art.* 20, *et quodl.* 12, *art.* 12, *et opusc.* 14, *cap.* 1 *et* 2, *et* 3 *de Animâ, lect.* 8, *co.* 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem: *Socrates est homo*; ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit singulare quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum, actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multò magis intellectus.

Sed contrà est quòd dicit Philosophus, in 1 Physic., text. 49, quòd *universale secundùm rationem est notum, singulare autem secundùm sensum.*

Respondeo dicendum, quòd singulare in rebus materialibus intellectus noster directè et primò cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est, quæst. 85, art. 1, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materiâ. Quod autem à materiâ individuali abstrahitur, est universale Unde intellectus noster directè non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirectè autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, quæst. 84, art. 7, etiam postquàm species intelligibiles abstraxerit, non potest secundùm eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 32. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directè intelligit, indirectè autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo.* Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectûs practici, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3. Ex universali autem propositione directè non potest concludi singularis, nisi mediante aliquâ singulari propositione assumptâ. Unde universalis ratio intellectûs practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 58.

Ad tertium dicendum quòd singulare non repugnat intelligi, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideò si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad quartum dicendum quòd virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concretè, quod est cognoscere singulare directè, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstractè, quod est cognoscere universale.

ARTICULUS II. — *Utrùm intellectus noster possit cognoscere infinita.* — (*Inf., quæst.* 87, *art.* 3, *ad* 2, *et opusc.* 9, *quæst.* 81.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 1. Ergo multò magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Præterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorumdam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportiones et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil probiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Præterea, intellectus, cùm non sit virtus materiæ corporalis, ut supra dictum est, art. 1, quæst. 75 et 79, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita (1). Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est quod dicitur in 1 Phys., text. 35, et lib. 3, text. 65, quòd *infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum.*

Respondeo dicendum quòd cùm potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solùm in potentiâ, secundùm quòd unum succedit alteri, ut dicitur in 3 Phys., text. 57. Et ideò in intellectu nostro invenitur infinitum in potentiâ, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquàm intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem; alioquin haberet rationem totius et perfecti; et ideò non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus definitione patet, in 3 Phys., text. 63. Est enim *infinitum cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere;* et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eâdem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione. Intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundùm distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundùm cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentiâ tantùm, ut dictum est in isto art.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 7, art. 1, Deus dicitur infinitus, sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundùm se nota est, materia autem sine formâ est ignota; inde est quòd infinitum materiale est secundùm se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundùm se notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectûs nostri, qui secundùm statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideò in præsenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectûs nostri per gloriam; et tunc ipsum Deum in suâ essentiâ videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum quòd intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem à phantasmatibus; et ideò illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu, nec habitu, nisi fortè in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentiâ et confusè.

Ad tertium dicendum quòd si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quòd successivè subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successivè, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideò oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum quòd sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundùm quòd non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum à materiâ individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum; sed, quantùm est de se, ad infinita individua se extendit.

ARTICULUS III. — *Utrùm intellectus sit cognoscitivus contingentium.* — (6 *Ethic., lect.* 1, *fin., et Ver. qu.* 25, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit cognoscitivus contingentium, quia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 6, *intellectus, et sapientia, et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.*

2. Præterea, sicut dicitur in 4 Physic., text. 120, *ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, tempore mensurantur.* Intellectus autem à tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cùm igitur proprium contingentium sit quandoque esse, et quandoque non esse, videtur quòd contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus; sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantùm ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus.

(1) Al., *esse super infinita.*

Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum quòd contingentia dupliciter possunt considerari : uno modo secundùm quòd contingentia sunt; alio modo secundùm quòd in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est ideò contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursûs ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ; quia contingens est quod potest esse, et non esse. Potentia autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formæ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundùm abstractionem formæ à materiâ particulari. Dictum autem est supra, art. 1 hujus quæst., quòd per se et directè intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirectè quodam modo est intellectus, ut supra dictum est, ibid. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directè quidem à sensu, indirectè autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis; si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam verò de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus iv. — *Utrùm intellectus noster cognoscat futura.* — (*Sup., quæst.* 14, *art.* 13, *et quæst.* 57, *art.* 3, *et* 2-2, *quæst.* 95, *art.* 1; *et* 1, *dist.* 38, *art.* 5; *et* 2, *dist.* 7, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 1 *cont., cap.* 67, *et Ver. qu.* 8, *art.* 12, *et Mal.* 16, *art.* 7, *et opusc.* 2, *cap.* 35 *et* 136.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahunt ab hìc et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo, quando alienatur à sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur à sensibus, magis viget (1) intellectu. Ergo intellectus, quantùm est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quàm cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multò magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 8, 6 : *Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

(1) Ita codd. Alcan. cum plurimis editis. Editiones Rom. et Patav. 1698, *indiget.*

Respondeo dicendum, quòd de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiæ. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quòd futura dupliciter cognosci possunt: uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi à Deo, cui etiam sunt præsentia, dùm in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 13, cùm de Dei scientiâ ageretur.

Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam à nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus ; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis, vel minùs certam, secundùm quòd causæ sunt vel magis vel minùs inclinatæ ad effectus.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt, secundùm modum ordinis effectûs ad causam.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 12 Confess. (fortè lib. 7, cap. 6, nihil enim tale lib. 12 habetur), *anima habet quamdam vim sortis ut ex suî naturâ possit futura cognoscere.* Et ideò quando retrahitur à corporeis sensibus, et quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quòd anima acciperet cognitionem rerum secundùm participationem idearum, sicut Platonici posuerunt; quia sic anima ex suî naturâ cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur (1) per corpus; unde quando à corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret (2). Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem à sensibus accipiat; ideò non est secundùm naturam animæ quòd futura cognoscat, cùm à sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cùm virtute divinâ ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cùm per operationem dæmonum sit aliqua commotio in phantasiâ ad præsignandum aliqua futura, quæ dæmones cognoscunt, ut supra dictum est, qu. 57, art. 3 et 4. Hujusmodi autem impressiones

(1) Al., *impeditur.*
(2) Al., *cognoscit.*

spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cùm à sensibus alienatur; quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quòd corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cùm vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quòd ex impressione cœlestium corporum immutetur quodam modo phantasia. Unde cùm cœlestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et à dormientibus, quàm de die et à vigilantibus; quia, ut dicitur in lib. de Somn. et Vig., seu de Divinat. per somn., cap. 2, circ. med., *quæ deferuntur de die, dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eò quòd silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur à dormientibus quàm à vigilantibus. Hi verò motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura.*

Ad tertium dicendum quòd animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideò phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cœlestem. Et ideò ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura, ut pluvia, et hujusmodi, quàm ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro de Somn. et Vig., loc. cit., quòd *quidam imprudentissimi sunt maximè prævidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta; sed tanquàm deserta et vacua ab omnibus, et mota secundùm movens ducitur.*

QUÆSTIO LXXXVII.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUÆ SUNT IN IPSA COGNOSCAT. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quomodò anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quæ in se sunt; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm cognoscat seipsam per suam essentiam; 2° quomodò cognoscat habitus in se existentes; 3° quomodò intellectus cognoscat proprium actum; 4° quomodò cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam* — (*2 cont., cap.* 96, *princ., et* 3, *cap.* 35, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 6, *et* 2 *de Animâ, lect.* 6, *fin., et* 3, *lect.* 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, 9 de Trinit., cap. 3, in fin., quòd *mens seipsam novit per se ipsam, quoniam est incorporea.*

2. Præterea, Angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed Angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, *in his quæ sunt sine materiâ, idem est intellectus et quod intelligitur*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 15. Sed mens humana est sine materiâ; non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 2. Ergo in mente humanâ est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est quod dicitur in 2 de Animâ, loc. cit., quòd *intellectus intelligit seipsum sicut et alia.* Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Respondeo dicendum quòd unumquodque cognoscibile est secundùm quòd est in actu, et non secundùm quòd est in potentiâ, ut dicitur in 9 Metaph., text. 20. Sic enim aliquid est ens et verum, quòd sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifestè apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentiâ, sed solùm coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim quòd, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quòd non cognoscit materiam primam, nisi secundùm proportionem ad formam, ut dicitur in 1 Physic., text. 69. Unde et in substantiis immaterialibus, secundùm quòd unaquæque earum se habet ad hoc quòd sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quòd sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfectè secundùm seipsam intelligibilis; unde Deus per suam essentiam non solùm seipsum, sed etiam omnia intelligit Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia à se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentiâ tantùm, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in suâ essentiâ consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundùm id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum; quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis (1); participans autem est infra participatum secundùm eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundùm statum præsentis vitæ quòd ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, ad 2, et quæst. 84, art. 7, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundùm quòd fit actu per species à sensibilibus abs-

(1) Ita cod. Alcan. et editi plurimi, Rom., *intelligibilem.*

tractas per lumen intellectûs agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundùm quòd Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quòd percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundùm quòd naturam humanæ mentis ex actu intellectûs consideramus. Sed verum est quòd judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundùm derivationem luminis intellectûs nostri à veritate divinâ, in quâ rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est, quæst. 84, art. 5. Unde Augustinus dicit in 9 de Trin., cap. 6, paulò à princ. : *Intuemur inviolabilem veritatem, ex quâ perfectè, quantùm possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.* Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actûs, ex quo mens percipit seipsam; et ideò dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, 10 de Trin., cap. 9, in princ., de tali inquisitione mentis : *Non velut absentem se quærat mens cernere; sed præsentem se curet discernere;* id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad primum ergo dicendum quòd mens seipsam per se novit, quia tandem in suî ipsius cognitionem pervenit, licèt per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur, loc. cit. in arg. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter : vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum quòd essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium; et ideò se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit; non autem intellectus humanus, qui vel est omninò in potentiâ respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur à phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum quòd verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensûs in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectûs in actu. Et ideò intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quòd in his quæ sunt sine materiâ idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quòd in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quòd est sine materiâ.

Sed in hoc est differentia, quia quorumdam essentiæ sunt sine materiâ; sicut substantiæ separatæ, quas Angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta, et est intelligens; sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materiâ, sed solùm similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit, in 3 de Animâ, loc. cit. in arg., quòd propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis; verificatur enim quodam modo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est in solut. ad 2.

Articulus ii. — *Utrùm intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.* — (1-2, *quæst.* 49, *art.* 1, *et* 2-2, *quæst.* 4, *art.* 1, *corp.; et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 1, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 10, *art.* 9, *et quodl.* 8, *art.* 4, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, 13 de Trinit., cap. 1, ante med. : *Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia;* et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quòd similitudines earum sunt præsentialiter in animâ; et ideò dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in animâ. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliæ cognoscuntur ab animâ propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab animâ cognoscuntur.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiæ. Sed, sicut dicitur in 2 de Animâ, text. 33, *priores potentiis secundùm rationem actus et operationes sunt.* Ergo eâdem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiæ.

Respondeo dicendum quòd habitus quodam modo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est, art. præc., quòd nihil cognoscitur nisi secundùm quòd est actu. Sic ergo, in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quòd per actum suum cognoscatur; sive dùm aliquis percipit se habere habitum per hoc quòd percipit se producere actum proprium illius habitûs; sive dùm aliquis inquirit naturam et rationem habitûs ex consideratione actûs. Et prima quidem

cognitio habitûs fit per ipsam præsentiam habitûs; quia ex hoc ipso quòd est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitûs fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente, art. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum quòd habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut objecta intellectûs, quia objectum intellectûs nostri secundùm statum præsentis vitæ est natura rei materialis, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 7; sed sunt præsentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur: *Propter quod unumquodque, illud magis,* veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis puta in uno genere causæ; puta si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quòd vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem; ut si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideò sequitur quòd medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, in quantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem, vel formam, quâ cognoscens cognoscit. Et ideò ratio non sequitur.

Articulus III. — *Utrùm intellectus cognoscat proprium actum.* — (*2 cont., cap.* 71, *co.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim propriè cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterùm illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 132 et seq. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est quod Augustinus dicit de Trinit., cap. 10 et 11, à med.: *Intelligo me intelligere.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. 1 et 2 hujus quæstionis, unumquodque cognoscitur secundùm quod est actu, Ultima autem perfectio intellectûs est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati; sicut ædificatio est perfectio ædificati; sed manet in operante ut perfectio, et actus ejus, ut dicitur in 9 Metaph., text. 16. Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimodè se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, quæst. 54, art. 1 et 2, sed tamen primum objectum suî intelligere, est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo secundùm rationem, quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem, et uno actu intelligitur res cum suâ perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec suî intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideò id quod primò cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundariò cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideò Philosophus dicit, lib. 2 de Animâ, text. 33, quòd objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum quòd objectum intellectûs est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primò; quia nec primum objectum intellectûs nostri secundùm præsentem statum est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est, quæst. 84, art. 7, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum quòd ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis, et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum suâ perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentiâ, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2.

Ad tertium dicendum quòd sensus proprius sentit secundùm immutationem materialis organi à sensibili exteriori. Non est autem possibile quòd aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio; et ideò actus sensûs proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi, et ideò non est simile.

ARTICULUS IV. — *Utrùm intellectus intelligat actum voluntatis.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cùm sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectûs. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectûs; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus, in lib. 10 Confess., cap. 17, attribuit affectionibus animæ quòd *cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per præsentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones.* Non videtur autem quòd possint esse aliæ notiones rerum in animâ, nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quòd intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 10 et 11 : *Intelligo me velle.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 59, art. 1, actus voluntatis nihil aliud est quàm inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsâ re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitûs sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in 3 de Animâ, text. 42, quòd *voluntas in ratione est.* Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actûs, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cùm utrumque radicetur in unâ substantiâ animæ, et unum sit quodam modo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodam modo in intellectu.

Ad secundum dicendum quòd bonum et verum, quæ sunt objecta voluntatis et intellectûs, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, quæst. 82, art. 3, ad 1, et quæst. 16, art. 4, ad 1; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideò quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectûs, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum quòd affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem tantùm, sicut corpora, neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideò Augustinus dicit affectus animæ esse in memoriâ per quasdam notiones.

QUÆSTIO LXXXVIII.

QUOMODÒ ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ SUPRA SE SUNT. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quomodò anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrùm anima humana secundùm statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales, quas Angelos dicimus, per seipsas; 2° utrùm possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium; 3° utrùm Deus sit id quod primò à nobis cognoscitur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm anima humana secundùm statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas.* — (2 *cont., cap.* 50, *et* 3, *cap.* 21, 41, 42, 43, 44, 45, 46, *fin., et de Animâ, art.* 15, *et opusc.* 42, *cap.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana secundùm statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus, in 9 de Trin., cap. 3, in fine : *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam.* Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quàm materialibus; cùm nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet, quæst. 75, art. 5, et quæst. 76, art. 1. Cùm ergo mens nostra intelligat res materiales, multò magis intelligit res immateriales.

3. Præterea, quòd ea quæ sunt secundùm se maximè sensibilia, non maximè sentiantur à nobis, provenit ex hoc quòd excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 7. Ergo ea quæ sunt secundùm se maximè intelligibilia, sunt etiam maximè intelligibilia nobis. Sed cùm res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo à materiâ; manifestum est quòd magis sint secundùm se intelligibiles substantiæ quæ secundùm suam naturam sunt immateriales. Ergo multò magis intelliguntur à nobis quàm res materiales.

4. Præterea, Commentator dicit, in 2 Metaph., comm. 1, in fine, quòd *si substantiæ abstractæ non possent intelligi à nobis, tunc natura otiosè egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum non intellectum ab aliquo.* Sed nihil est otiosum, sive frustra in naturâ. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi à nobis

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive

sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores, et immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 9, 16 : *Quæ in cœlis sunt, quis investigabit?* In cœlis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse, secundùm illud Matth. 18, 10 : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est.* Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum quòd, secundùm opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solùm à nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima à nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria objecta nostri intellectûs; et ita primò et per se intelliguntur à nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundùm quòd intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quantò magis intellectus fuerit depuratus, tantò magis percipit immaterialium intelligibilem (1) veritatem.

Sed secundùm Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundùm statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet, quæst. 84, art. 7. Et sic manifestum est quòd substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primò et per se secundùm modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. 3 de Animâ, comm. 36, ponit quòd in fine in hâc vitâ homo pervenire potest ad hoc quòd intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiæ separatæ à nobis, quam vocat *intellectum agentem;* qui quidem, cùm sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cùm fuerit nobis unitus sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas,sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cùm enim intelligamus per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata, ut patet cùm conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quòd intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis; principali quidem agenti, et instrumento, sicut sectio artifici et serræ; formæ autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo perfectum et perfectio, sicut visibile in actu, et lumen in pupillâ. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, et intellectus agens; et quantò plura intellecta speculata recipimus, tantò magis appropinquamus ad hoc quòd intellectus agens perfectè uniatur nobis; ita quòd cùm omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfectè unietur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere et materialia, et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantùm ad propositum pertinet, utrùm in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel (ut ipse imponit Alexandro) intellectus possibilis nunquàm intelligat substantias separatas, propter hoc quòd ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem.

Sed prædicta stare non possunt. Primò quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quòd per ipsam formaliter intelligamus; quia id quo formaliter agens agit, est forma, et actus agentis; cùm omne agens agat in quantum est actu, sicut supra dictum est, qu. 79, art. 3, circa intellectum possibilem.

Secundò, quia secundùm modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundùm suam substantiam, sed solùm lumen ejus, secundùm quòd participatur in (1) intellectis speculatis, et non quantùm ad alias actiones intellectûs agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut dùm videmus colores illuminatos à sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solùm nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertiò, quia dato quòd secundùm modum prædictum uniretur nobis substantia intellectûs agentis, tamen ipsi non ponunt quòd intellectus agens totaliter uniatur nobis secundùm unum intelligibile, vel duo, sed secundùm omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt à virtute intellectûs agentis; quia multò plus est intelligere substantias separatas quàm intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quòd etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quartò, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent; quod est contra Philosophum, in 1 Ethic., c. 9, ante med., qui dicit, quòd *felicitas est quoddam bonum commune, quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem.* Est etiam contra rationem quòd finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continent ursub specie.

Quintò, quia Philosophus dicit expressè, in 1 Ethic., c. 10, quòd *felicitas est operatio secundùm perfectam virtutem;* et enumeratis multis virtutibus, in 10, c. 7, concludit quòd felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundùm virtutem sapientiæ, quam posuerat in 6, c. 7, esse

(1) Al., *intelligibilium.*

(1) In cod. Tarrac. deest *in.*

caput scientiarum speculativarum. Unde patet quòd Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectûs agentis à quibusdam confictam.

Sextò, quia supra ostensum est, qu. 79, art. 4, quòd intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ ad eadem activè se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis receptivè; quia, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 18, intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, intellectus agens, *quo est omnia facere*. Uterque ergo intellectus se extendit secundùm statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili.

Unde secundùm statum præsentis vitæ neque per intellectum possibilem neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundùm seipsas.

Ad primum ergo dicendum quòd ex illâ auctoritate Augustini haberi potest quòd illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeò verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur, text. 2, lib. 1 de Animâ, quòd scientia de animâ est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quòd anima nostrâ cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quòd simpliciter et perfectè eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum quòd similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem; alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quòd anima esset de naturâ omnium, ad hoc quòd omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundùm statum præsentis vitæ est natus informari similitudinibus rerum materialium à phantasmatibus abstractis : et ideò cognoscit magis materialia quàm substantias immateriales.

Ad tertium dicendum quòd requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quòd excellentia sensibilia non capiantur à sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt improportionatæ intellectui nostro secundùm præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum quòd illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primò quidem quia non sequitur quòd si substantiæ separatæ non intelliguntur à nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu; intelliguntur enim à seipsis, et à se invicem. Secundò quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur à nobis. Illud autem otiosè et frustra esse dicitur quod non consequitur finem ad quem est; et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur à nobis.

Ad quintum dicendum quòd eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi à sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur à nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic à nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Articulus II. — *Utrùm intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.* — (*Locis supra, art.* 1, *inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, 1 c. cœlest. Hier., statim à med., quòd *non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursùm excitari cœlestium Hierarchiarum contemplationem, nisi secundùm se materiali manuductione utatur*. Relinquitur ergo quòd per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientiæ et definitiones sunt de substantiis immaterialibus; definit enim Damascenus, lib. 2 de Fid. orth., c. 3, Angelum, et de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theo logicis, quàm in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest à nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest quæ in infinitum distat à suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt à nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 1 c. de div. Nom., non procul à princ., quòd *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Averroes narrat in 3 de Animâ, comm. 36, quidam (Avempace nomine) posuit quòd per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus secundùm vera philosophiæ principia ad intelligendum substantias immateriales. Cùm enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis à materiâ, si iterùm in illâ quidditate sit aliquid materiæ, poterit iteratò abstrahere; et cùm hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sît omninò sine materiâ; et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si sub-

stantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito, quòd substantiæ immateriales sint omninò alterius rationis à quidditatibus materialium rerum, quantùmcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis à materiâ, nunquàm perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideò per substantias materiales non possumus perfectè substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum quòd ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multùm dissimiles, ut Dionysius dicit, 2 c. cœlest. Hierar.

Ad secundum dicendum quòd de superioribus rebus in scientiis maximè tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cœlestia notificat Aristoteles, lib. 1 de Cœlo, text. 17, 18 et 19, per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multò magis immateriales substantiæ à nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum quòd anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfectè demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfectè cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum quòd substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cùm earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundùm genus naturale, neque secundùm genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est, qu. 3, art. 5. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmativè potest cognosci de Angelis secundùm rationem communem, licèt non secundùm rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

Articulus III.—*Utrùm Deus sit primum quod à mente humanâ cognoscitur.* — (*2 cont., cap.* 82, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 7, *ad* 6, *et quæst.* 10, *art.* 6, *ad* 6, *et art.* 7, *corp., fin., et quodl.* 7, *quæst.* 1, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit primum quod à mente humanâ cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primò cognitum à nobis, sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed *omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus,* ut dicit Augustinus in lib. de Trin., 11 de Civ. Dei, c. 27, et in lib. de verâ Relig., c. 3. Ergo Deus est id quod primò cognoscitur à nobis.

2. Præterea, *propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim *est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* ut dicitur Joan. 1, 9. Ergo Deus est id quod primò et maximè est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primò cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostrâ est Dei imago, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., c. 5 et seqq. Ergo id quod primò cognoscitur in mente nostrâ, est Deus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18 : *Deum nemo vidit unquàm.*

Respondeo dicendum quod cùm intellectus humanus secundùm statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est art. præc., multò minùs potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est quòd Deus non est primum quod à nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundùm illud Apostoli ad Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur à nobis secundùm statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectûs objectum, ut multoties supra dictum est, qu. 84, art. 7, et 85, art. 1, et 87, art. 2, ad 2.

Ad primum ergo dicendum quòd in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectûs nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quàm quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est, qu. 12, art. 2. Unde cùm ipsum lumen intellectûs nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multò minùs Deus est id quod primò à nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum quòd *propter quod unumquodque, et illud magis*, intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est, qu. 87, art. 2, ad 3. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum quòd si in animâ nostrâ esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta; unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LXXXIX.

De cognitione animæ separatæ. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm anima separata à corpore possit intelligere; 2° utrùm intelligat substantias separatas; 3° utrùm intelligat omnia natura-

lia; 4° utrùm cognoscat singularia; 5° utrùm habitus scientiæ hìc acquisitæ remaneat in animâ separatâ; 6° utrùm possit uti actu scientiæ hìc acquisitæ; 7° utrùm distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ; 8° utrùm animæ separatæ à corporibus cognoscant ea quæ hìc aguntur.

Articulus primus. — *Utrùm anima separata aliquid intelligere possit.* — (3 *part.*, *qu.* 11, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 31, *qu.* 2, *art.* 4; *et* 4, *dist.* 50, *qu.* 1, *art.* 1 *et* 2, *et Ver. qu.* 19, *art.* 1 *et* 2, *et de Animâ*, *art.* 15, 16 *et* 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata nihil omninò intelligere possit. Dicit enim Philosophus in 1 de Animâ, text. 66, quòd *intelligere corrumpitur quodam interiùs corrupto.* Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbatâ imaginatione, sicut supra dictum est, qu. 84, art. 7 et 8. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet, qu. 77, art. 8. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quòd per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia à principio est *sicut tabula in quâ nihil est scriptum;* neque per species, quas tunc abstrahat à rebus, quia non habet organa sensûs et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur à rebus; neque etiam per species priùs abstractas et in animâ conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitùs influxas: hæc enim cognitio non esset naturalis, de quâ nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata à corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 de Animâ, text. 13, quòd *si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari.* Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maximè eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio difficultatem habet ex hoc quòd anima, quamdiù est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex naturâ animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quòd corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundùm hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia secundùm hoc pejus intelligeret corpori unita quàm separata; sed hoc esset solùm propter melius corporis: quod est irrationabile, cùm materia sit propter formam, et non è converso. Si autem ponamus, quòd anima ex suâ naturâ habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cùm natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quòd anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cùm non sint ei præstò phantasmata ad quæ convertatur.

Et ideò ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quòd cùm nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cùm unitur corpori, et cùm fuerit à corpore separata, manente tamen eâdem animæ naturâ; non ita quòd uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cùm est in loco proprio, quod est ei naturale, et cùm est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundùm istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt; cùm autem fuerit à corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis à corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam à corpore est præter rationem suæ naturæ; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideò ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundùm naturam suam.

Sed hoc rursùs habet dubitationem. Cùm enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quàm per conversionem ad phantasmata), debuit sic à Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quòd etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quàm intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet: In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quantò magis creaturæ intellectuales distant à primo principio, tantò magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde est quòd Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minùs universales, et minùs efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt à virtute intellectivâ superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illâ universalitate in quâ habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intel-

ligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quâdam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectûs, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundùm naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ à Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quòd perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quòd propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum quòd si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quâdam suppositione priùs factâ, lib. eod., text. 12, scilicet quòd intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondùm enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quòd loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum quòd anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solùm per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentiâ divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam citò cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur (1). Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solùm influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Articulus II. — *Utrùm anima separata intelligat substantias separatas.* — (3 *part., quæst.* 11, *art.* 1, *ad* 2, *et de Animâ, art.* 17, *corp., fin., et ad* 10, *et art.* 18, *ad* 17.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quàm à corpore separata; cùm anima sit naturaliter pars humanæ naturæ. Quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est, qu. 88, art. 1. Ergo multò minùs cùm fuerit à corpore separata.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per suî præsentiam, vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab animâ per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quàm anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex solâ suâ separatione consequitur felicitatem; quod est inconveniens.

Sed contra est quòd animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. 16. Vident ergo et dæmones et Angelos animæ separatæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, in 9 de Trinit., c. 3, *mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit,* id est, cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est, qu. 88, art. 1, ad 1. Per hoc ergo quòd anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem, art. præc., quòd quamdiù anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideò nec seipsam potest intelligere, nisi in quantum fit actu intelligens per speciem à phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est, qu. 88, art. 1. Sed cùm fuerit à corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ quòd intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundùm quòd est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum (1); et ideò de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de Angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum quòd anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodam modo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis à puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum quòd anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitùs impressas; quæ tamen deficiunt à perfectâ repræsentatione eorum, propter hoc quòd animæ natura est inferior quàm Angeli.

Ad tertium dicendum quòd in cognitione

(1) Ita Rom. edit. cum Patavinis. Nicolaius: *Unde quàm citò cessat conversio ad corpus, ad superiora convertitur.*

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. 1698. Cod. Camer., et ex eo theologi Lovan. et Duaceni, Nicolaius, et edit. Patav. 1612: *Separatarum substantiarum.*

substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei (1), qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione verò aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfectè intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfectè eas intelligit, ut dictum est in corp. articuli.

ARTICULUS III. — *Utrùm anima separata omnia naturalia cognoscat.* — (*De animâ, art.* 15, *corp., fin., et ad* 19, *et art.* 18, *et art.* 20, *corp., fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multò magis potest intelligere minùs intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilium (2). Ergo multò magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minùs.

3. Sed contra, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quàm in animâ separatâ. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit, lib. 1 de sum. Bon., cap. 12, § 17. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea, si anima statim cùm est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., ad 3, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentiâ divini luminis, sicut et Angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis; anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfectâ omnia naturalia; quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentiâ angelicâ, ut dicit Augustinus, 2 super Gen. ad litt., cap. 8. Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum quòd nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est, qu. 88, art. 1. Et ideò non propter hoc sequitur quòd anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum quòd sicut anima separata non perfectè intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfectè cognoscit, sed sub quâdam confusione, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec Angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum quòd cognitio quæ acquiritur hìc per studium, est propria et perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quòd studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS IV. — *Utrùm anima separata cognoscat singularia.* — (4, *dist.* 30, *qu.* 5, *art.* 1, *et Ver. qu.* 19, *art.* 2, *et de Animâ, art.* 5 *et* 20.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in animâ separatâ nisi intellectus, ut ex supra dictis patet, qu. 77, art. 8. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est, qu. 86, art. 1. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio quâ cognoscitur aliquid in singulari, quàm illa quâ cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multò igitur minùs cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres*, ut habetur Luc. 16, 28.

Respondeo dicendum quòd animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia etiam quæ sunt præsentia.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd duplex est modus intelligendi: unus per abstractionem à phantasmatibus; et secundùm istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directè, sed indirectè, sicut supra dictum est, qu. 86, art. 1. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum à Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia, et singularia, ut supra dictum est, qu. 14, art. 2, ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ verò separatæ,

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Rom. Al., *in solius Dei.*
(2) Ita cod. et edit. cit. Al., *maximè intelligibiles.*

confusam. Unde Angeli propter efficaciam sui intellectûs, per hujusmodi species non solùm naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ verò separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solùm singularia illa ad quæ quodam modo determinantur vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideò non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat.

Articulus v. — *Utrùm habitus scientiæ hìc acquisitæ remaneat in animâ separatâ.* — (2-2, *quæst.* 67, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 13, *quæst.* 2, *art.* 4; *et* 4, *dist.* 50, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 12 *cont. cap.*79, *fine, et quodl.* 3, *quæst.*6, *art.* 1, *et quodl.* 12, *art.* 3 *et* 13.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus scientiæ hìc acquisitæ non remaneat in animâ separatâ. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 13, 8 : *Scientia destruetur.*

2. Præterea, quidam minùs boni in hoc mundo scientiâ pollent, aliis magis bonis carentibus scientiâ. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in animâ, sequeretur quòd aliqui minùs boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hìc acquisita in animâ separatâ remaneat, sequetur quòd duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto, quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. Prædicam. (in prædicam. qualitatis), quòd *habitus est qualitas difficilè mobilis.* Sed ab ægritudine vel ab aliquo hujusmodi quandoque corrumpitur scientia; sed nulla est ita fortis immutatio in hâc vitâ, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quòd habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in epist. ad Paulinum : *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlo.*

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativâ, cogitativâ et memorativâ; et quòd species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quòd destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hìc acquisitæ destrueretur Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum,* ut dicitur in 3 de Animâ, text. 6, oportet quòd habitus scientiæ hìc acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur,* ut dicitur in 2 Ethic. cap. 1. Actus autem intellectûs, ex quibus in præsenti vitâ scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectûs ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut faciliùs per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Sed sicut actus intellectûs principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositivè in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantùm ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in animâ separatâ; sed quantùm ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat : quia, ut dicitur in lib. de Longitudine et Brevitate vitæ, cap. 2, dupliciter corrumpitur aliqua forma : uno modo per se, quando corrumpitur à suo contrario, ut calidum à frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quòd per corruptionem subjecti scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest; cùm intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, qu. 79, art. 2, ad 2. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipuè quantùm ad simplicem intelligentiam, quâ intelligitur *quod quid est.* Sed quantùm ad operationem quâ intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundùm quòd falsum in propositione, vel argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdùm scientia corrumpitur per contrarium, dùm scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur à scientiâ veritatis. Et ideò Philosophus in libro prædicto, loco cit., ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et per deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in animâ separatâ. Unde dicendum est quòd habitus scientiæ secundùm quòd est in intellectu, manet in animâ separatâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus non loquitur ibi de scientiâ quantùm ad habitum, sed quantùm ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit : *Nunc cognosco ex parte.*

Ad secundum dicendum quòd sicut secundùm staturam corporis aliquis minùs bonus erit major aliquo magis bono; ita nihil pro-

hibet aliquem minùs bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum quòd utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantùm ad id quod est ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS VI. — *Utrùm actus scientiæ hìc acquisitæ maneat in animâ separatâ.* — (1-2, *qu.* 67, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 11, *qu.* 2, *art.* 4, *corp., fine; et* 4, *dist.* 50, *qu.* 1, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus scientiæ hìc acquisitæ non maneat in animâ separatâ. Dicit enim Philosophus, in 1 de Animâ, text. 66, quòd *corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat.* Sed considerare ea quæ priùs novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hìc acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in animâ separatâ quàm sint in animâ corpori unitâ. Sed per species intelligibiles non possumus modò intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est, qu. 84, art. 7. Ergo nec anima separata hoc poterit; et ita nullo modo per species intelligibiles hìc acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit, in 2 Ethic., c. 1, quòd *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur.* Sed habitus scientiæ hìc acquiritur per actus intellectûs convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hìc acquisitæ.

Sed contra est quod Lucæ 16, 25, dicitur ad divitem in inferno positum: *Recordare quia recepisti bona in vitâ tuâ.*

Respondeo dicendum quòd in actu est duo considerare: scilicet speciem actûs, et modum ipsius. Et species quidem actûs consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo; sed modus actûs pensatur ex virtute agentis; sicut quòd aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo; sed quòd acutè videat, contingit ex virtute visivâ oculi. Cùm igitur species intelligibiles maneant in animâ separatâ, sicut dictum est art. præc., status autem animæ separatæ non sit idem sicut modò est; sequitur quòd secundùm species intelligibiles hìc acquisitas anima separata intelligere possit quæ priùs intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in animâ separatâ actus scientiæ hìc acquisitæ, sed non secundùm eumdem modum.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de reminiscentiâ secundùm quòd memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundùm quòd memoria est quodam modo in intellectu, ut dictum est, qu. 69, art. 6.

Ad secundum dicendum quòd diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum quòd actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantùm ad speciem actûs, non autem quantùm ad modum agendi. Nam operari justa, sed non justè, id est delectabiliter, causat habitum justitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS VII. — *Utrùm distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.* — (4, *dist.* 50, *qu.* 1, *art.* 4, *et de Animâ, art.* 20, *ad* 3 *et* 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Augustinus, in libro de Curâ pro mort. agendâ, cap. 13, quòd *animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hìc fiunt, scire non possunt.* Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de Divinatione dæmonum, cap. 4 et 5, quòd *dæmones propter celeritatem motûs aliqua nobis ignota denuntiant.* Sed agilitas motûs ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multò igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundùm naturam quàm dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquid secundùm locum, ita secundùm tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ, non enim cognoscit futura. Ergo videtur quòd etiam distantia secundùm locum animæ separatæ cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur Luc. 16, 23, quòd dives, *cùm esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham à longè.* Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd anima separata cognosceret singularia abstrahendo à sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quòd distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requireretur enim quòd vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantùm ad utrumque requireretur distantia determinata.

Sed prædicta positio est impossibilis; quia abstractio specierum à sensibilibus fit mediantibus sensibus, et aliis potentiis sensitivis, quæ in animâ separatâ actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine; quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus non dicit quòd propter hoc quòd ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hìc fiunt, videre

non possunt, ut localis distantia hujus ignorantiæ causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur, art. seq.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus ibi loquitur secundùm opinionem illam quâ aliqui posuerunt quòd dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundùm quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem lib. c. 3 et 4, Augustinus expressè tangit; licèt hanc opinionem magis recitando quàm asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit lib. 21 de Civ. Dei, cap. 10.

Ad tertium dicendum quòd futura, quæ distant secundùm tempus, non sunt entia in actu; unde in se ipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit à cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundùm locum, sunt entia in actu, et secundùm se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantiâ loci et de distantiâ temporis.

Articulus viii.— *Utrùm animæ separatæ cognoscant ea quæ hìc aguntur.* — (2-2, *q.* 83, *art.* 4, *ad* 2; *et* 4, *dist.* 50, *qu.* 3 *et* 4, *et Ver. qu.* 8, *art.* 2, *ad* 12, *et de Animâ, art.* 28, *ad* 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ separatæ cognoscant ea quæ hìc aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hìc aguntur, secundùm illud Luc. 16, 28: *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hìc aguntur.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus; et eos admonent de his quæ hìc aguntur; sicut Samuel apparuit Saüli, ut habetur 1 Reg. 28. Sed hoc non esset, si ea quæ hìc sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hìc aguntur cognoscunt.

3. Præterea animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est, art. præc.

Sed contra est quod dicitur Job 14, 21: *Sive fuerint filii ejus nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

Respondeo dicendum quòd secundùm naturalem cognitionem, de quâ nunc hìc agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hìc aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi potest, art. 4 huj. qu., quia anima separata cognoscit singularia per hoc quòd quodam modo determinata est ad illa vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundùm ordinationem divinam et secundùm modum essendi segregatæ sunt à conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum quæ sunt à corpore separatæ; unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius, in 12 Moralium, cap. 14, in princ., dicens: *Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritûs longè est à vitâ carnis;* et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere, in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, c. 13, dicens quòd *animæ mortuorum rebus viventium non intersunt.*

Sed quantùm ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est; quia quæ intùs omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quòd sit foris aliquid quod ignorent.* Augustinus verò in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 13 et 14, expressè dicit quòd *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii;* ut habetur in Glossâ, interl. Augustini, super illud: *Abraham nescivit nos,* Isa. 63. Quod quidem confirmat per hoc quòd à matre suâ non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vitâ feliciore crudelior; et per hoc quòd Dominus promisit Josiæ regi quòd priùs moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur 4 Reg. 22.

Sed Augustinus hoc dubitando dicit; unde præmittit: *Ut volet, accipiat quisque quod dicam;* Gregorius autem assertivè; quod patet per hoc quod dicit: *Nullo modo credendum est.*

Magis tamen videtur, secundùm sententiam Gregorii, quòd animæ sanctorum Deum videntes omnia præsentia, quæ hìc aguntur, cognoscant. Sunt enim Angelis æquales; de quibus etiam Augustinus, eod. lib. de Curâ pro mort. agend., c. 15, asserit, quòd ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissimè justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundùm quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum quòd animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per Angelos seu dæmones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem lib. dicit, cap. 15.

Ad secundum dicendum quòd hoc quòd mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in lib. prædicto, c. 10. Unde et de Samuele dici potest, quòd ipse apparuit per revelationem divinam, secundùm hoc quod dicitur Eccli. 46, 23, quòd

dormivit, et notum fecit regi finem vitæ suæ; vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quòd inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur. Ex Aug., ib., c. 15.

Ad tertium dicendum quòd ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantiâ, sed propter causam prædictam in corp. art.

QUÆSTIO XC.

De prima hominis productione quantum ad animam. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de primâ hominis productione; et circa hoc consideranda sunt quatuor: primò de productione ipsius hominis; secundò de fine productionis; tertiò de statu et conditione hominis primò producti; quartò de loco ejus.

Circa productionem autem consideranda sunt tria: primò de productione hominis quantùm ad animam; secundò quantùm ad corpus viri; tertiò quantùm ad productionem mulieris.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantiâ ipsius Dei; 2° supposito quòd sit facta, utrùm sit creata; 3° utrùm sit facta mediantibus Angelis; 4° utrùm sit facta ante corpus.

Articulus primus. — *Utrùm anima sit facta, vel sit de substantiâ Dei.* — (2, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 1, *et* 2 *cont., cap.* 83, *et opusc.* 2, *cap.* 95 *et* 211.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non sit facta, sed sit de substantiâ Dei. Dicitur enim Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid à se emittit. Ergo anima quâ homo vivit, est aliquid de substantiâ Dei.

2. Præterea, sicut supra habitum est, qu. 75, art. 5, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantiâ Dei.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt; quia oporteret quòd aliquibus differentiis differrent; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed contra est quòd Augustinus, in lib. 3 de Orig. animæ, cap. 15, enumerat quædam quæ dicit esse *multùm apertèque perversa, et fidei catholicæ adversa;* inter quæ primum est quod quidam dixerunt, *Deum animam non de nihilo, sed de se ipso fecisse.*

Respondeo dicendum quòd dicere animam esse de substantiâ Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, qu. 79, art. 4, et qu. 84, art. 6 et 7, anima humana est quandoque intelligens in potentiâ, et scientiam quodam modo à rebus acquirit, et habet diversas potentias; quæ omnia aliena sunt à Dei naturâ, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est, qu. 3, art. 7, et qu. 12, art. 1.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incœperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt; et ideò Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de naturâ illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 20 et seq., per consequens sequebatur quòd anima esset de substantiâ Dei. Juxta quam positionem etiam Manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundò verò processum fuit ad hoc quòd aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen à corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quòd Deus est *anima mundum intuitu, vel nutu et ratione gubernans*, ut Augustinus narrat 7 de Civ. Dei, cap. 6. Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundùm distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, qu. 3, art. 1 et 8. Unde manifestè falsum est animam esse de substantiâ Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd *inspirare* non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de suâ substantiâ, sed de naturâ extraneâ.

Ad secundum dicendum quòd anima etsi sit forma simplex secundùm suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet, qu. 75, art. 5, ad 4. Et ideò non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum quòd differens propriè acceptum aliquo differt; unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodam modo, cùm in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundùm hoc, licèt omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in 10 Metaph., text. 24 et 25. Nam simplicia diversa sunt se ipsis; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis; de quibus non est dicere quòd ulteriùs aliis differentiis differant.

Articulus II. — *Utrum anima sit producta in esse per creationem.* — (*Inf., qu.* 118, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 28, *qu.* 2, *art.* 1 *et* 2, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 9, *et quodl.* 9, *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 93, 131, 229 *et* 230, *et opusc.* 27, *cap.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

quòd anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materiâ. Sed anima habet in se aliquid materiale, cùm non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materiâ; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentiâ materiæ; cùm enim materia sit in potentiâ ad actum, actus quilibet præexistit in materiâ in potentiâ. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentiâ materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ; et sic nulla forma exibit in esse per generationem; quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo ad imaginem Dei secundùm animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum quòd anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis.

Cujus ratio est quia cùm fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem propriè dicitur esse quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ propriè et verè dicuntur entia; accidens verò non habet esse, sed eo aliquid est, et hâc ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia eâ aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7 Metaph., text. 2 et 3, quòd *accidens dicitur magis entis quàm ens.* Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideò nulli formæ non subsistenti propriè convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quòd compositâ subsistentiâ fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est, qu. 75, art. 2, unde ipsi propriè competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materiâ præjacente neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ, neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quòd non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum quòd in animâ est, sicut materiale, ipsa simplex essentia, formale autem in ipsâ est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentiâ animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quâdam materiâ spirituali, ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentiâ ad aliam formam, sicut nec materia cœlestis corporis; alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materiâ præjacente.

Ad secundum dicendum quòd actum extrahi de potentiâ materiæ nihil aliud est quàm aliquid fieri in actu quod priùs erat in potentiâ. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens à materiâ corporali, sed habet esse subsistens et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est, qu. 75, art. 2, propterea non educitur de potentiâ materiæ.

Ad tertium dicendum quòd non est simile de animâ rationali et de aliis formis, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrùm anima rationalis sit producta à Deo immediatè.* — (*Locis supra, art. 2, notatis.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima rationalis non sit producta à Deo immediatè, sed mediantibus Angelis. Major enim ordo in spiritualibus est quàm in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, 4 c. de div. Nom., part. 1, aliquant. ante fin. lect. 2 et 3. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum à principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit, c. 5 de eccles. Hierarch., part. 1. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per Angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in 5 Metaph., text. 21. Sed spirituales substantiæ sunt multò magis perfectæ quàm corporales. Cùm ergo corpora faciant sibi similia secundùm speciem, multò magis Angeli poterunt facere aliquid infra se, secundùm speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 8, quòd Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ.*

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd Angeli, secundùm quòd operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omninò impossibile, et à fide alienum. Ostensum est enim, art. præc., quòd anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare; quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito; cùm semper agens secundum præsupponat aliquid à primo agente, ut supra habitum est, qu. 75, art. 3. Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando; et ideò nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideò non potest produci nisi à Deo immediatè.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quòd corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quòd superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

ARTICULUS IV. — *Utrùm anima humana fuerit producta ante corpus.* — (*Inf., qu.* 118, *art.* 3, *et* 3 *p., qu.* 6, *art.* 3 *et* 4; *et* 3, *dist.* 17, *qu.* 2, *art.* 2, *et cont. lib.* 2, *c.* 81, *et Pot. qu.* 3, *art.* 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distin-

ctionis et ornatûs, ut supra dictum est (1), qu. 66 et 70. Sed anima producta est in esse per creationem, ut supra habitum est, art. 2 hujus quæst.; corpus autem factum est in fine ornatûs. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum Angelis, quàm cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim à principio cum corporali materiâ; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quòd *actus proprius fit in potentiâ propriâ*. Cùm ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Respondeo dicendum quòd Origenes, lib. 1 Periar., c. 7 et 8, posuit non solùm animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas propter hoc quòd credidit omnes spirituales substantias, tam animas quàm Angelos, æquales esse secundùm suæ naturæ conditionem, sed solùm meritó distare; sic quòd quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum, vel cœlestium corporum, quædam verò in suî puritate secundùm diversos ordines remanent. De quâ opinione supra jam diximus, qu. 47, art. 2, et ideò relinquatur ad præsens.

Augustinus verò in 7 super Gen. ad litt., c. 24, dicit quòd anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, ob aliam rationem: quia scilicet ponit quòd corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solùm secundùm causales rationes; quod non potest de animâ dici, quia nec ex aliquâ materiâ corporali aut spirituali præexistente facta fuit, nec ex aliquâ virtute creatâ produci potuit. Et ideò videtur quòd ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata, et quòd postmodùm propriâ voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut ejus verba demonstrant; dicit enim, loco cit., c. 29: *Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima verò jam ipsa crearetur.*

Posset autem utique hoc tolerari secundùm eos qui ponunt quòd anima habet per se speciem et naturam completam; et quòd non unitur corpori ut forma, sed solùm ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omninò esse non potest. Manifestum est enim quòd Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundùm quòd uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cùm sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundùm quòd est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quòd anima humana præcessit in operibus sex dierum secundùm quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali naturâ; ipsa verò fuit creata simul cum corpore. Secundùm alios verò sanctos tam anima quàm corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum quòd si natura animæ haberet integram speciem, ita quòd secundùm se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsùm creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis; sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium.

Ad tertium dicendum quòd animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors; qui quidem defectus in principio creationis animæ esse non debuit.

(1) Cod. Alcan. et Nicolaius, *habitum est.*

QUÆSTIO XCI.

De productione corporis primi hominis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° de materiâ ex quâ productum est; 2° de auctore à quo productum est; 3° de dispositione quæ ei per productionem est attributa; 4° de modo et ordine productionis ipsius.

Articulus primus. — *Utrùm corpus primi hominis sit de limo terræ.*—(2, *dist.* 17, *qu.* 1, *art.* 1, *ad* 5, *et art.* 3, *ad* 2, *et dist.* 3, *qu.* 2, *art.* 2, *corp.*, *et ad* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus primi hominis non sit factum de limo terræ (1). Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quàm ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens quàm ens in potentiâ. Sed cùm homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maximè ostenderetur in productione corporis ejus Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cùm perficiatur à nobilissimâ formâ, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cœlesti.

3. Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quàm terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cùm igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere, quàm ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis; non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaio. Al., *non sit de limo terræ.*

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum quòd cùm Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundùm eorum modum, secundùm illud Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quòd omnia in se præhabet non per modum compositionis, sed simpliciter et unitè, ut Dionysius dicit, c. 5 de div. Nom., lect. 4, eo modo quo diversi effectus præexistunt in causâ secundùm ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundùm quòd omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt à Deo in naturâ producta per formas diversas; ad hominem verò derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio; non enim in suâ cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodam modo compositus, dùm de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem; de similitudine verò cœlestium corporum habet elongationem à contrariis per maximam æqualitatem complexionis; elementa verò secundùm substantiam; ita tamen quòd superiora elementa prædominantur in eo secundùm virtutem, scilicet ignis, et aer, quia vita præcipuè consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris; inferiora verò elementa abundant in eo secundùm substantiam. Aliter enim non posset esse mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundùm quantitatem in homine abundarent. Et ideò dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodam modo inveniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dùm ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materiâ quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus; quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum quòd quamvis corpus cœleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantùm ad actus animæ rationalis est minùs conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodam modo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore cœlesti, cùm sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quintâ essentiâ materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quâdam luce. Primò enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundò verò impossibile est aliquid de quintâ essentiâ, vel de corpore cœlesti dividi, vel elementis permisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundùm suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum quòd si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundùm quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omninò ad se traherent alia; et non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensûs tactûs, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensûs non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentiâ tantùm, vel ita quòd omninò careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentiâ ad omnes colores; quod in organo tactûs non erat possibile, cùm sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quòd organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentiâ ad extrema.

Ad quartum dicendum quòd in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ (1). De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit; tum quia minùs abundant secundùm quantitatem in corpore hominis, ut dictum est in corp. art., tum etiam quia in totâ rerum productione, de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur à rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

Articulus II.—*Utrùm corpus humanum sit immediatè à Deo productum.* — (*Inf., quæst.* 92, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus humanum non sit immediatè à Deo productum. Dicit enim Augustinus, in 3 de Trinit., cap. 4, quòd *corporalia disponuntur à Deo per angelicam creaturam.* Sed corpus humanum formatum fuit ex materiâ corporali, ut dictum est art. præc. Ergo debuit produci mediantibus Angelis, et non immediatè à Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creatâ, non est necessarium quòd immediatè producatur à Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cœlestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cœlestis; et Albumazar dicit quòd in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantùm. Ergo non oportuit quòd immediatè corpus humanum formaretur à Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materiâ corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cœlestis corporis, qui est primus motuum. Cùm igitur corpus humanum sit productum ex materiâ corporali, videtur quòd ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cœleste.

4. Præterea, Augustinus dicit, 7 super Gen. ad litt., cap. 24, quòd homo factus est secundùm corpus in operibus sex dierum, secundùm causales rationes, quas Deus inseruit creaturæ corporali; postmodùm verò

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Pat. Nicolaius, edit. Rom. aliæque, *terræ et aquæ.*

fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creaturâ secundùm causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliquâ virtute creatâ, et non immediatè à Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17 : *Deus de terrâ creavit hominem.*

Respondeo dicendum quòd prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediatè à Deo.

Posuerunt siquidem aliqui formas quæ sunt in materiâ corporali, à quibusdam formis immaterialibus derivari.

Sed hanc opinionem refellit Philosophus in 7 Metaph., text. 26, 27 et 32, per hoc quòd formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est, quæst. 65, art. 4, et quæst. 90, art. 2. Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quòd forma pura, quæ est sine materiâ, producat formam quæ est in materiâ, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideò oportet quòd forma quæ est in materiâ, sit causa formæ quæ est in materiâ secundùm quòd compositum à composito generatur. Deus autem, quamvis omninò sit immaterialis, tamen solus est qui suâ virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materiâ absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 9. Quia igitur corpus humanum nunquàm formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quòd primum corpus hominis immediatè formaretur à Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creaturâ corporeâ facit quæ nullo modo Angeli facere possunt, sicut quòd suscitat mortuos, et illuminat cæcos; secundùm quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultimâ resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum quòd animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis, ut Avicenna fingit; licèt ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœlestis corporis, prout Philosophus dicit, in 2 Phys., text. 26, quòd *homo generat hominem ex materiâ, et sol.* Et exinde est quòd exigitur locus temperatus ad generationem hominum, et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cœlestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materiâ dispositâ. Manifestum est enim quòd plura requiruntur ad productionem rei perfectæ quàm ad productionem rei imperfectæ.

Ad tertium dicendum quòd motus cœli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, et solâ virtute divinâ, sicut quòd mortui resuscitantur, quòd cæci illuminantur; quibus est simile, quòd homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum quòd secundùm rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter: uno modo secundùm potentiam activam et passivam; ut non solùm ex materiâ præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundùm potentiam passivam tantùm, ut scilicet de materiâ præexistenti fieri possit à Deo; et hoc modo secundùm Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundùm causales rationes.

Articulus III. — *Utrùm corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.* — (2-2, *quæst.* 64, *art.* 2, *ad* 1, *et Mal. quæst.* 5, *art.* 5, *corp., et de Animâ, art.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus hominis non habuerit convenientem dipositionem. Cùm enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optimè ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensûs quàm homo, et velocioris motûs, sicut canes meliùs odorant, et aves velociùs moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quàm corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad suî protectionem, quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissimè dispositum.

3. Præterea, homo plus distat à plantis quàm ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 7, 30 : *Deus fecit hominem rectum.*

Respondeo dicendum quòd omnes res naturales productæ sunt ab arte divinâ; unde sunt quodam modo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundùm ordinem ad proprium finem; et hoc est quod Philosophus dicit in 2 Physic., text. 74 : *Et quia dignius est sic* (vel *melius*), *non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam.* Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis, et operationes ipsius. Materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico

ergo quòd Deus instituit corpus humanum in optimâ dispositione secundùm convenientia ad talem formam et ad tales operationes.

Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quòd talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animæ operationes.

Ad primum ergo dicendum quòd tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quàm in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quòd homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantùm ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis apparet, quæst. 78, art. 4. Ex quâdam autem necessitate contingit quòd quantùm ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quòd homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberiùs in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectûs operationem, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 7, tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quòd homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri propter ejus humiditatem est impedimentum olfactûs, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visûs, et subtilioris auditûs quàm homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfectâ complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quòd quædam animalia sunt homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad secundum dicendum quòd cornua et unguiæ, quæ sunt quorumdam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum ac plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiæ terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ; et ideò hæc homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma, et tegumenta, et alia vitæ necessaria, infinitis modis; unde et manus, in 3 de Animâ, text. 38, dicitur *organum organorum*. Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum quòd habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor.

Primò quidem quia sensus sunt dati homini non solùm ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde cùm cætera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsâ pulchritudine sensibilium secundùm seipsam. Et ideò quia sensus præcipuè vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum et providendum sibi de victu; homo verò habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipuè per visum, qui est subtilior, et plures differentias rerum ostendit, liberè possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cœlestia, et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem.

Secundò ut interiores vires liberiùs suas operationes habeant; dùm cerebrum, in quo quodam modo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum.

Tertiò quia oporteret si homo haberet pronam staturam, quòd uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret.

Quartò quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quòd cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum, et labia dura, et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omninò impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maximè distat à plantis. Nam homo habet superius suî, id est caput, versùs superius mundi, et inferius suî versùs inferius mundi; et ideò est optimè dispositus secundùm dispositionem totius. Plantæ verò habent superius suî versùs inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem suî versùs superius mundi. Animalia verò bruta medio modo; nam superius animalis est pars quâ accipit alimentum, inferius autem est pars quâ emittit superfluum.

Articulus iv. — *Utrùm convenienter corporis humani productio in Scripturâ describatur.* — (*Sup., quæst.* 72, *art. unic., corp., fin., et ad* 3 *et* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter corporis humani productio in Scripturâ describatur. Sicut enim corpus humanum est factum à Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: *Dixit Deus: Fiat, et factum est.* Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum à Deo immediatè est factum, ut supra dictum est, art. 2 huj. qu. Ergo inconvenienter dicitur: *Faciamus hominem.*

3. Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo, postquàm dixerat: *Formavit Deus hominem de limo terræ,* subjunxit: *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

4. Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere quòd *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*

5. Præterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago verò Dei ad animam. Sed anima secundùm Augustinum, lib. 7 sup. Gen., ad litt., cap. 24, fuit facta (1)

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis. Editi, *non fuit facta.*

ante corpus. Inconvenienter ergo, cùm dixisset: *Ad imaginem suam fecit illum,* addidit: *Masculum et feminam creavit eos.*

In contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum ad primum quòd, sicut Augustinus dicit in 6 super Gen. ad litt., c. 12, non in hoc præeminet homo aliis rebus quòd Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cùm scriptum sit Psal. 101, 20: *Opera manuum tuarum sunt cœli:* et alibi, Psal. 94, 5: *Aridam fundaverunt manus ejus;* sed in hoc quòd ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quòd alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum quòd non est intelligendum, Deum Angelis dixisse: *Faciamus hominem*, ut quidam perversè intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressiùs invenitur in homine.

Ad tertium dicendum quòd quidam intellexerunt corpus hominis priùs tempore formatum, et postmodùm Deum formato jam corpori animam infudisse.

Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est quòd Deus vel corpus sine animâ, vel animam sine corpore fecerit; cùm utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex animâ, et non è converso.

Et ideò ad hoc excludendum quidam posuerunt quòd, cùm dicitur: *Formavit Deus hominem,* intelligitur productio corporis simul cum animâ; quod autem additur, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* intelligitur de Spiritu sancto, sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens Joan. 20, 22: *Accipite Spiritum sanctum.*

Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus, in lib. 13 de Civit. Dei, c. 24, excluditur per verba Scripturæ; nam subditur ad prædicta: *Et factus est homo in animam viventem:* quod Apostolus, 1 ad Cor., 15, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima; ut sic quod dicitur: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* sit quasi expositio ejus quod præmiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum quòd, quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideò dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum quòd secundùm Augustinum, lib. 4 super Gen., ad lit., c. 34, omnia opera sex dierum sunt simul facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundùm rationes causales. Alii verò doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUÆSTIO XCII.

De productione mulieris. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de productione mulieris; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm in illâ rerum productione debuerit mulier produci; 2° utrùm debuerit fieri de viro; 3° utrùm de costâ viri; 4° utrùm facta fuerit immediatè à Deo.

Articulus primus. — *Utrùm mulier debuerit produci in primâ rerum productione.* — (*Opusc.* 75, *cap.* 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non debuerit produci in primâ rerum productione. Dicit enim Philosophus in lib. 2 de generat. animal., cap. 3, non procul à fin., quòd *femina est mas occasionatus.* Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in primâ rerum institutione. Ergo in illâ primâ rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta; nam ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. 3, 16: *Sub viri potestate eris.* Et Gregorius dicit, lib. de Curâ pastor., par. 2, c. 6, quòd *ubi non delinquimus, omnes pares sumus.* Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quàm vir: semper enim *honorabilius est agens patiente,* ut dicit Augustinus, 12 super Gen., ad litt., c. 16, in med. Ergo non debuit mulier produci in primâ rerum productione ante peccatum.

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quòd mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 18: *Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adjutorium simile sibi.*

Respondeo dicendum quòd necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, *in adjutorium viri;* non quidem in adjutorium alicujus alterius (1) operis, ut quidam dixerunt, cùm ad quodlibet aliud opus convenientiùs juvari possit vir per alium virum quàm per mulierem, sed in adjutorium generationis. Quod manifestiùs videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur, sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materiâ convenienti per virtutem activam cœlestium corporum. Quædam verò habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam, sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine; non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quàm generatio; unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. Animalibus verò perfectis competit virtus activa generationis secundùm sexum masculinum, virtus verò passiva secundùm sexum femininum. Et quia est ali-

(1) In edit. Rom. deest *alterius.*

quod opus vitæ nobilius in animalibus quàm generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideò non omni tempore sexus masculinus feminino conjungitur in animalibus perfectis, sed solùm tempore coitûs; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et feminâ, sicut in plantâ omni tempore conjunguntur vis masculina et feminina; etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere; et ideò adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsùm produceretur femina à mare, et tamen carnaliter conjungerentur in unum ad generationis opus. Et ideò statim post formationem mulieris dicitur Gen. 2, 24: *Erunt duo in carne unâ.*

Ad primum ergo dicendum quòd per respectum ad naturam particularem femina est aliquid deficiens et occasionatum; quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundùm masculinum sexum; sed quòd femina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco; puta à ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. 4 de Generat. animal., cap. 2. Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ, et ideò, instituendo naturam, non solùm marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum quòd duplex est subjectio. Una servilis, secundùm quam præsidens utitur subjecto ad suî ipsius utilitatem; et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio œconomica, vel civilis, secundùm quam præsidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum; et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humanâ multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subjectione naturaliter femina subjecta est viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ statum, ut infra dicetur, quæst. 96, art. 3.

Ad tertium dicendum quòd si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset à mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; præsertim cùm Deus sit adeò potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

Articulus II. — *Utrùm mulier debuerit fieri ex viro.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non debuerit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini, et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt ejusdem speciei. Cùm igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est in adjutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam; unde personæ propinquæ à matrimonio excluduntur, ut patet Levit. 18. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur Eccl. 17, 5: *Creavit ex ipso*, scilicet viro, *adjutorium simile sibi*, scilicet mulierem.

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit mulierem in primâ rerum institutione ex viro formari, magis quàm in aliis animalibus.

Primò quidem ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur; ut secundùm Dei similitudinem esset et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. 17, 26, quòd *Deus fecit ex uno omne genus hominum.*

Secundò ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabiliùs adhæreret, dùm cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. 2, 23: *De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ.* Et hoc maximè necessarium fuit in specie humanâ, in quâ mas et femina commanent per totam vitam; quod non contingit in aliis animalibus.

Tertiò quia, ut Philosophus dicit, in 8 Ethic., cap. 12, mas et femina conjunguntur in hominibus non solùm propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in quâ sunt aliqua opera viri et feminæ, et in quâ vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio.

Quarta verò ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quòd Ecclesia à Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad Ephes. 5, 32: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesiâ.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd materia est ex quâ aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et cùm sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinatâ materiâ producit aliquid in determinatâ specie. Sed virtus divina, cùm sit infinita, potest idem secundùm speciem ex quâcumque materiâ facere, sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum quòd ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta à viro per naturalem generationem, sed solâ virtute divinâ; unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus III. — *Utrùm mulier debuerit formari de costâ viri.* — (1, *dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 1, *et* 1 *Cor.* 7, *lect.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non debuerit formari de costâ viri. Costa enim viri fuit multò minor quàm cor-

pus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quàm de costâ), vel per rarefactionem; quia, ut dicit Augustinus, 10 super Genes., ad litt., cap. ult., circ. fin., *non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat.* Non autem invenitur corpus mulieris rarius quàm viri, ad minus in eâ proportione quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costâ Adæ.

2. Præterea, in operibus primò creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo, eâ subtractâ, remansit imperfectum, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari à viro, ut ex eâ mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 22: *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem.*

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit mulierem formari de costâ viri. Primò quidem ad significandum quòd inter virum et mulierem debet esse specialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum; et ideò non est formata de capite; neque debet à viro despici, tanquàm serviliter subjecta; et ideò non est formata de pedibus. Secundò propter sacramentum; quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam dicunt, per multiplicationem materiæ absque alterius additione formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit.

Sed hoc est omninò impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundùm transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundùm transmutationem dimensionum ejus; non autem secundùm transmutationem substantiæ ipsius materiæ; tum quia materia in se considerata est omninò intransmutabilis, utpote existens in potentiâ, et habens solùm rationem subjecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideò nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi, eâdem materiâ manente, absque additione, nisi per hoc quòd minores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit in 4 Physic., text. 84. Dicere ergo materiam eamdem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

Unde cùm non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem (1). Unde Augustinus dicit, super Joan., tract. 24, circ. princ., quòd hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costâ mulierem formâsse, quia additio facta est ad materiam præexistentem costæ, vel panum.

Ad secundum dicendum quòd costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multò magis virtute divinâ corpus mulieris potuit de costâ viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Articulus iv. — *Utrùm mulier fuerit immediatè formata à Deo.* — (*Sup., quæst.* 92, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non fuerit immediatè formata à Deo. Nullum enim individuum ex simili secundùm speciem productum fit immediatè à Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsâ. Ergo non est facta immediatè à Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4, in princ., quòd corporalia dispensantur à Deo per Angelos. Sed corpus mulieris ex materiâ corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium Angelorum, et non immediatè à Deo.

3. Præterea, ea quæ præexstiterunt in creaturis secundùm rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediatè à Deo. Sed secundùm causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit, 9 supra Gen., ad litt., cap. 15. Ergo non fuit producta mulier immediatè à Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib., ibid.: *Formare vel ædificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, à quo universa natura subsistit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, artic. 2 huj. qu., uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinatâ materiâ. Materia autem ex quâ naturaliter generatur homo, est semen humanum viri, vel feminæ. Unde ex aliâ quâcumque materiâ individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideò solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costâ viri formare.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit quandò individuum generatur ex simili secundùm speciem generatione naturali.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 9 super Gen., ad litt., c. 15, parùm à princip., an ministerium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quòd sicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de costâ viri.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Edit. Rom., *vel per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem.* Vide 3 part., quæst. 44, art. 4, ad 4; et 2, dist. 18, quæst. 1, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus, in eodem lib., c. 18, à med., dicit, *non habuit prima rerum conditio ut femina omninò sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset.* Et ideò secundùm causales rationes præexstitit corpus mulieris in primis operibus, non secundùm potentiam activam, sed secundùm potentiam passivam tantùm, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

QUÆSTIO XCIII.

De fine sive termino productionis hominis. — (*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei; et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm in homine sit imago Dei; 2° utrùm imago Dei sit in irrationalibus creaturis; 3° utrùm imago Dei sit magis in Angelo quàm in homine; 4° utrùm imago Dei sit in omni homine; 5° utrùm in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam vel ad personas divinas omnes, aut ad unam earum; 6° utrùm imago Dei sit in homine secundùm potentias, aut secundùm habitus aut actus; 7° utrùm per comparationem ad omnia objecta; 8° utrùm imago Dei inveniatur in homine solùm secundùm mentem; 9° de differentiâ imaginis et similitudinis.

Articulus primus. — *Utrùm imago Dei sit in homine.* — (1-2, *in prol.; et* 1, *dist.* 3, *qu.* 3; *et* 2, *dist.* 16, *art.* 2, *et* 4, *cap.* 26, *et Ver., qu.* 10, *art.* 7, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isa. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*

2. Præterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus ad ad Coloss. 1, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Præterea, Hilarius dicit, in lib. de Syn., can. 1, quòd *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens*; et iterùm dicit ibid., quòd *imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta, et unita similitudo.* Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, qu. 74, *ubi est imago, continuò est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuò est imago.* Ex quo patet quòd *similitudo* est de ratione imaginis, et *imago* aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quòd sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius; unde ovum, quantùmcumque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus (1) : æqualitas autem non est de ratione imaginis; quia, ut Augustinus ibidem dicit, *ubi est imago, non continuò est æqualitas,* ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis; nam in perfectâ imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.

Manifestum est autem quòd in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur à Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundùm æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideò in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cùm dicit *hominem factum ad imaginem Dei.* Præpositio enim, *ad*, accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum quòd Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; et ideò signanter dicit: *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum quòd primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfectè implens illud cujus imago est. Et ideò dicitur *imago,* et nunquàm *ad imaginem.* Homo verò et propter similitudinem dicitur *imago,* et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem.* Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in alienâ naturâ, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum in lib. de decem Chordis, cap. 8, circ. med.

Ad tertium dicendum quòd cùm unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species *indifferens,* quo *una.* Unum autem dicitur aliquid, non solùm numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundùm analogiam vel proportionem quamdam; et sic est unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, *rei ad rem coæquandæ,* pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

Articulus ii. — *Utrùm imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.* — (2, *dist.* 16, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 2, *quæst.* 2, *art.* 2, *qu.* 1, *corp., et* 4 *cont., c.* 20, *fin., et* 1, *corp.*, 11, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius, in lib. de divin. Nomin., cap. 2, non remotè à fin. lect. 2 : *Habent causata causarum suarum contingentes imagines.* Sed Deus est causa non solùm rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea, quantò est expressior similitudo in aliquo, tantò magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., aliquant. à princ. lect. 4, quòd *radius solaris maximè habet similitudinem divinæ bonitatis.* Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quantò aliquid est magis perfectum in bonitate, tantò magis est Deo simile.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis ferè omnibus. Edit. Rom., *ad imaginem ejus.*

Sed totum universum est perfectius in bonitate quàm homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valdè bona, Gen. 1. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solùm homo.

4. Præterea, Boetius, in lib. 3 de Consol., metr. 9, dicit de Deo :

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solùm rationalis creatura.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 6 super Gen. ad litt., cap. 12, circ. med. : *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quòd ei dedit mentem intellectualem, quâ præstat pecoribus.* Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum quòd non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundùm genus tantùm, vel secundùm aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici quòd vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterùm potest dici quòd si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quòd sit similitudo secundùm speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundùm aliquod accidens proprium speciei, et præcipuè secundùm figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit, in lib. de Synod., can. 1, quòd *imago est species indifferens.*

Manifestum est autem quòd similitudo speciei attenditur secundùm ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primò quidem, et maximè communiter, in quantum sunt; secundò, in quantum vivunt; tertio verò, in quantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, in med. , *ita sunt Deo similitudine proxima ut in creaturis nihil sit propinquius.* Sic ergo patet quòd solæ intellectuales creaturæ, propriè loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideò etiam ea quæ deficiunt à ratione imaginis, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideò Dionysius dicit quòd *causata habent causarum contingentes imagines*, id est, quantùm contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum quòd Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantùm ad causalitatem, non secundùm dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum quòd universum est perfectius in bonitate quàm intellectualis creatura, extensivè et diffusivè; sed intensivè et collectivè similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creaturâ, quæ est capax summi boni.

Vel dicendum quòd pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cùm dicitur quòd sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundùm aliquam suî partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

Ad quartum dicendum quòd imago accipitur à Boetio secundùm rationem similitudinis, quâ artificiatum imitatur speciem artis, quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divinâ. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundùm quòd attenditur secundùm similitudinem naturæ, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia; et primæ vitæ, in quantum sunt viventia; et summæ sapientiæ, in quantum sunt intelligentia.

ARTICULUS III. — *Utrùm Angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo.* — (1, *dist.* 3, *qu.* 3, *art.* 1, *ad* 4; *et* 2, *dist.* 16, *art.* 3; *et* 3, *dist.* 2, *qu.* 1, *art.* 1, *qu.* 1, *et* 2, *corp.*, *et ps.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non sit magis ad imaginem Dei quàm homo. Dicit enim Augustinus in serm. de Imagine, 27, de verbis Apost., cap. 2, et de verbis Dom. serm. 63, cap. 6, quòd *Deus nulli alii creaturæ dedit quòd sit ad imaginem suam nisi homini.* Non ergo verum est quòd Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quàm homo.

2. Præterea, secundùm Augustinum, in lib. 83 QQ., quæst. 51, in med., *homo ita est ad imaginem Dei, ut nullâ interpositâ creaturâ formetur à Deo; et ideò nihil est illi conjunctius.* Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, in quantum Deo conjungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, in quantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur, nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cùm sit in genere substantiæ. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

Sed contra est quod dicit Gregorius in quâdam homil., 34 in Evang., in med., quòd *Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuatur expressa.*

Respondeo dicendum quòd de imagine Dei loqui dupliciter possumus : uno modo quantùm ad id in quo primò consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura; et sic imago Dei est magis in Angelis quàm sit in hominibus : quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet, quæst. 62, art. 6, et quæst. 75, art. 7, ad 3. Secundò potest considerari imago Dei in homine quantùm ad id in quo secundariò consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterùm tota in quâlibet parte ipsius; sicut Deus se habet ad mundum. Et secundùm hæc

et similia magis invenitur Dei imago in homine quàm in Angelo. Sed quantùm ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsuppositâ primâ imitatione, quæ est secundùm intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideò cùm quantùm ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundùm quid.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus excludit à Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

Ad secundum dicendum quòd, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundùm suam speciem, cùm tamen unus ignis sit alio subtilior, ita dicitur quòd nihil est conjunctius Deo quàm mens humana secundùm genus intellectualis naturæ; quia, sicut ipse supra præmiserat, loc. cit. in arg., *quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit magis (1) ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur quòd substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quòd una species substantiæ non sit perfectior quàm alia; sed quòd unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minùs; nec etiam à diversis individuis participatur species substantiæ secundùm magis et minus.

Articulus iv. — *Utrùm imago Dei inveniatur in quolibet homine.* — (1, *dist.* 3, *in litt.*, *et Ver. qu.* 12, *art.* 1, *ad* 3, *et Pot. quæst.* 9, *art.* 9, *corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 11, 7, quòd *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri.* Cùm ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom. 8, 29, quòd illos *quos Deus præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos prædestinavit.* Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed contra est quod dicitur in ps. 38, 7 : *Verumtamen in imagine pertransit homo.*

Respondeo dicendum quòd cùm homo secundùm intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundùm hoc est maximè ad imaginem Dei secundùm quòd intellectualis natura Deum maximè imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maximè Deum quantùm ad hoc quòd Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine : uno quidem modo, secundùm quòd homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et hæc aptitudo consistit in ipsâ naturâ mentis, quæ est communis omnibus hominibus ; alio modo, secundùm quòd homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfectè ; et hæc est imago per conformitatem gratiæ; tertio modo, secundùm quòd homo Deum actu cognoscit et amat perfectè; et sic attenditur imago secundùm similitudinem gloriæ. Unde super illud psal. 4, 7 : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine*, Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet *creationis*, et *recreationis*, et *similitudinis.* Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus ; secunda in justis tantùm ; tertia verò solùm in beatis.

Ad primum ergo dicendum quòd tam in viro quàm in muliere invenitur Dei imago quantùm ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantùm ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1, 27, cùm dixisset : *Ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdit : *Masculum et feminam creavit eos.* Et dixit pluraliter *eos*, ut Augustinus dicit, lib. 3, super Gen., cap. 22, à med., *ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus.* Sed quantùm ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundùm quòd non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cùm Apostolus dixisset quòd *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*, ostendit quare hoc dixerit, subdens : *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro ; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.*

Ad secundum et tertium dicendum quòd illæ rationes procedunt de imagine quæ est secundùm conformitatem gratiæ et gloriæ.

Articulus v. — *Utrùm in homine sit imago Dei quantùm ad Trinitatem personarum.* — (*Sup., art.* 3, *corp., et Ver. quæst.* 10, *art.* 3, *corp., et quæst.* 13, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in homine non sit imago Dei quantùm ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus (Fulgentius), in lib. de Fide ad Pet., cap. 1, à med. : *Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas, et imago, ad quam factus est homo ;* et Hilar., in 5 de Trinit., à princ., dicit quòd *homo sit ad communem Trinitatis imaginem.* Est ergo in homine imago Dei quantùm ad essentiam, et non quantùm ad Trinitatem personarum.

2. Præterea, in lib. de Eccles. Dog., cap. ult., dicitur quòd imago Dei attenditur in homine secundùm æternitatem. Damascenus etiam dicit, lib. 2 de Fid. orth., cap. 12, à med., quòd *hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum.* Gregorius etiam Nyssenus, lib. de Hom. opific., cap. 16, circ. med., dicit quòd *cùm Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo Divini-*

(1) Al. deest *magis.*

tas est. Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiæ unitatem. Ergo in homine est imago Dei non secundùm Trinitatem personarum, sed secundùm essentiæ unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundùm Trinitatem personarum, cùm homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quòd per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum; quod est falsum, ut supra ostensum est, quæst. 32, art. 1.

4. Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus, in 6 de Trin. cap. 2, circ. med., quòd *solus Filius est imago Patris.* Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundùm personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantùm.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trinit., circ. med. : *Per hoc quòd homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est qu. 40, art. 2, distinctio divinarum personarum non est nisi secundùm originem, vel potiùs secundùm relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus; sed modus originis uniuscujusque est secundùm convenientiam suæ naturæ. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quòd distinctio divinarum personarum est secundùm quòd divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundùm imitationem divinæ naturæ non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundùm repræsentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur.

Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantùm ad naturam divinam, et quantùm ad Trinitatem personarum; nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfectè repræsentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit, 15 de Trin., cap. 6, versùs fin., maxima est differentia trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideò, ut ipse ibidem dicit, *trinitatem, quæ in nobis est, videmus potiùs quàm credimus; Deum verò esse Trinitatem credimus potiùs quàm videmus.*

Ad quartum dicendum quòd quidam dixerunt in homine esse solùm imaginem Filii.

Sed hoc improbat Augustinus in 12 de Trin., cap. 5 et 6. Primò quidem per hoc quòd, cùm secundùm æqualitatem essentiæ Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quòd sit factus ad similitudinem Patris. Secundò, quia si homo esset factus solùm ad imaginem Filii, non diceret Pater : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* sed *tuam.* Cùm ergo dicitur : *Ad imaginem Dei fecit illum,* non est intelligendum quòd Pater fecit hominem solùm ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quòd Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. Cùm autem dicitur, quòd Deus *fecit hominem ad imaginem suam,* potest dupliciter intelligi : uno modo quòd hæc præpositio, *ad,* designet terminum factionis; ut sit sensus : Faciamus hominem taliter ut sit in eo imago nostra. Alio modo hæc præpositio, *ad,* potest designare causam exemplarem; sicut cùm dicitur : Iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusivè imago dicitur, secundùm quòd imago ponitur pro exemplari; vel, secundùm quòd quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundùm eam una persona aliam imitatur.

ARTICULUS VI. — *Utrùm imago Dei sit in homine solùm secundùm mentem.* — (1, *dist.* 3, *qu.* 3; *et* 2, *dist.* 16, *art.* 3, *et* 4 *cont., cap.* 26.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non sit in homine solùm secundùm mentem. Dicit enim Apost., 1 ad Cor. 11, 7, quòd *vir est imago Dei.* Sed vir non est solùm mens. Ergo imago Dei non attenditur solùm secundùm mentem.

2. Præterea, Genes. 1, 27, dicitur : *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.* Sed distinctio masculi et feminæ est secundùm corpus. Ergo secundùm corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundùm mentem tantùm.

3. Præterea, imago præcipuè videtur attendi secundùm figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundùm corpus, et non secundùm mentem tantùm.

4. Præterea, secundùm Augustinum, 12 super Genes. ad litt., cap. 7 et 24, triplex visio invenitur in nobis, scilicet *corporalis, spiritualis,* sive imaginaria, et *intellectualis.* Si ergo secundùm visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundùm quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem.* Ex quo datur intelligi quòd renovatio nostra, quæ fit secundùm novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Coloss. 3, 10, dicit : *Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundùm imaginem ejus qui creavit eum.* Unde renovationem, quæ est secundùm novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solùm ad mentem.

Respondeo dicendum quòd cùm in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in solâ creaturâ rationali invenitur similitudo Dei per modum *imaginis,* ut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. quæst., in aliis autem

creaturis per modum *vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde relinquitur quòd nec in ipsâ rationali creaturâ invenitur Dei imago nisi secundùm mentem; in aliis verò partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in cæteris rebus, quibus secundùm partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifestè cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat *vestigium*, et quo repræsentat *imago*. Imago enim repræsentat secundùm similitudinem speciei, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Vestigium autem repræsentat per modum effectûs, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia: et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terræ vestigium hostilis exercitûs. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantùm ad hoc quòd in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantùm ad hoc quòd in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantùm ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodam modo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non solùm in hoc quòd est et vivit, sed etiam in hoc quòd intelligit, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu. Aliæ verò creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectûs producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cùm increata Trinitas distinguatur secundùm processionem Verbi à dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est, qu. 45, art. 7, in creaturâ rationali, in quâ invenitur processio verbi secundùm intellectum, et processio amoris secundùm voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium, quòd hæc inveniantur in causâ producente. Nam hoc ipsum quòd creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quòd sit à quodam principio. Species verò ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domûs demonstrat conceptionem artificis. Ordo verò demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundùm mentem, sed secundùm alias partes ejus per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum quòd homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundùm mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, in quantum habet Cæsaris imaginem. Unde non oportet quòd secundùm quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 12 de Trin., cap. 5, quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundùm unum individuum, sed secundùm plura, dicentes quòd *vir Patris personam intimat, Filii verò personam, quòd* (1) *de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius, aut filia*. Quod primâ facie absurdum videtur. Primò quidem quia sequeretur quòd Spiritus sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis, quæ nascitur de viro. Secundò, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertiò, quia secundùm hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi productâ jam prole. Et ideò dicendum est quòd Scriptura, postquàm dixerat: *Ad imaginem Dei creavit illum*, addit: *Masculum et feminam creavit eos*, non ut imago Dei secundùm distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cùm sit secundùm mentem, in quâ non est distinctio sexuum. Unde Apostolus ad Col. 3, postquàm dixerat: *Secundùm imaginem ejus qui creavit illum*, subdit: *Ubi non est masculus et femina*.

Ad tertium dicendum quòd quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundùm figuram corpoream; tamen (2), quia corpus hominis solùm inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum cœlum sit aptius, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quàm cætera corpora animalium factum jure videri potest, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 51. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in animâ per modum vestigii.

Ad quartum ergo dicendum quòd tam in visione corporali quàm in imaginariâ invenitur quædam trinitas, ut Augustinus dicit, in lib. 11 de Trin., cap. 2. In visione enim corporali est quidem primò species exterioris corporis; secundò verò ipsa visio, quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; tertiò est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visâ detinens. Similiter etiam in visione imaginariâ invenitur primò species in memoriâ reservata; secundò ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quòd acies animæ, id est ipsa vis imaginaria, informatur secundùm prædictam speciem; tertiò verò invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque trinitas deficit à ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ. Species autem quæ est in memoriâ, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ. Et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum personarum.

(1) Al., *qui*.
(2) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Alcan., *tamen hominis, quia*, etc.

Visio verò corporalis non procedit tantùm à specie exterioris corporis, sed simul cum hoc à sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solùm procedit à specie, quæ in memoriâ conservatur, sed etiam à virtute imaginativâ. Et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio Filii à solo Patre. Intentio verò voluntatis, quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit neque in visione corporeâ, neque in spirituali. Unde non convenienter repræsentatur processio Spiritûs sancti à Patre et Filio.

ARTICULUS VII. — *Utrùm imago Dei inveniatur in animâ secundùm actus.* — (1, *dist.* 3, *quæst.* 4, *art.* 1, *et quæst.* 5, *et Verit. quæst.* 10, *art.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non inveniatur in animâ secundùm actus. Dicit enim Augustinus, 11 de Civ. Dei, cap. 26, à princ., quòd *homo factus est ad imaginem Dei, secundùm quòd sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus* (1). Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in animâ secundùm actus.

2. Præterea, Augustinus in 9 de Trin., cap. 4, assignat imaginem Dei in animâ secundùm hæc tria, quæ sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundùm actus.

3. Præterea, Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, assignat imaginem Trinitatis in animâ secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit, 3 dist. 1 lib. Sent. Ergo imago attenditur secundùm potentias, et non secundùm actus.

4. Præterea, imago Trinitatis semper manet in animâ. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in animâ secundùm actus.

Sed contra est quòd Augustinus, 9 de Trin., cap. 6, assignat trinitatem in inferioribus animæ partibus secundùm actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quæ est in mente, secundùm quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundùm actualem visionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 hujus qu., ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago (2) Trinitatis divinæ debet accipi in animâ, oportet quòd secundùm illud principaliter attendatur quod maximè accedit (prout possibile est) ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundùm processionem verbi à dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in animâ nostrâ sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 7, à med. Et ideò primò et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundùm actus, prout scilicet ex notitiâ quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; secundariò et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in animâ secundùm potentias, et præcipuè secundùm habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum quòd esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus. Et ideò eadem est hæc trinitas cum illâ quam Augustinus ponit in 9 de Trin., loc. cit. in arg. 2, quæ consistit in mente, notitiâ et amore.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus hanc trinitatem primò adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodam modo cognoscat, etiam quodam modo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat in 10 de Trin., cap. 3 et 4, ideò quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in animâ tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere; et in istis tribus potiùs imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodam modo deficiens.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus probat, 14 de Trin., cap. 7, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud secundùm ipsum quàm habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, loc. cit., *verbum ibi esse sine cogitatione non potest* (*cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam*), *in tribus potiùs illis imago ista cognoscitur, memoriâ scilicet, intelligentiâ et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, quâ intelligimus cogitantes, et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit.* Ex quo patet quòd imaginem divinæ Trinitatis potiùs ponit in intelligentiâ et voluntate actuali quàm secundùm quòd sunt in habituali retentione memoriæ; licèt etiam quantùm ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in animâ, ut ibidem dicitur. Et sic patet quòd memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

Ad quartum dicendum quòd aliquis respondere posset per hoc quòd Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 6, ad fin., quòd *mens semper suî meminit, semper se intelligit, et amat;* quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor suî ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quòd *non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa.* Et

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom., *et nostrum esse ad nosse dirigimus.*

(2) Ita idem cod. cum editis penè omnibus. Edit. Rom., *imago divina.*

sic patet quòd anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter.

Quamvis dici possit quòd percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideò oportet dicere, quòd actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 4: *Si secundùm hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quòd uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cœpit, fuit in eâ Dei imago.*

Articulus viii. — *Utrùm imago divinæ Trinitatis sit in animâ solùm per comparationem ad objectum, quod est Deus.* — (2, *dist.* 3, *quæst.* 4, *art.* 4, *et Ver., quæst.* 10, *art.* 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago divinæ Trinitatis sit in animâ non solùm per comparationem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in animâ, sicut dictum est art. præc., secundùm quòd verbum in nobis procedit à dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundùm quodcumque objectum. Ergo secundùm quodcumque objectum invenitur in mente nostrâ imago divinæ Trinitatis.

2. Præterea, Augustinus dicit, in 12 de Trinit., cap. 4, in princ., quòd *cùm quærimus in animâ Trinitatem, in totâ quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus à contemplatione æternorum.* Ergo etiam secundùm temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in animâ.

3. Præterea, quòd Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundùm gratiæ donum. Si igitur secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in animâ; non erit imago Dei in homine secundùm naturam, sed secundùm gratiam; et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patriâ, maximè conformantur imagini Dei secundùm gloriæ visionem. Unde dicitur, 2 Corinth. 3, 18: *In eamdem imaginem transformamur à claritate in claritatem.* Sed secundùm visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Trinit., cap. 12, in princ., quòd *non propterea est Dei imago in mente, quia suî meminit et diligit, et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, à quo facta est.* Multò igitur minùs secundùm alia objecta attenditur imago Dei in mente.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 et 7 hujus qu., imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quòd imago divinæ Trinitatis attendatur in animâ secundùm aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ, ut dictum est, art. præc., secundùm processionem verbi à dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundùm notitiam suî ipsius, et amor procedit à Deo, secundùm quòd seipsum amat. Manifestum est autem quòd diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo; nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundùm verbum conceptum de Dei notitiâ, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in animâ, secundùm quòd fertur vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo directè et immediatè; alio modo indirectè et mediatè; sicut cùm aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideò Augustinus dicit, in 14 de Trin., cap. 8, à princ., quòd *mens meminit suî, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondùm quidem Deum, sed jam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolutè, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam, in arg. *Sed cont.*

Ad primum ergo dicendum quòd ad rationem imaginis non solùm oportet attendere quòd aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid à quo procedat, scilicet quòd verbum Dei procedit à notitiâ de Deo.

Ad secundum dicendum quòd in totâ quidem animâ invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quòd præter actionem temporalium et contemplationem æternorum quæratur aliquod tertium quo trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illâ parte rationis quæ derivatur à parte temporalium, etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur ibid., quia hujusmodi temporalium notitia adventitia est animæ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem præsentialiter adsunt, quandoque autem secundùm memoriam tantùm, etiam postquàm adesse incipiunt; sicut patet de fide, quæ temporaliter nobis advenit in præsenti, in statu autem futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum quòd meritoria Dei cognitio et dilectio (1) non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est, art. 4 hujus quæst. Et hoc etiam ipsum naturale est quòd mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundùm quòd imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta, ut penè nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in justis; sicut Augustinus dicit 14 de Trinit., cap. 1.

Ad quartum dicendum quòd secundùm vi-

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius: *Memoria Dei, cognitio et dilectio.*

sionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideò hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit; et hoc est quod Augustinus dicit, 14 de Trinit., cap. 14, circ. fin., quòd *in illâ naturâ cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit;* nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

Articulus IX. — *Utrùm similitudo ab imagine convenienter distinguatur.* — (1, *dist.* 28, *quæst.* 2, *art.* 1, *corp.*; *et* 2, *dist.* 16, *art.* 4, *et* 1, *corp.*, *cap.* 11.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur à specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem ut genus ad speciem; quia *ubi est imago, ibi est continuò similitudo, sed non convertitur,* ut dicitur in lib. 83 QQ., quæst. 74, in princ. Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur non solùm per repræsentationem divinarum personarum, sed etiam secundùm repræsentationem divinæ essentiæ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quòd similitudo est in essentiâ, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet *naturæ, gratiæ et gloriæ,* ut supra habitum est, art. 4 hujus quæst. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quòd imago accipitur secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundùm innocentiam et justitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem; quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quòd imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, circ. fin.: *Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cùm si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.*

Respondeo dicendum quòd similitudo quædam unitas est; unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in 5 Metaph., text. 20. Unum autem, cùm sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari, sicut et bonum et verum. Unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundùm quòd homo est quoddam particulare bonum; et rursùs bonum subsequitur ad hominem, in quantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, in quantum est communius quàm imago, ut supra dictum est, art. 1 hujus qu. Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, in quantum perfectè vel imperfectè repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter: uno modo, prout est præambula ad ipsam, et in pluribus existens; et sic similitudo attenditur secundùm ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundùm quas propriè attenditur imago. Et secundùm hoc dicitur in lib. 83 QQ., quæst. 51, circ. fin., quòd *spiritus*, id est mens, *ad imaginem Dei nullo dubitante factus est.* Cætera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus) ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundùm hoc etiam in lib. de Quantitate animæ, cap. 2, dicitur quòd similitudo Dei attenditur in animâ, in quantum est incorruptibilis. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundùm quòd significat imaginis expressionem et perfectionem; et secundùm hoc Damascenus dicit, lib. 2 de Fid. orth., cap. 12, quòd *id quod est secundùm imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum, et per se potestativum; quod autem secundùm similitudinem, virtutis* (*secundùm quòd homini possibile est habere*) *similitudinem.* Et ad idem refertur quòd similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum quòd similitudo non distinguitur ab imagine secundùm communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis); sed secundùm quòd aliqua similitudo deficit à ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum quòd essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundùm ea quæ sunt propria intellectualis naturæ, non autem secundùm conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum quòd etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundùm quædam earum semina; et secundùm has posset attendi similitudo naturalis; quamvis non sit inconveniens ut id quod secundùm assignationem unam dicitur imago, secundùm aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum quòd dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

QUÆSTIO XCIV.

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis; et primò quantùm ad animam; secundò quantùm ad corpus.

Circa primum consideranda sunt duo: primò de conditione hominis quantùm ad intellectum; secundò de conditione hominis quantùm ad voluntatem.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm primus homo viderit Deum per essentiam; 2° utrùm videre potuerit substantias separatas, id est Angelos ; 3° utrùm habuerit omnium scientiam; 4° utrùm potuerit errare, vel decipi.

Articulus primus. — *Utrùm primus homo per essentiam Deum viderit.* — (2-2, *quæst.* 5, *art.* 1 *et* 2, *corp.*; 2, *dist.* 23, *quæst.* 11, *art.* 1, *et Ver. quæst.* 8, *art.* 1, *per tot., et art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Sed primus homo *in paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam*, ut Damascenus dicit in 2 lib. de orth. Fid., cap. 11, in princ.; et Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 10, in princ. : *Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodò erant beati in illo inenarrabilis* (1) *beatitudinis loco, id est, paradiso?* Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, loc. cit., quòd *primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur.* Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quàm divinæ essentiæ visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est quâ videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiæ vidit Deum sine medio, ut Magister dicit in 1 dist. 4 lib. Sentent. Vidit etiam sine ænigmate; quia *ænigma obscuritatem importat*, ut Augustinus dicit, 15 de Trinit., cap. 9, ante med.; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 15, 46, quòd *non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed maximè spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum quòd primus homo Deum per essentiam non vidit secundùm communem statum illius vitæ; nisi fortè dicatur, quòd viderit eum in raptu, quando *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur Gen. 2.

Et hujus ratio est, quia cùm divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quòd nullus homo potest per voluntatem à beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti à Deo; quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quòd in æternum peccare non possunt. Cùm ergo Adam peccaverit, manifestum est quòd Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quâdam altiori cognitione quàm nos nunc cognoscamus; et sic quodam modo ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis statûs, et cognitionem patriæ, quâ Deus per essentiam videtur.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quantò autem aliqua creatura est altior, et Deo similior, tantò per eam Deus clariùs videtur; sicut homo perfectiùs videtur per speculum in quo expressiùs imago ejus resultat. Et sic patet quòd multò eminentiùs videtur Deus per intelligibiles effectus, quàm per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plenâ et lucidâ intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsenti per hoc quòd distrahitur à sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle. 7, 30 : *Deus fecit hominem rectum.* Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitùs instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores à clarâ et firmâ contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuitâ. Unde dicit Augustinus, in 11 super Genes. ad litt., cap. 33, circ. princ., quòd *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsâ incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tantâ participatione divinæ essentiæ, quantùm capiunt Angeli.* Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clariùs cognoscebat quàm modò cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum quòd homo in paradiso beatus fuit non illâ perfectâ beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiæ visione consistit; habebat tamen beatam vitam secundùm quemdam modum, ut Augustinus dicit, 11 super Genes. ad litt., cap. 18, paulò à princ., in quantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad secundum dicendum quòd bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

Ad tertium dicendum quòd duplex est medium : quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cùm homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo ; aliud medium est per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis; et sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu ; sicut nobis est necessarium ; sed simul in effectibus, præcipuè intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum quòd obscuritas, quæ importatur in nomine ænigmatis, dupliciter potest

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius cum Mss. et Augustini textu apud Sammaurteos, *memorabili*.

accipi: uno modo, secundùm quòd quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinæ claritatis; et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum; alio modo potest accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo à consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem; et secundùm hoc non vidit Deum in ænigmate.

ARTICULUS II. — *Utrùm Adam in statu innocentiæ Angelos per essentiam viderit.* — (1, *dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 1, *corp., et Ver., quæst.* 8, *art.* 5, *et quæst.* 4, *art.* 6, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Adam in statu innocentiæ Angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius in 4 Dial., cap. 1, in princ.: *In paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, bonorum Angelorum spiritibus cordis munditiâ et celsitudine visionis interesse.*

2. Præterea, anima in statu præsenti impeditur à cognitione substantiarum separatarum ex hoc quòd est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap. 9. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est, quæst. 89, art. 2. Sed anima primi hominis non aggravabatur à corpore, cùm non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in lib. de Causis, propos. 13. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

Sed contra, anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Respondeo dicendum quòd status animæ hominis distingui potest dupliciter: uno modo secundùm diversum modum naturalis esse; et hoc modo distinguitur status animæ separatæ à statu animæ conjunctæ corpori; alio modo distinguitur status animæ secundùm integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundùm naturam; et sic status innocentiæ distinguitur à statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiæ erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in *animam viventem,* id est corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed hujus vitæ integritatem habebat, in quantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est, art. præc. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 84, art. 7, quòd ex hoc quòd anima est accommodata ad corporis gubernationem, et perfectionem secundùm animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundùm autem hunc modum intelligendi motus quidam inveniuntur in animâ, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 2 et 7, secundùm tres gradus. Quorum primus est secundùm quòd à rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est prout anima ascendit ad hoc quòd uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet Angelis. Tertius autem gradus est secundùm quòd ulteriùs manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundùm igitur primum processum animæ, qui est à rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio, quà scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 6; et ita per eorum cognitionem perfectè cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum; et per ipsam intellectualem operationem perfectè potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio: quia cùm Angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longè eminentiori modo, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 2, prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in Angeli cognitionem. Multò autem minùs tertius processus ad perfectam notitiam terminatur; quia etiam ipsi Angeli per hoc quòd cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ, propter ejus excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre Angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quàm nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia quàm cognitio nostra; et propter tantam eminentiam dicit Gregorius, loc. cit. in arg. 1, quòd *intererat Angelorum spiritibus.*

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd hoc quòd anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis, sed ex hoc quòd objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentiâ substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum quòd anima primi hominis non poterat per cognitionem suiipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est, in corp. art., quia etiam unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum suî ipsius.

ARTICULUS III. — *Utrùm primus homo habuerit scientiam omnium.* — (2, *dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 2, *corp., et Ver. quæst.* 18, *art.* 2 *et* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas; hujusmodi enim cognitio ab experientiâ causatur, ut dicitur in 1 Metaph., non multùm à princ. lib.; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales; quia erat ejusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est *sicut tabula, in quâ nihil est*

scriptum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 14. Si autem per species infusas, ergo scientia ejus quam habebat de rebus, non erat ejusdem rationis cum scientiâ nostrâ, quam à rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in suî principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundùm suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini conceditur, ut in eo proficiat anima et quantùm ad cognitionem, et quantùm ad meritum : propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantùm ad meritum. Ergo etiam profecisset quantùm ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quòd ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. 2. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium; et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

Respondeo dicendum quòd naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea quæ sunt in potentiâ, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitùs à Deo institutæ sunt, non solùm ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideò productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solùm per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideò sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantùm ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantùm ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideò primus homo sic institutus est à Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt.

Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum non solùm requiritur cognitio eorum quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt, eò quòd vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundùm statum illum. Alia verò quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quædam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd primus homo habuit scientiam omnium per species à Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientiâ nostrâ, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum quòd Adam debebat aliquid habere perfectionis, in quantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd Adam in scientiâ naturalium scibilium non profecisset quantùm ad numerum scitorum, sed quantùm ad modum sciendi; quia quæ sciebat intellectualiter, scivisset postmodùm per experimentum. Quantùm verò ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantùm ad numerum per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiæ; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi (1).

Articulus iv. — *Utrùm homo in primo statu decipi potuisset.* — (2, *dist.* 23, *quæst.* 2, *art.* 3, *et Ver.*, *quæst.* 18, *art.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 2, 14, quòd *mulier seducta in prævaricatione fuit.*

2. Præterea, Magister dicit, 20 dist. 2 Sentent., quòd *ideò mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse à Deo putavit.* Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quòd quantò aliquid remotiùs videtur, tantò minùs videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiæ contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modò.

4. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 2, circa fin., quòd *in somno adhæret anima similitudini, tanquàm ipsi rei.* Sed homo in statu innocentiæ comedisset, et per consequens dormivisset, et somniâsset. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus, tanquàm rebus.

5. Præterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum, et futura contingentia, ut dictum est art. præc. Si igitur aliquis super his ipsi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, in fin : *Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed pœna damnati.*

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd in nomine deceptionis duo possunt intelligi : scilicet qualiscumque existimatio levis, quâ aliquis adhæret falso tanquàm vero, sine assensu credulitatis; et iterùm firma credulitas. Quantùm ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum; sed quantùm ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, largè acceptâ deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideò est dictum,

(1) Fortè *est*, vel legendum, *sicut sciendi.*

quia existimare falsum in talibus non est noxium homini, et ex quo temerè assensus non adhibetur, non est culpabile.

Sed hæc positio non convenit integritati primi statûs; quia, ut Augustinus dicit, 14 de Civitate Dei, cap. 10, ante med., *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, quâ manente nullum malum omninò esse poterat.* Manifestum est autem quòd sicut verum est bonum intellectûs, ita falsum est malum ejus, ut dicitur in 6 Ethicorum, cap. 2. Unde non poterat esse quòd, innocentiâ manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsâ rectitudine primi statûs apparet, scilicet quòd quamdiù anima maneret Deo subdita, tamdiù in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 85, art. 6, quòd intellectus circa proprium objectum semper verus est; unde ex seipso nunquàm decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasiâ, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quòd quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solùm quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quòd rectitudo primi statûs non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum quòd illa seductio mulieris, etsi præcesserit (1) peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus, 11 super Gen. ad litt., cap. 30, circ. med., quòd *mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio.*

Ad secundum dicendum quòd mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliquâ supernaturali operatione; quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sent. sequi in hâc parte.

Ad tertium dicendum quòd si aliquid repræsentatum fuisset sensui, vel phantasiæ primi hominis aliter quàm sit in rerum naturâ, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem dijudicaret.

Ad quartum dicendum quòd id quod accidit in somno, non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum quòd alicui dicenti falsum de contingentibus futuris, vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiæ non credidisset ita esse; sed credidisset quòd hoc esset possibile; et hoc non esset existimare falsum.

Vel potest dici quòd divinitùs ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat.

Nec est instantia, quam quidam afferunt, quòd in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licèt tunc maximè indigeret: quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

(1) Codex Alcan., *etsi præcessit.* Al., *etsi non præcesserit.*

QUÆSTIO XCV.

De his quæ attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et justitia. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis; et circa hoc consideranda sunt duo: primò quidem de gratiâ et justitiâ primi hominis; secundò de usu justitiæ quantùm ad dominium super alia.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrùm primus homo creatus fuerit in gratiâ; 2° utrùm in statu innocentiæ habuerit animæ passiones; 3° utrùm habuerit virtutes omnes; 4° utrùm opera ejus fuissent æquè efficacia ad merendum, sicut modò sunt.

Articulus primus. — *Utrùm primus homo fuerit creatus in gratiâ.* — (2-2, *quæst.* 5, *art.* 1, *corp.; et* 2, *dist.* 20, *quæst.* 2, *art.* 3, *corp., et dist.* 29, *quæst.* 1, *art.* 2, *et quodl.* 1, *art.* 8, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd primus homo non fuerit creatus in gratiâ. Apostolus enim, 1 Cor. 15, 45, distinguens Adam à Christo dicit: *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem.* Sed vivificatio spiritûs est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi quòd fuerit factus in gratiâ.

2. Præterea, Augustinus (alius auctor) dicit in lib. de Quæstionibus veteris et novi Testamenti, quæst. 123, in fin., quòd Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratiâ.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratiâ, cap. 10, circa. med., quòd *Deus sic ordinavit Angelorum et hominum vitam, ut priùs in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium.* Primò ergo condidit hominem et Angelum in solâ naturalis arbitrii libertate, et postmodùm ei gratiam contulit.

4. Præterea, Magister dicit, in 24 dist. lib. 2 Sent., quòd *homini in creatione datum est auxilium, per quod stare poterat, sed non poterat proficere.* Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum; ergo primus homo non fuit creatus in gratiâ.

5. Præterea, ad hoc quòd aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis; cùm per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi priùs existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat à gratiâ quàm gratia à gloriâ, quæ nihil est aliud quàm gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multò magis natura præcessit gratiam.

Sed contra, homo et Angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed Angelus est creatus in gratiâ; dicit enim Augustinus, 12 de Civit. Dei, c. 9, à med., quòd *Deus simul erat in eis condens naturam, et largiens gratiam.* Ergo et homo creatus fuit in gratiâ.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd primus homo non fuit creatus in gratiâ; sed tamen postmodùm gratia fuit ei collata, antequàm peccâsset. Plurimæ autem sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiæ gratiam habuisse.

Sed quòd fuerit etiam conditus in gratiâ, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi statûs, in quâ Deus hominem fecit, secundùm illud Eccle. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim hæc rectitudo secundùm hoc quòd ratio subdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ, et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit, c. 16, lib. 1 de Remiss. peccatorum. Manifestum est autem quòd illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cùm etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit, 14 c. de div. Nom., part. 4, lect. 19. Unde manifestum est quòd et illa prima subjectio, quâ ratio Deo subdebatur, non erat solùm secundùm naturam, sed secundùm supernaturale donum gratiæ; non enim potest esse quòd effectus sit potior quàm causa. Unde Augustinus dicit, 13 de Civ. Dei, c. 13, in princ., quòd *postquàm præcepti facta transgressio est, confestim, gratiâ deserente divinâ, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquàm reciprocam pœnam inobedientiæ suæ.* Ex quo datur intelligi, si deserente gratiâ, soluta est obedientia carnis ad animam, quòd per gratiam in animâ existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale; quia vita spiritualis corporis incœpit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis*, sicut vita corporis animalis incœpit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quòd Adam non fuit spiritualis secundùm animam, sed quòd non fuit spiritualis secundùm corpus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in eodem lib., loco cit. in arg., non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quòd non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad tertium dicendum quòd ex illâ auctoritate Augustini non habetur quòd Angelus, vel homo priùs fuerit creatus in naturali libertate arbitrii quàm habuisset gratiam; sed quòd ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodùm consecuti essent per auxilium gratiæ confirmantis.

Ad quartum dicendum quòd Magister loquitur secundùm opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratiâ, sed in naturalibus tantùm.

Vel potest dici quòd etsi homo fuerit creatus in gratiâ, non tamen habuit ex creatione naturæ quòd posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad quintum dicendum quòd, cùm motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse.

Ad sextum dicendum quòd gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

Articulus II. — *Utrùm in primo homine fuerint animæ passiones.* — (*Ver. quæst.* 26, *art.* 8, *corp., fin., et ad* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in primo homine non fuerint animæ passiones. Secundùm enim passiones animæ contingit quòd *caro concupiscit adversùs spiritum,* Gal. 5, 17. Sed hoc non erat in statu innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ non erant animæ passiones.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quàm corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in animâ ejus fuerunt passiones.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est quòd dicit Augustinus, 14 de Civ. Dei, c. 10, ante med., quòd *erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passiones.*

Respondeo dicendum quòd passiones animæ sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animæ quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, 14 de Civ. Dei, loc. nunc cit., omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor, et dolor, et hujusmodi (1); similiter nec illæ passiones quæ respiciunt bonum non habitum, et tunc (2) habendum, ut cupiditas æstuans; illæ verò passiones quæ possunt esse boni præsentis, ut gaudium et amor; vel quæ sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiæ; aliter tamen quàm in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi; unde passiones quandoque sunt in nobis prævenientes judicium rationis, et impedientes; quandoque verò ex judicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu verò innocentiæ inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animæ, nisi

(1) Nicolaius, *ut dolor, et hujusmodi.*
(2) Ita codices Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Edit. Rom. cum Nicolaio, *et nunc.*

ex rationis judicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum quòd caro concupiscit adversùs spiritum per hoc quòd passiones rationi repugnant; quod in statu innocentiæ non erat.

Ad secundum dicendum quòd corpus humanum in statu innocentiæ erat impassibile quantùm ad passiones quæ removent dispositionem naturalem, ut infra dicetur, qu. 97, art. 1 et 2; et similiter anima fuit impassibilis quantùm ad passiones quæ impediunt rationem.

Ad tertium dicendum quòd perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet et quæ oportet, ut dicitur in 3 Ethic., c. 11, ad fin.

Articulus iii. — *Utrùm Adam habuerit omnes virtutes.* — (2, *dist.* 19, *art.* 3, *corp.*, *et ad* 1, *et in Exp. litt.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Adam non habuerit omnes virtutes. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiæ. Ergo nec dictæ virtutes.

2. Præterea, quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras, fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiæ, ut dictum est art. præc. Ergo nec hujusmodi virtutes.

3. Præterea, pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum priùs commissum; misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiæ non erat peccatum, nec miseria. Ergo neque hujusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiæ non fuit; importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi statûs repugnare videtur.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in quâdam homil., in Conc. ad catechum., contra Judæos, Pagan. et Arian., c., 2, à med.: *Princeps vitiorum vidit Adam de luto terræ ad imaginem Dei factum, pudicitiâ ornatum, temperantiâ compositum, claritate circumdatum.*

Respondeo dicendum quòd homo in statu innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes; et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim supra, art. 1 hujus qu., quòd talis erat rectitudo primi statûs, quòd ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quàm perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundùm regulam rationis, ut magis patebit cùm de virtutibus agetur, 1-2, quæst. 63, art. 2. Unde rectitudo primi statûs exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est quòd virtutum quædam sunt quæ de suî ratione nullam imperfectionem important, ut charitas et justitia; et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiæ simpliciter et quantùm ad habitum, et quantùm ad actum. Quædam verò sunt quæ de suî ratione imperfectionem important vel ex parte actûs, vel ex parte materiæ. Et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi statûs, nihilominùs hujusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur; et spes, quæ est eorum quæ non habentur. Perfectio enim primi statûs non se extendebat ad hoc ut videret Deum per essentiam, et ut haberet cum fruitione (1) finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu et quantùm ad habitum, et quantùm ad actum. Si verò imperfectio, quæ est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi statûs, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundùm habitum, et non secundùm actum, ut patet de pœnitentiâ, quæ est dolor de peccato commisso, et de misericordiâ, quæ est dolor de miseriâ alienâ. Perfectioni autem primi statûs repugnat tam dolor, quàm culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundùm habitum, et non secundùm actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret; sicut Philosophus dicit, in 4 Ethic., c. ult., in fin., quòd *verecundia, quæ est de turpi facto, contingit studioso solùm sub conditione; est enim sic dispositus quòd verecundaretur, si turpe aliquid committeret.*

Ad primum ergo dicendum quòd accidit temperantiæ et fortitudini quòd superabundantiam passionum repellat, in quantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum quòd illæ passiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi statûs quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi statûs. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu et quantùm ad habitum, et quantùm ad actum. Quæ verò sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundùm actum, sed solùm secundùm habitum, sicut de pœnitentiâ et misericordiâ dictum est in corp. Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solùm, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solùm est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quæ non solùm est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundùm quòd est moderativa delectatio-

(1) Ita Rom. edit. et Patavinæ. Codd. Tarrac. Alcan. cum Garciâ et Nicolaio, *eum fruitione.*

num; et similiter fortitudo, secundùm quòd est moderativa audaciæ, sive spei, non autem secundùm quòd moderatur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd perseverantia dupliciter sumitur, uno modo prout est quædam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono : et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis; et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione; et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrùm opera primi hominis fuerint minùs efficacia ad merendum quàm opera nostra.* — (2, *dist.* 29, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd opera primi hominis fuerint minùs efficacia ad merendum quàm opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordiâ datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratiâ quàm primus homo in statu innocentiæ. Ergo copiosiùs infunditur nobis gratia; quæ cùm sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur pugna quædam et difficultas. Dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 5 : *Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit;* et Philosophus dicit in 2 Ethic. cap. 3, ad fin., quòd *virtus est circa difficile, et bonum.* Sed nunc est major pugna, et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum.

3. Præterea, Magister dicit, 24 dist., 2 lib. Sent., quòd homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quàm in primo statu.

Sed contra est quia secundùm hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum quòd quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiæ; et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectiùs Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absolutâ quàm illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundùm sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum quòd efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ quàm post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in naturâ humanâ invento; similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis; quia cùm homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quàm opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad primum ergo dicendum quòd homo post peccatum ad plura indiget gratiâ quàm ante peccatum, sed non magis; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratiâ ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ; sed homo post peccatum super hoc indiget gratiâ etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum quòd difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti secundùm quantitatem operis proportionalem, ut dictum est in corp. art. Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile. Promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quòd aliquis ita promptâ voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile : quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, in quantum est pœnalis, habet etiam quòd sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum quòd resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundùm opinionem ponentium quòd gratiam non haberet, sicut nec modò est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc loco est differentia, quia in primo statu nihil erat interiùs impellens ad malum, sicut modò est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratiâ quàm modò.

QUÆSTIO XCVI.

DE DOMINIO QUOD HOMINI IN STATU INNOCENTIÆ COMPETEBAT.—(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dominio, quod competebat homini in statu innocentiæ : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm homo in statu innocentiæ animalibus dominaretur; 2° utrùm dominaretur omni creaturæ; 3° utrùm in statu innocentiæ omnes homines fuissent æquales; 4° utrùm homines hominibus dominarentur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Adam in statu innocentiæ animalibus dominaretur.* — (2, *dist.* 44, *qu.* 1, *art.* 3, *et opusc.* 29, *cap.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Adam in statu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, 9 super Genesim ad litt., c. 14, ante med., quòd *ministerio Angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret.* Non autem fuisset ibi necessarium Angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiæ habuit dominium homo super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ab invicem discordant, non rectè sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit (nullibi id habetur apud Hier., at simile aliquid apud Bedam in suo Hexam., et refertur in Glos. ordin.) quòd *homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; præsciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum.* Ergo ad minùs usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea, proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non rectè fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26, de homine : *Præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis terræ.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 95, art. 1, inobedientia ad hominem eorum quæ ei debent esse subjecta, subsecuta est in pœnam ejus, eò quòd ipse fuit inobediens Deo. Et ideò in statu innocentiæ ante inobedientiam prædictam nihil ei repugnabat quòd naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta; quod apparet ex tribus. Primò, ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantæ enim utuntur terrâ ad suî nutrimentum, animalia verò plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus; et propter hoc Philosophus dicit, in 1 Polit., c. 5, quòd *venatio sylvestrium animalium est justa et naturalis : quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.* Secundò, apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cùm homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. Tertiò, apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundùm æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilum. Omne autem quod est per participationem subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quòd naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum quòd in subjectos multa potest facere superior potestas quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelicâ qui non poterat fieri potestate humanâ, scilicet quòd statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum quòd quidam dicunt, quòd animalia quæ nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solùm circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omninò irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedæ (1) dicit Gen. 1, quòd *ligna, et herbæ datæ sunt omnibus animalibus, et avibus in cibum,* sed *quibusdam.* Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentiâ hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis; ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad tertium dicendum quòd homines in statu innocentiæ non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem; neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur; indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quòd Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum quòd omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ et rationis secundùm æstimationem naturalem : ex quâ contingit quòd grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

ARTICULUS II. — *Utrùm homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.* — (*Locis sup. art.* 1 *notatis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quàm homo. Sed, sicut dicit Augustinus, 3 de Trinit., c. 8, materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis Angelis. Ergo multò minùs homini in statu innocentiæ.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ, nisi nutritiva, et augmentativa, et generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cùm dominium competat homini secundùm rationem videtur quòd homo in statu innocentiæ non dominaretur plantis.

3. Præterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cœlestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut dicit Dionysius in epist. ad Polycarp. 7, non procul à fin. Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 26, de homine : *Præsit universæ creaturæ.*

Respondeo dicendum quòd in homine quo-

(1) Oppositum potiùs habet Beda in suo Hexam., nec tale quidquam ex eo habet Glossa ; unde ex corrupto exemplari habuisse S. Thomam. Nicolaius putat.

dam modo sunt omnia; et ideò secundùm modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundùm hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet *rationem*, secundùm quam convenit cum Angelis; *vires sensitivas*, secundùm quas convenit cum animalibus; *vires naturales*, secundùm quas convenit cum plantis; et ipsum corpus secundùm quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde homo Angelis non dominabatur in primo statu. Et quod dicitur, *omni creaturæ*, intelligitur, quæ non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili, et concupiscibili, quæ aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur; viribus autem naturalibus, et ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiæ dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus III. — *Utrùm homines in statu innocentiæ fuissent æquales.* — (*Sup.*, *qu.* 92, *art.* 1, 2, *et inf.*, *art.* 4, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homines in statu innocentiæ omnes fuissent æquales. Dicit enim Gregorius, in lib. pastoral. Curæ, part. 2, c. 6, quòd *ubi non deliquimus, omnes pares sumus*. Sed in statu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutuæ dilectionis, secundùm illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit sibi simile; sic et omnis homo proximum sibi.* In illo autem statu inter homines abundâsset dilectio (1), quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

3. Præterea, cessante causâ, cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur non esse ex parte quidem Dei, quòd quosdam pro meritis præmiat, quosdam verò punit; ex parte verò naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti; quæ in primo statu non fuissent. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13, 1: *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt* (2). Ordo autem maximè videtur in disparitate consistere; dicit enim Augustinus, 19 de Civ. Dei, c. 13, à princ.: *Ordo est parium, dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.* Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu futuram (1) fuisse, ad minus quantùm ad sexum; quia sine diversitate sexûs generatio non fuisset; similiter etiam quantùm ad ætatem; sic enim (2) quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur (3), steriles erant.

Sed et secundùm animam diversitas fuisset et quantùm ad justitiam, et quantùm ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit (4) magis et minùs animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum; unde quidam magis profecissent in justitiâ et scientiâ, quàm alii. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter à legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minùs, cùm etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundùm diversam dispositionem aeris, et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quàm alii, et majores, et pulchriores, et meliùs complexionati; ita tamen quòd in illis qui excederentur, nullus esset defectus, vel peccatum sive circa animam, sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundùm differentiam justitiæ et peccati; ex quâ contingit quòd aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum quòd æqualitas est causa quòd dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse major dilectio quàm inter æquales, licèt non æqualiter utrinque respondeat; pater enim plus diligit filium naturaliter quàm frater fratrem; licèt filius non tantumdem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum quòd causa disparitatis poterat esse ex parte Dei; non quidem ut puniret quosdam, et quosdam præmiaret, sed ut quosdam plus, quosdam minùs sublimaret: ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari secundùm prædictum modum, absque aliquo defectu naturæ.

Articulus IV. — *Utrùm homo in statu innocentiæ homini dominabatur.* — (2-2, *qu.* 164, *art.* 2, *corp.*, *et ad* 1, *et* 2, *dist.* 44, *qu.* 1, *art.* 2, *et op.* 20, *lib.* 2, *cap.* 9, *et lib.* 3, *cap.* 9, *fin.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus 19 de Civ Dei, c. 15, à princ.: *Hominem rationalem ad*

(1) Ita Lovan. et Duaceni Theologi ex cod. Camer. Thomas Madalena, in suo Alcan. cod. legendum putat: *Hujusmodi dabatur dilectio.* Edit. Rom. et Patav. 1698, *abundat.* In edit. Nicolai typographorum errore omissum fuit hoc secundum argumentum.

(2) Vulgata: *Quæ autem sunt, à Deo ordinata sunt.*

(1) Al. deest *futuram.*

(2) Al. deest *enim.*

(3) Ita editi omnes quos vidimus, et cod. Alcan. primâ manu, sed in *nascebantur* mutatum apparet. Passim ad marginem notatur, *al.*, *nascebantur*; quam lectionem meliorem reputat Garcia et Madalena.

(4) Ita cod. quidam cum edit. Nicolai, Patav., et Theologis. Cod. Alcan. cum edit. Rom.: *Ex quo ratio habet quòd homo possit.*

imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori.

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentiæ. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati; dictum est enim mulieri post peccatum : *Sub potestate viri eris,* ut dicitur Gen. 3, 16. Ergo in statu innocentiæ non erat homo homini subjectus.

3. Præterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentiæ non defuisset, quando *nihil aberat quod bona voluntas cupere posset;* ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 10. Ergo homo homini in statu innocentiæ non dominabatur.

Sed contra conditio hominum in statu innocentiæ non erat dignior quàm conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur; unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem statûs innocentiæ quòd homo homini dominaretur.

Respondeo dicendum quòd dominium accipitur dupliciter, uno modo secundùm quòd opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundùm quòd communiter refertur ad subjectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini non dominaretur; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini dominari potuisset.

Cujus ratio est, quia servus in hoc differt à libero, quòd *liber est causâ suî, servus autem ordinatur ad alium.* Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem suî, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum; et per consequens contristabile est unicuique quòd illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantùm; ideò tale dominium non potest esse sine pœnâ subjectorum; propter quòd in statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

Tunc verò dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiæ fuisset propter duo; primò quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus verò ad unum. Et ideò Philosophus dicit in princ. Politic. quòd quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundò, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiæ et justitiæ, inconveniens fuisset; nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundùm quòd dicitur 1 Pet. 4, 10 : *Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes.* Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 14, in fin., quòd *justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi;* et cap. 15 : *Hoc naturalis ordo præscribit; ita Deus hominem condidit.*

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

QUÆSTIO XCVII.

De his quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundùm corpus; et primò quantùm ad conservationem individui; secundò quantùm ad conservationem speciei.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis; 2° utrùm esset impassibilis; 3° utrùm indigeret cibis; 4° utrùm per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

Articulus primus. — *Utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis.* — (2, *dist.* 19, *quæst.* 2, *art.* 4, *et Mal. quæst.* 5, *art.* 5, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in definitione hominis. Sed remotâ definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur in 10 Metaph., text. 26. Sed eorum quæ differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiæ fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cùm natura eadem maneat secundùm speciem, nunc quoque esset immortalis; similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, secundùm illud Sap. 10, 2 : *Eduxit illum à delicto suo.* Ergo immortalitatem recuperâsset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiæ.

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium, secundùm illud Apoc. 21, 4 : *Mors ultra non erit.* Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium mereretur. Ergo homo in statu innocentiæ non fuit immortalis.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. 5, 12, quòd *per peccatum intravit mors in mundum.* Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici incorruptibile tripliciter, uno modo ex parte materiæ, eò scilicet quòd vel non habet materiam, sicut Angelus, vel habet materiam quæ non est in potentiâ nisi ad unam formam, sicut corpus cœleste; et hoc dicitur secundùm naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter à corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorrupti-

bile secundùm gloriam; quia, ut dicit Augustinus in epist. ad Dioscorum, *tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causæ efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiæ fuisset incorruptibilis et immortalis; quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit in lib. de QQ. novi et vet. Testam., quæst. 19, in principio: *Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccator, immortalitate vigeret, ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem.* Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 1, conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.

Ad primum ergo et secundum dicendum quòd rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum quòd vis illa præservandi corpus à corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ; et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum; hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur 3 part., quæst. 1, art. 2.

Ad quartum dicendum quòd differt immortalitas gloriæ quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiæ.

Articulus II. — *Utrùm homo in statu innocentiæ fuisset passibilis.* — (2, *dist.* 19, *art.* 3, *et dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 3, *et dist.* 29, *art.* 3, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiæ fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiæ dormivisset, secundùm illud Gen. 2, 21: *Immisit Deus soporem in Adam.* Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea, ibidem subditur, quòd *tulit unam de costis ejus.* Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est à duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis; quia *passio magis facta abjicit à substantiâ*, ex Philos., 6 Topic., c. 3.

Respondeo dicendum quòd passio dupliciter dicitur, uno modo propriè; et sic pati dicitur quòd à suâ naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum à suâ naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundùm quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere, vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiæ passibilis erat, et patiebatur et secundùm animam, et secundùm corpus. Primo autem modo dictâ passione erat impassibilis et secundùm animam, et secundùm corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem à naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst 92, art. 3, ad 2, costa illa fuit in Adam, in quantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, in quantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione, quæ removeat hominem à naturali dispositione; ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad quartum dicendum quòd corpus hominis in statu innocentiæ poterat præservari ne pateretur læsionem ab aliquo duro; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, à quo læderetur.

Articulus III. — *Utrùm homo in statu innocentiæ indigebat cibis.* — (2, *dist.* 19, *art.* 2, *ad* 2 *et* 3, *et* 4 *cont., cap.* 82, *et Mal. qu.* 5, *art.* 5, *ad* 8 *et* 9, *opusc.* 2, *cap.* 13.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cùm ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare; quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi statûs. Ergo videtur quòd homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 16: *De omni ligno quod est in paradiso comedetis* (1).

Respondeo dicendum, quòd homo in statu innocentiæ habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem verò habebit vitam spiritualem cibis non indigentem.

Ad cujus evidentiam considerandum est,

(1) Vulgata, *comede.*

quòd anima rationalis et anima est, et spiritus. Dicitur autem esse anima secundùm illud quod est commune ipsi, et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur Genes. 2, 7: *Factus est homo in animam viventem*, id est, vitam corpori dantem; sed spiritus dicitur secundùm illud quod est proprium ipsi, et non aliis animabus, quòd scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei, in quantum est anima; et ideò corpus illud dicebatur animale, in quantum scilicet habebat vitam ab animâ. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 34 et 49, est anima vegetabilis; cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri; et ideò hæc opera homini in primo statu competebant. In ultimo verò statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria, in quantum est spiritus: immortalitem quidem quantùm ad omnes; impassibilitatem verò, et gloriam, et virtutem quantùm ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentiæ eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus (alius auctor), in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quæst. 19, *quomodò immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortalis enim non eget escâ neque potu.* Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., quòd immortalitas primi statûs erat secundùm vim quamdam supernaturalem in animâ residentem, non autem secundùm aliquam dispositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum quòd in nutritione est quædam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti quod convertitur in substantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi, quòd corpus hominis fuerit passibile, sed quòd cibus assumptus erat passibilis; quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad tertium dicendum quòd si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim ei præceptum fuit ut à ligno scientiæ boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt, quòd homo in statu innocentiæ non assumpsisset de cibo nisi quantùm fuisset ei necessarium. Unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quòd in cibo assumpto non esset aliqua fæculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum; unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

Articulus iv. — *Utrùm homo in statu innocentiæ per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset.* — (2, *dist.* 19, *art.* 4, *ad* 5 *et* 6, *et* 3, *dist.* 16, *qu.* 1, *art.* 3, *ad* 5, *et Mal. quæst.* 5, *art.* 3, *ad* 8 *et* 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem, effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile; alioquin non potuisset in nutrimentum assumi; quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est art. præc., ad 2. Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem, seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur à virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causâsset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum qui dixerunt quòd dii, qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet Philosophus in 3 Metaph., text. 14.

Sed contra est quòd dicitur Gen. 3, 22: *Ne fortè mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.*

Præterea, Augustinus (alius auctor), in lib. de QQ. veter. et novi Testam., quæst. 19, dicit: *Custos arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat. Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ.*

Respondeo dicendum quòd lignum vitæ quodam modo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum; et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit, 1 de Generat., text. 34 et 39, illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei quod priùs erat, humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adjuncta vino, primò quidem convertitur in saporem vini; sed secundùm quod magis, et minùs additur, diminuit vini fortitudinem; et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quòd in principio virtus activa speciei est adeò fortis quòd potest convertere de alimento non solùm quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodùm verò quod aggeneratur, non sufficit ad augmentum, sed solùm ad restaurationem deperditi; tandem verò in statu senectutis nec ad hoc sufficit; unde sequitur decrementum, et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit,

14 de Civ. Dei, cap. 26, circa princ., quòd *cibus aderat homini, ne esuriret; potus, ne sitiret; et lignum vitæ, ne senectus eum dissolveret;* et (alius auctor) in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quæst. 19, in fin., dicit quòd *vitæ arbor medicinæ modo corruptionem omnem prohibebat.* Non tamen simpliciter immortalitatem causabat, quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ; neque etiam poterat immortalitas dispositionem corpori præstare, ut nunquàm dissolvi posset; quod ex hoc patet, quia virtus cujuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quòd quantò aliqua virtus est major, tantò imprimit durabiliorem effectum. Unde cùm virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat à corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterùm sumere de ligno vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt, quòd non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ verò concludunt, quòd causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundùm modum prædictum in corp. art.

QUÆSTIO XCVIII.

De pertinentibus ad conservationem speciei. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei; et primò de ipsâ generatione; secundò de conditione prolis genitæ.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio; 2° utrùm fuisset generatio per coitum.

Articulus primus. — *Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio.* — (2, *dist.* 20, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio. *Generationi* enim *corruptio est contraria,* ut dicitur in 5 Physic., text. 51. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiæ non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quòd conservetur in specie quod secundùm individuum conservari non potest; unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiæ homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiæ generatio non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cùm homo sit institutus dominus animalium, factâ multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii; quod videtur esse contrarium juri naturali, secundùm quòd omnia sunt communia, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 4. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiæ.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 28 : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Hujusmodi autem multiplicatio absque novâ generatione fieri non potuisset; cùm duo tantùm fuerint primitùs instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Respondeo dicendum quòd in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis; alioquin peccatum hominis fuisset valdè necessarium, ex quo tantùm bonum consecutum est. Est ergo considerandum quòd homo secundùm suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus verò naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quòd alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles et ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturæ quod est semper et perpetuum; quod autem est solùm secundùm aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin, eo corrupto, naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum, et semper manens, nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ verò incorruptibiles manent semper non solùm secundùm speciem, sed etiam secundùm individua : et ideò etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundùm naturam suam competit generatio; ex parte verò animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quòd multitudo individuorum sit per se intenta à naturâ, vel potiùs à naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator; et ideò ad multiplicationem humani generis generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus hominis in statu innocentiæ, quantùm erat de se, corruptibile erat; sed potuit præservari à corruptione per animam. Et ideò non fuit homini subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum quòd generatio in statu innocentiæ etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum quòd in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum; quia *communitas possessionis est occasio discordiæ,* ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 5. Sed in statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quòd absque omni periculo discordiæ communiter usi fuissent, secundùm quòd unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cùm hoc etiam modò apud multos bonos viros observetur.

Articulus ii. — *Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.* — (2, *dist.* 20, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum, quia, ut Damascenus dicit, lib.

2 orth. Fid., cap. 11, et lib. 4, cap. 25, *primus homo erat in paradiso terrestri sicut Angelus quidam.* Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. 22, 30. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfectâ ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti; quod patet esse falsum secundùm Scripturam.

3. Præterea, in conjunctione carnali maximè efficitur homo similis bestiis propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundùm illud Psal. 48, 21 : *Homo, cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus; et similis factus est illis.* Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminæ carnalis conjunctio.

4. Præterea, in statu innocentiæ nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiæ non fuisset.

Sed contra est quòd Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. 1 et 2. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiamsi homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Præterea, Gen. 2, dicitur, quòd mulier est facta in adjutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quæ fit per coitum; quia ad quodlibet aliud opus convenientiùs adjuvari posset vir per virum quàm per feminam. Ergo in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

Respondeo dicendum quòd quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiæ fœditatem, quæ invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in lib. quem fecit de Homine, cap. 17, quòd in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli absque concubitu per operationem divinæ virtutis; et dicit quòd Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cujus Deus præscius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quòd homini secundùm animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis; et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideò non est dicendum quòd usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda secundùm præsentem statum. Unum quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et feminæ ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde cùm in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus verò passiva in feminâ, naturæ ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ, quæ in statu innocentiæ non fuisset, quando inferiores vires omninò rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in 14 de Civit. Dei, cap. 26, ante med. : *Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cætera, et sine ardore, et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis.*

Ad primum ergo dicendum quòd homo in paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cùm tamen haberet vitam animalem quantùm ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundùm animam, et secundùm corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 9 super Genes. ad litt., cap. 4, in princ., ideò primi parentes in paradiso non coierunt, quia formatâ muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt; vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, à quâ acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum quòd bestiæ carent ratione. Unde secundùm hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitûs et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiæ nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundùm sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tantò major delectatio sensibilis, quantò esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinatè se extulisset super hujusmodi delectatione regulata per rationem; ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderatè delectationi inhæreat. Et dico *immoderatè*, propter mensuram rationis : sicut sobrius in cibo moderatè assumpto non minorem habet delectationem quàm gulosus; sed minùs ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, inducta in fine corp., quæ à statu innocentiæ non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis, et inquietudinem animi. Et ideò continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur, non propter defectum fœcunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fœcunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 26, circa med. : *In illo statu nullâ corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero conjugis, salva integritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest, eâdem integritate salvâ, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxa-*

ret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utrumque conjungeret.

QUÆSTIO XCIX.

De conditione prolis generandæ quantum ad corpus. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ; et primò quantùm ad corpus; secundò quantùm ad justitiam; tertiò quantùm ad scientiam.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrùm in statu innocentiæ pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream; 2° utrùm omnes fuissent nati in sexu masculino.

Articulus primus. — *Utrùm pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.* — (2, *dist.* 20, *quæst.* 2, *art.* 1, *et Ver. quæst.* 18, *art.* 7, *ad* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus, in lib. 1 de Bapt. parvul., cap. 38, in fin., quòd *infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis,* quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiæ nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia statim cùm nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multò magis est naturale homini quòd statim natus virtutem habeat ad usum membrorum; et ita videtur esse pœna ex peccato consequens quòd hanc virtutem non habeat.

3. Præterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quòd non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiæ defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Præterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiæ non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam pueritiæ.

Sed contra est quòd omne generatum priùs est imperfectum quàm perficiatur. Sed pueri in statu innocentiæ fuissent per generationem producti. Ergo à principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt supra naturam, solâ fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divinâ traduntur, quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote principiis humanæ naturæ competens, quòd pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra; quia homo naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundùm proportionem sui corporis quàm cætera animalia. Unde naturale est quòd propter maximam humilitatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motûs, non sunt idonei ad movendum membra. Ex aliâ verò parte nulli catholico dubium est quin divinâ virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ, Eccle. 7, 30, quòd *Deus fecit hominem rectum;* et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit, lib. 14 de Civit. Dei, c. 11, in perfectâ subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati; ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quæ tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundùm quamlibet ætatem. Dicendum est ergo quòd pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de istâ infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiam quantùm ad actus eorum pueritiæ convenientes, ut patet per ea quæ præmittit, quòd *juxta se jacentibus mammis, magis possint esurientes flere quàm sugere.*

Ad secundum dicendum quòd hoc quòd quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cùm quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt in corpore. Vel potest dici, quòd nihil appetivissent, nisi ordinatâ voluntate convenisset eis secundùm statum suum.

Ad quartum dicendum quòd homo in statu innocentiæ generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideò in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

Articulus II. — *Utrùm in primo statu feminæ natæ fuissent.* — (2, *dist.* 20, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 1, *et quodl.* 5, *qu.* 11, *et quodl.* 5, *qu.* 5, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in primo statu feminæ natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus, in 2 lib. de Gener. animal., c. 3, quòd *femina est mas occasionatus,* quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminæ natæ non fuissent.

2. Præterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ; sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cùm igitur in statu innocentiæ nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte feminæ, videtur quòd semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentiæ generatio

ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem, et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quòd in statu innocentiæ feminæ nascerentur.

Sed contra est quòd sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in naturâ humanâ, ut dicitur Gen. 2, 2. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminæ generati.

Respondeo dicendum quòd nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent, in statu innocentiæ defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexûs est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideò in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum quòd femina dicitur *mas occasionatus,* quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est, qu. 19, art 1, ad 2.

Ad secundum dicendum quòd generatio feminæ non solùm contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut objectio tangit; sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit, in lib. 2 de Animal. (vel de Gener. animal.), c. 2, quòd *ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis verò ad generationem feminarum;* quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipuè in statu innocentiæ hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum, ut scilicet secundùm voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum quòd proles fuisset genita vivens vitâ animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quòd omnes generarent, et non solùm primi parentes; ad quod consequens videtur, quòd tot fuissent generatæ feminæ, quot mares.

QUÆSTIO C.

De conditione prolis generandæ quantum ad justitiam. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantùm ad justitiam, et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm homines fuissent nati cum justitiâ; 2° utrùm nascerentur in justitiâ confirmati.

Articulus primus. — *Utrùm homines fuissent nati cum justitiâ.* — (1-3, *qu.* 81, *art.* 4, *corp., fine, et* 2, *dist.* 20, *qu.* 1, *art.* 3, *et dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 2, *corp., et Rom.* 5, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quòd homines fuissent cum justitiâ nati. Dicit enim Hugo de Sanct. Vict., lib. 1 de Sacr., part. 6, c. 24, quòd *primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes.*

2. Præterea, justitia est per gratiam, ut Apostolus dicit, ad Rom. 5. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis, sed à solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitiâ nati non fuissent.

3. Præterea, justitia in animâ est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset à parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit, in lib. de conceptu Virgin., c. 10, post med., quòd *simul cùm rationalem haberent animam, justi essent quos generaret homo, si non peccaret.*

Respondeo dicendum quòd naturaliter homo generat sibi simile secundùm speciem. Unde quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quòd filii parentibus similentur; nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiæ non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quòd filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in quâ primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantùm sicut quoddam donum divinitùs datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ; unde traducitur à parente in posteros : et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantùm ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Hugonis est intelligendum non quantùm ad habitum justitiæ, sed quantùm ad executionem actûs.

Ad secundum dicendum quòd quidam dicunt, quòd pueri non fuissent nati cum justitiâ gratuitâ, quæ est merendi principium, sed cum justitiâ originali. Sed cùm radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, qu. 95, art. 1, necesse est dicere, quòd si pueri nati fuissent in originali justitiâ, etiam nati fuissent cum gratiâ; sicut et de primo homine supra diximus, ibid., quòd fuit cum gratiâ conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cùm habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cùm corpus est dispositum, infunditur à Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

Articulus II. — *Utrùm pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitiâ confirmati.* — (2, *dist.* 20, *quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 5 *et* 7, *et Mal. quæst.* 5, *art.* 4, *ad* 8, *et quodl.* 5, *qu.* 5, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in statu innocentiæ nati fuissent in justitiâ confirmati. Dicit enim Gregorius, 4 Mor., c. 28, super illud Job 3 : *Somno meo requiescerem*, etc. *Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquàm ex se filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo*

electi nascerentur. Ergo nascerentur omnes in justitiâ confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit in libro 2, *Cur Deus homo*, c. 18, ante med., quòd *si primi parentes sic vixissent, ut tentati non peccâssent, ita confirmarentur cum omni propagine suâ, ut ultra peccare non possent.* Ergo pueri nascerentur in justitiâ confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quàm malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitiâ perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

4. Præterea, Angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in justitiâ confirmatus, ut ulteriùs peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generâsset. Ergo et ejus filii confirmati in justitiâ nascerentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civitate Dei, c. 10, à med. : *Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi* (scilicet primi parentes) *malum in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet.* Ex quo datur intelligi quòd etiamsi primi homines non peccâssent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in justitiâ confirmati.

Respondeo dicendum quòd non videtur possibile quòd pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitiâ confirmati. Manifestum est enim quòd pueri in suâ nativitate non habuissent plus perfectionis quàm eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quamdiu generâssent, non fuissent confirmati in justitiâ. Ex hoc enim creatura rationalis in justitiâ confirmatur quòd efficitur beata per apertam Dei visionem; cui viso non potest non inhærere, cùm ipse sit ipsa essentia bonitatis, à quâ nullus potest averti; cùm nihil desideretur, et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundùm legem communem; quia ex aliquo privilegio speciali secùs accidere potest; sicut creditur de Virgine matre Dei. Quam citò autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quòd Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente, et corpore; et animalis vita cessaret, in quâ solâ generationis usus fuisset. Unde manifestum est quòd parvuli non nascerentur in justitiâ confirmati.

Ad primum ergo dicendum quòd si Adam non peccâsset, non generaret ex se filios gehennæ, ita scilicet quòd ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ; possent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset per hoc quia essent in justitiâ confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam à peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum quòd Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando; quod patet ex ipso modo loquendi, cùm dicit : *Videtur quòd si vixissent*, etc.

Ad tertium dicendum quòd ratio ista non est efficax; quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet, loc. in arg. 2 cit. Non enim sic per peccatum primi parentis ejus posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint : quod est tantùm in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quòd omninò peccare non possent; quod est tantùm in beatis.

Ad quartum dicendum quòd non est simile de homine et Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem, et post; non autem Angelus, sicut supra dictum est, qu. 64, art. 2, cùm de Angelis ageretur.

QUÆSTIO CI.

De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantùm ad scientiam; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrùm pueri nascerentur in scientiâ perfecti; 2° utrùm statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

Articulus primus. — *Utrùm in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientiâ perfecti.* — (2, *dist.* 20, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 3, *et art.* 2, *per totum, et Ver. qu.* 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientiâ perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generâsset. Sed Adam fuit in scientiâ perfectus, ut supra dictum est, qu. 94, art. 3. Ergo filii nascerentur ab eo in scientiâ perfecti.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit, super illud Rom. 2 : *Propter quod inexcusabilis es.* Sed ignorantia est privatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, pueri mox nati justitiam habuissent. Sed ad justitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed contra est quòd anima nostra per naturam est *sicut tabula rasa, in quâ nihil est scriptum*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 14. Sed eadem animæ natura est modò quæ tunc fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientiâ caruissent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 99, art. 1, de iis quæ sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est, qu. 55, art. 2, et qu. 84, art. 6; et ideò anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim à principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideò dicendum est, quòd pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientiâ, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo, vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum quòd esse per-

fectum in scientiâ fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis; et ideò quantùm ad hoc non generâsset filio similes sibi, sed solùm quantùm ad accidentia naturalia, vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum quòd ignorantia est privatio scientiæ, quæ debet haberi pro tempore illo; quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam quæ eis competebat secundùm tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum; quam etiam Dionysius ponit in Angelis sanctis, in 6 cœlestis Hierarch., à med.

Ad tertium dicendum quòd pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiæ, in quibus homines diriguntur per universalia principia juris (1); quam multò pleniùs tunc habuissent quàm nunc naturaliter habemus; et similiter aliorum universalium principiorum.

Articulus II. — *Utrùm pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.* — (2, *dist.* 23, *qu.* 2, *art.* 2, *corp., et Ver. qu.* 18, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in statu innocentiæ mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc quòd anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat; quia, ut dicitur, Sapient. 9, 15: *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Ergo ante peccatum et corruptionem à peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multò ergo magis homines in statu innocentiæ mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed contra est quòd natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim à principio habuissent perfectum usum rationis.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, qu. 84, art. 7, usus rationis dependet quodam modo ex usu virium sensitivarum; unde, ligato sensu, et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum; et ideò, impeditis earum organis, necesse est quòd earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri; et ideò in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideò pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfectâ ætate. Habuissent tamen perfectiorem quàm nunc, quantùm ad ea quæ ad eos pertinebant quantùm ad statum illum, sicut et de usu membrorum superiùs est dictum, quæst. 99, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd aggravatio accidit ex corruptione corporis in hoc quòd usus rationis impeditur quantùm ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundùm quamcumque ætatem.

Ad secundum dicendum quòd etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim à principio, sicut postea; quod ex hoc patet, quòd aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 1.

QUÆSTIO CII.

De loco hominis, qui est paradisus. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm paradisus sit locus corporeus; 2° utrùm sit conveniens locus habitationi humanæ; 3° ad quid homo in paradiso positus fuit; 4° utrùm in paradiso debuit fieri.

Articulus primus. — *Utrùm paradisus sit locus corporeus.* — (2-2, *quæst.* 84, *art.* 3, *ad* 3, *et* 2, *dist.* 17, *quæst.* 3, *art.* 2, *et* 3, *dist.* 9, *quæst.* 1, *art.* 3, *quæst.* 3, *ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda, super illud 2 ad Cor. 12: *Raptus est in paradisum,* quòd paradisus pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest; tum quia contra naturam terræ esset quòd tantùm elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet Genes. 2. Illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum, lib 1 Meteor., duob. ult. cap. Ergo paradisus non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissimè inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale; dicitur enim Prov. 3, 18, de Sapientiâ, quòd *est lignum vitæ his qui apprehendunt* (1) *eam.* Ergo et paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si paradisus est locus corporalis, oportet quòd et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cùm corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur, Genes. 2, post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., in princ.: *Tres sunt de*

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. Theologi addidêre *naturalis,* quæ secutæ sunt posteriores editiones. Iidem Theologi sustulerunt verba, *in quibus homines diriguntur,* ut superflua, sed ea retinuerunt editiones quas vidimus omnes.

(1) Vulgata, *apprehenderint.*

paradiso generales sententiæ : una eorum qui tantummodò corporaliter paradisum intelligi volunt ; alia eorum qui spiritualiter tantùm ; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt ; quam mihi fateor placere sententiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 13 de Civ. Dei, cap. 21, in fin., *quæ commodè dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur ; dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur.* Ea enim quæ de paradiso in Scripturâ dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisus, ut Isidorus dicit in lib. 14 Etymolog., cap. 3, in princ., *locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum à græco in latinum vertitur, Hortus.* Convenienter autem in parte orientali dicitur situs ; quia credendum est quòd in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cùm autem Oriens sit dextera cœli, ut patet per Philosophum in 2 de Cœlo, text. 15, dextera autem est nobilior quàm sinistra ; conveniens fuit ut in orientali parte paradisus terrenus institueretur à Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd Bedæ verbum non est verum, si secundùm situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quòd usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundùm sitûs eminentiam, sed secundùm similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit, loc. sup. cit., et in hoc assimilatur corporibus cœlestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quàm de aliis sphæris, quia lunaris globus est terminus cœlestium corporum versùs nos, et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cœlestia ; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quòd paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, id est usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviæ, et venti, et hujusmodi ; quia dominium super ejusmodi evaporationes maximè attribuitur lunæ. Sed secundùm hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ, tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 7, ad fin., *credendum est quòd locus paradisi à cognitione hominum est remotissimus ; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi îsse sub terras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat?*

Ad tertium dicendum quòd locus ille seclusus est à nostrâ habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest. Et ideò scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum quòd lignum vitæ est quædam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est, quæst. 97, art. 4, et tamen aliquid significabat spiritualiter ; sicut et petra in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum : quia post ejus esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum ; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum quòd, secundùm Augustinum, 5 super Genes. ad litt., cap. 5, et 8, cap. 3, tertio die productæ sunt plantæ non in actu, sed secundùm quasdam rationes seminales ; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ tam paradisi, quàm aliæ in actu. Secundùm alios verò sanctos oportet dicere quòd omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, et etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet : *Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis à principio.*

ARTICULUS II. — (*Utrùm paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.* — (2, *dist.* 20, *art.* 5, *corp., et op.* 2, *cap.* 192.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed Angelus statim à principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cœli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cœlum, qui videtur esse locus naturalis animæ, cùm omnibus insitus sit appetitus cœli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus quàm aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur à Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cùm sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus ; dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

Sed contra est quòd Damascenus dicit de paradiso, lib. 2 de orth. Fid., cap. 11, circa princ., quòd est *divina regio, et digna ejus qui secundùm imaginem Dei erat, conversatio.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 97, art. 4, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus à corruptione. Cor-

rumpi autem potest corpus humanum et ab interiori, et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi et per senectutem, ut supra dictum est loc. cit., cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Interea verò quæ exteriùs corrumpunt, principium videtur esse distemperatus aer; unde huic corruptioni maximè occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur; quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., est locus *temperato et tenuissimo, et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus*. Unde manifestum est quòd paradisus est locus conveniens habitationi humanæ secundùm primæ immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum quòd cœlum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantùm ad primum horum, est locus congruus naturæ angelicæ; quia, sicut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4, *Deus regit creaturam corporalem per spiritualem*. Unde conveniens est quòd spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantùm autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summâ stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit Angelo secundùm naturam suam; unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundùm suam naturam, cùm non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis; sed competit ei solùm ratione beatitudinis. Unde non est positus à principio in cœlo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum quòd ridiculum est dicere, quòd animæ aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturæ spirituali (1) attribuitur. Paradisus enim terrestris erat locus congruens homini et quantùm ad animam, et quantùm ad corpus, in quantum scilicet in animâ erat vis præservandi corpus humanum à corruptione, quod non competebat aliis animalibus. Et ideò, ut Damascenus dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont., in paradiso nullum irrationalium habitabat*; licèt ex quâdam dispensatione animalia fuerint illuc divinitùs adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum quòd non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit; quamvis (ut dicitur) nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent.

Ad quartum dicendum quòd illi qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquàm multùm ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterùm est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hâc dispositione. Aristoteles tamen, in lib. 2 Meteor., expressè dicit, cap. 5, quòd regio illa est inhabitabilis propter æstum; quod videtur probabilius; quia terræ, per quas nunquàm sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

(1) Ita Nicolaius cum edit. Patav. Edit. Rom. anni 1649, *incorporali*. Cod. Alcan. cum edit. Rom. anni 1570, *corporali*; at ad marginem codicis scribitur *spiritualis*, quæ optima est lectio.

Articulus III. — *Utrùm homo sit positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non sit positus in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum. Quòd enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiæ. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur Genes. 3. Ergo homo non fuit positus in paradiso, ut operaretur ibi.

2. Præterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut paradisum custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in paradiso, ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quòd homo factus sit propter paradisum, et non è converso; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2: *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 10: *Verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi*. Uno modo sic quòd Deus posuit hominem in paradiso, ut ipse Deus operaretur, et custodiret hominem; *operaretur*, inquam, justificando ipsum; cujus operatio si ab homine cesset, continuò obtenebratur, sicut aer obtenebratur, si cesset influentia luminis; *ut custodiret* verò ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur, et custodiret paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum; sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quòd homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinabatur ad bonum hominis, et non è converso

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus IV. — *Utrùm homo factus fuerit in paradiso.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cœlo empyreo. Sed paradisus fuit locus

congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quòd in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis, sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso, ut dictum est quæst. 97, art. 4. Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multò magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 15: *Tulit Deus hominem, et posuit eum in paradiso.*

Respondeo dicendum, quòd paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ quantùm ad incorruptionem primi statûs. Incorruptio autem illa non erat hominis secundùm naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit; et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ, postmodùm, cùm spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cœlum.

Ad primum ergo dicendum quòd cœlum empyreum est locus congruus Angelis quantùm ad eorum naturam, et ideò ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundùm suam naturam.

Ad tertium dicendum quòd mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus ejus formabatur; et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

QUÆSTIO CIII.

De gubernatione rerum in communi. — (*In octo articulos divisa.*)

Postquàm præmissum est de creatione rerum, et distinctione earum, restat nunc tertiò considerandum de rerum gubernatione; et primò in communi; secundò in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrùm mundus ab aliquo gubernetur; 2° quis sit finis gubernationis ipsius; 3° utrùm gubernetur ab uno; 4° de effectibus gubernationis; 5° utrùm omnia divinæ gubernationi subsint; 6° utrùm omnia immediatè gubernentur à Deo; 7° utrùm divina gubernatio cassetur in aliquo; 8° utrùm aliquid divinæ providentiæ contranitatur.

Articulus primus. — *Utrùm mundus gubernetur ab aliquo.* — (*2-2, quæst.* 91, *art.* 3, *corp.; et* 1, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 2, *et* 3 *cont., cap.* 64, *et Ver. quæst.* 5, *art.* 2 *et* 3, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari quæ moventur, vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea, eorum est propriè gubernari quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem quâ determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quâdam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14, 3: *Tu autem, et Pater, gubernas omnia providentiâ* (1); et Boetius dicit, in lib. 3 de Consolat., metro 9:

O qui perpetuâ mundum ratione gubernas!

Respondeo dicendum quòd quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuitò agi.

Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus: primò quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifestè demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum benè ordinatam, ex ipsâ domûs ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit in lib. 2 de Naturâ deor. (vel potiùs ut à Cleante, aliquant. à princip.; Arist. tamen quid simile habet 12 Metaph., text. 52). Secundò autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt, ut ex supradictis patet, qu. 19, art. 4, ad 1, et qu. 44, art. 1 et 2. Cùm enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quòd res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat; quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquid movetur, vel operatur propter finem dupliciter: uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem; alio modo aliquid dicitur operari, vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem, sicut sagitta movetur directa ad signum à sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat apertè quòd sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifestè declarat mundum ratione aliquâ gubernari.

Ad secundum dicendum quòd in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantùm ad utrumque res indiget gubernatione; quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit, qu. 104, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad

(1) Vulgata: *Tua autem, Pater, providentia gubernat.*

unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas quâ sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ à Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

Articulus ii. — *Utrùm finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.* — (1-2, *quæst.* 1, *art.* 8, *et* 3 *cont., cap.* 17, 25 *et* 27, *fine.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsâ re, sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit, 1 Eth., cap. 1, quòd *finium quidam sunt operationes, quidam opera*, id est operata. Sed nihil extrinsecum à toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo, et pax, quæ est *tranquillitas ordinis,* ut Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 13, in princ. Sed mundus in quâdam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 16, 4: *Universa propter se operatus est Dominus.* Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Respondeo dicendum quòd cùm finis respondeat principio, non potest fieri ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cùm igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum à toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 4, et quæst. 44, art. 1 et 2, necesse est quòd etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quòd bonum habet rationem finis; unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est quod est participativè bonum. Manifestum est autem quòd in totâ universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participativè bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quòd sit extrinsecum à toto universo.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scientiam; alio modo ut aliquid per nos operatum, sicut ædificator consequitur finem faciendo domum; alio modo sicut aliquod bonum habitum, vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet, illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam verò habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solùm sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam sicut repræsentatum; sicut si dicamus quòd Hercules est finis imaginis, quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quòd bonum extrinsecum à toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repræsentatum: quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei quantùm potest.

Ad tertium dicendum quòd finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitûs ordinatur ad ducem, ut dicitur in 12 Met., text. 52.

Articulus iii. — *Utrùm mundus gubernetur ab uno.* — (2, *dist.* 1, *quæst.* 1, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 5, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd mundus non gubernetur ab uno. De causâ enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quòd res non uniformiter gubernantur et operantur; quædam enim sunt contingentia, quædam verò ex necessitate, et secundùm alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, à se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam, aut insipientiam, aut impotentiam gubernantis; quæ à Deo sunt procul. Sed res creatæ à se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in naturâ semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse duo quàm unum,* ut dicitur Eccle. 4, 9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed à pluribus.

Sed contra est quòd unum Deum et unum Dominum confitemur, secundùm illud Apostoli, 1 ad Cor. 8, 6: *Nobis est unus Deus pater.... et Dominus unus;* quorum utrumque ad gubernationem pertinet; nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentiâ sumitur, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 8. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere quòd mundus ab uno gubernetur. Cùm enim finis gubernationis mundi sit quod est

essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quòd mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quàm directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat, in 3 de Consol., prosâ 11, per hoc quòd sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine quâ esse non possunt; nam unumquodque in tantum est, in quantum unum est. Unde videmus quòd res repugnant suæ divisioni quantùm possunt, et quòd dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideò id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quòd plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientiùs quàm multi uniti; undè multitudo meliùs gubernatur per unum quàm per plures. Relinquitur ergo quòd gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit, 12 Metaph., in fin.: *Entia nolunt disponi malè, nec bonum pluralitas principatuum; unus ergo princeps.*

Ad primum ergo dicendum quòd motus est actus mobilis à movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 1 et 2, et qu. 48, art. 2, non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum quòd contraria etsi dissentiant quantùm ad fines proximos, conveniunt tamen quantùm ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum quòd in particularibus bonis duo sunt meliora quàm unum; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

Articulus iv. — *Utrùm effectus gubernationis sit unus tantùm, et non plures.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd effectus gubernationis mundi sit unus tantùm, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantùm procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est, art. præc. Ergo et gubernationis effectus est unus tantùm.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantùm propter unitatem gubernantis, oportet quòd multiplicetur secundùm multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 12 de divin. Nom., lect. 1, quòd *Deitas providentiâ et bonitate perfectâ omnia continet, et in seipsâ implet.* Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

Respondeo dicendum quòd effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cujus participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter: uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundùm ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantùm ad duo, scilicet quantùm ad id quòd Deus bonus est, in quantum creatura est bona; et quantùm ad hoc quòd Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum quòd ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum à Deo institutarum, et motionem earum; quia secundùm hæc duo invenitur ordo in rebus, secundùm scilicet quòd una est melior aliâ, et secundùm quòd una ab aliâ movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

Articulus v. — *Utrùm omnia divinæ gubernationi subdantur.*— (*Sup., quæst.* 22, *art.* 2 *et* 3; *et* 1, *dist.* 39, *quæst.* 2, *art.* 1, *et* 3 *cont., cap.* 64, 94 *et* 131, *et Ver. quæst.* 5, *art.* 2 *et* 4, *et opusc.* 2, *cap.* 124, 131 *et* 133.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim Eccle. 9, 11: *Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus.* Quæ autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, Apostolus, 1 ad Corinth. 9, 9, dicit quòd *non est Deo cura de bobus.* Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cùm habeat dominium sui actûs, et per se agat, et non solùm agatur ab alio; quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 5 de Civitate Dei, cap. 11, circ. fin., quòd *Deus non solùm cœlum et terram, nec solùm hominem et Angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum nec arboris folium sine*

suarum partium convenientiâ derelinquit. Omnia ergo ejus gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum quòd secundùm eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere, et ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est, qu. 44, art. 1 et 2. Unde sicut nihil potest esse quod non sit à Deo creatum; ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicujus gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est, art. præc., et quæst. 44, art. 4. Unde cùm nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supradictis patet, ibid., impossibile est quòd aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quòd hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur à Deo. Ex quorum personâ dicitur Ezech. 9, 9 : *Dereliquit Dominus terram.*

Ad primum ergo dicendum quòd sub sole dicuntur esse ea quæ secundùm motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quòd omnia quæ in eis fiunt sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest; et hoc ipsum quòd aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maximè quæ non cognoscunt; et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casûs. Unde ad ostendendum quòd casualia secundùm ordinem alicujus superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter, quòd vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus et casum*, quia scilicet secundùm aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum quòd gubernatio est quædam mutatio gubernatorum à gubernante. Omnis autem motus est *actus mobilis à movente*, ut dicitur in 3 Physic., text. 18. Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus; et sic oportet quòd diversa mobilia diversimodè moveantur etiam secundùm motionem unius motoris. Sic igitur secundùm unam artem Dei gubernantis res diversimodè gubernantur secundùm earum diversitatem. Quædam enim secundùm suam naturam sunt per se agentia, tanquàm habentia dominium sui actûs; et ista gubernantur à Deo non solùm per hoc quòd moventur ab ipso Deo in eis interiùs operante; sed etiam per hoc quòd ab eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur à malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur à Deo creaturæ irrationales, quæ tantùm aguntur et non agunt. Cùm ergo Apostolus dicit quòd *Deo non est cura de bobus*, non totaliter subtrahit boves à curâ gubernationis divinæ, sed solùm quantùm ad modum qui propriè competit rationali creaturæ, ut ex adjunctis ibi patet.

Ad tertium dicendum quòd creatura rationalis gubernet seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideò supra gubernationem quâ creatura rationalis gubernat seipsam tanquàm domina sui actûs, indiget gubernari à Deo.

Articulus vi. — *Utrùm omnia immediatè gubernentur à Deo.* — (*Sup., quæst.* 22, *art.* 3, *et* 3 *cont., cap.* 76, 77, 83 *et* 94, *et opusc.* 2, *cap.* 133.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia immediatè gubernentur à Deo. Gregorius enim Nyssenus, lib. 8 de Providentiâ, cap. 3, reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria : primam quidem primi Dei, qui providet rebus cœlestibus, et universalibus omnibus; secundam verò providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cœlum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam verò providentiam dixit quorumdam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quòd omnia immediatè à Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quàm per multa, si sit possibile, ut dicitur in 8 Phys., text. 48. Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quòd omnia immediatè gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quòd mediantibus aliquibus gubernet; sicut rex terrenus quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quòd habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediatè omnia gubernat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Trin., c. 4, in princ. : *Quemadmodùm corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator, per spiritum vitæ rationalem pium et justum; et ille per ipsum Deum.*

Respondeo dicendum quòd in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa Providentia; et executio. Quantùm igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediatè omnia gubernat; quantùm autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis.

Cujus ratio est quia cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundùm suî optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione et cognitione practicâ (1) (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quòd particularia co-

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Nicolai. Cod. Tarrac. cum Garciâ, et edit. Patav.: *Optimum* (edit. Patav. addit *autem*) *in omni ratione, et cognitione practicâ.*

gnoscantur, in quibus est actus; sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia; et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere quòd Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cùm per gubernationem res quæ gubernantur, sint ad perfectionem perducendæ, tantò erit melior gubernatio, quantò major perfectio à gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quòd aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quàm si esset solummodò in se bonum; et ideò sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solùm scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum quòd opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantùm ad rationem gubernationis posuit Deum non immediatè omnia gubernare; quod patet per hoc quòd divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum quòd si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis à rebus. Unde non totum meliùs fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum quòd non solùm pertinet ad imperfectionem (1) regis terreni quòd executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

Articulus VII. — *Utrùm aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.* —(*Sup., quæst.* 22, *art.* 2, *ad* 1; *et* 2, *dist.* 6, *art.* 1, *ad* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius in 3 de Consol., prosâ 12, ante med., quòd *Deus per bonum cuncta disponit.* Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quòd nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundùm præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quòd nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundùm rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quòd omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens; quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Esther 13, 9: *Domine Deus, Rex omnipotens, in ditione tuâ cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuæ voluntati.*

(1) Ita Nicolaius post edit. Duacens. Cod. Alcan. obscurè, *defectum.* Quidam codd. et edit. Gothicæ, Colon., Rom. et Patav., *perfectionem.* Mox edit. Rom., *executorem et quia ordine ministrorum.*

Respondeo dicendum quòd præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliquâ aliâ causâ impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem, sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cùm igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantùm, sed universaliter totius entis, impossibile est quòd aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis; sed ex hoc ipso quòd aliquid ex unâ parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundùm aliquam particularem causam, necesse est quòd in eumdem ordinem relabatur secundùm aliam causam.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum; quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est, quæst. 48, art. 3, et qu. 49, art. 3. Et ideò res aliqua dicitur mala per hoc quòd exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum quòd aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt; sed quantùm ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 24.

Ad tertium dicendum quòd dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quòd aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ: quia hoc ipsum quòd aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliquâ causâ subjectâ gubernationi divinæ.

Articulus VIII. — *Utrùm aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim Isa. 3, 8: *Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.*

2. Præterea, nullus rex justè punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus justè puniretur à Deo.

3. Præterea, quælibet res subjicitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab aliâ impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranituntur divinæ gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius in 3 de Cons., prosâ 12, circa med.: *Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit,* ut dicitur Sapient. 8, de divinâ sapientiâ.

Respondeo dicendum quòd ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundùm scilicet quòd

progreditur à causâ gubernativâ totius. Alio modo in speciali, secundùm quòd progreditur à causâ particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinæ gubernationis; quod ex duobus patet.

Primò quidem ex hoc quòd ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit; et unaquæque res in suâ operatione et conatu non tendit nisi ad bonum : *Nullus enim respiciens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., lect. 22. Alio modo apparet idem ex hoc quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 1, omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quàm quædam impressio à primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quàm quædam impressio à sagittante. Unde omnia quæ aguntur vel naturaliter vel voluntariè, quasi propriâ sponte perveniunt in id ad quod divinitùs ordinantur. Et ideò dicitur Deus *omnia disponere suaviter*.

Ad primum ergo dicendum quòd dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum; non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum); sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundùm suam naturam aut statum. Et ideò puniuntur justè à Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd una res alteri contrapugnat, ostenditur quòd aliquid reniti potest ordini qui est ex aliquâ causâ particulari, non autem ordini qui dependet à causâ universali totius.

QUÆSTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in speciali. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm creaturæ indigeant ut conserventur in esse à Deo; 2° utrùm conserventur à Deo immediatè; 3° utrùm Deus possit aliquid redigere in nihilum; 4° utrùm aliquid in nihilum redigatur.

Articulus primus. — *Utrùm creaturæ indigeant ut à Deo conserventur in esse.* — (2-2, *quæst.* 109, *art.* 2, *ad* 3, *et art.* 8, *corp., et art.* 9, *ad* 1, *et* 3 *cont., cap.* 65 *et* 67, *ratione* 3, *et* 114, *et Pot. quæst.* 5, *art.* 1, *et Joan.* 5, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creaturæ non indigeant ut à Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse, sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur, ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt quæ secundùm suî naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut à Deo conserventur in esse. Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam; quia unumquodque secundùm hoc est ens actu quòd habet formam. Quædam autem creaturæ sunt quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de Angelis dictum est, quæst. 50, art. 2 et 3. Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentiâ nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus cœlestibus, quæst. 66, art. 2. Hujusmodi ergo creaturæ secundùm suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in formâ, quam per se sequitur esse; neque in materiâ existente sub formâ, quam non potest amittere, cùm non sit in potentiâ ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante; sicut cessante actione ædificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multò magis Deus potest suæ creaturæ conferre quòd conservetur in esse, suâ operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliquâ causâ agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, et corpora cœlestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quòd per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creaturâ. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod jam est, non fit; neque iterùm aliquid aliud superadditum, quia vel non continuè Deus conservaret creaturam in esse, vel continuè aliud adderetur creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse à Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere et secundùm fidem, et secundùm rationem, quòd creaturæ conservantur in esse à Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirectè et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directè, quando scilicet illud quod conservatur, dependet à conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturæ indigent divinâ conservatione. Dependet enim

esse cujuslibet creaturæ à Deo, ita quòd nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit, lib. 16 Moral., cap. 16.

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet à suâ causâ, secundùm quòd est causa ejus. Sed considerandum est quòd aliquod agens est causa sui effectûs secundùm fieri tantùm, et non directè secundùm esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantùm ad ejus fieri, non autem directè quantùm ad esse ejus; manifestum est enim quòd esse domûs consequitur formam ejus; forma autem domûs est compositio et ordo; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides, et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domûs dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domûs dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formæ in quantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectûs, secundùm fieri tantùm. Manifestum est autem quòd si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cùm sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formæ, secundùm quòd est in materiâ, id est quòd hæc materia acquirat hanc formam; et hoc est esse causam secundùm fieri, sicut cùm homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideò quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundùm eamdem rationem secundùm quam est in agente, tunc fieri effectûs dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundùm eamdem rationem secundùm quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundùm speciem; sicut cœlestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundùm speciem; et tale agens potest esse causa formæ secundùm rationem talis formæ, et non solùm secundùm quòd acquiritur in hâc materiâ, et ideò est causa non solùm fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectûs secundùm fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectûs non solùm secundùm fieri, sed etiam secundùm esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis; quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundùm eamdem rationem quâ est in igne. Unde si perfectè perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfectè participet aliquid de formâ ignis secundùm quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundùm eamdem rationem secundùm quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis; et ideò quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aer autem fit luminosus participando lumen à sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participativè, non quòd sua essentia sit ejus esse. Et ideò Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., cap. 2, circa princ.: *Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret;* et in 8 ejusdem lib., cap. 12, circa med., dicit quòd *sicut aer præsente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuò tenebratur.*

Ad primum ergo dicendum quòd esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis, et corporibus cœlestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quàm in formâ, vel in materiâ talium creaturarum.

Ad secundum dicendum quòd Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, suâ actione cessante, sicut non potest ei communicare quòd non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari à Deo, in quantum esse effectûs dependet à causâ essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fiendi tantùm.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; quâ non indigent omnes creaturæ, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd conservatio rerum à Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quâ dat esse; quæ quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum à sole.

Articulus ii. — *Utrùm Deus immediatè omnem creaturam conservet.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus immediatè omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, quâ et creator, ut dictum est art. præc. Sed Deus immediatè est creator omnium. Ergo immediatè est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi quàm rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quòd conservet seipsam; ergo multò minùs potest ei communicari quòd conservet aliam; ergo Deus omnia

conservat absque aliâ mediâ causâ conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa ejus non solùm secundùm fieri, sed etiam secundùm esse. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum nisi secundùm fieri; non sunt enim causæ, nisi movendo, ut supra habitum est, art. præc. Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est quòd per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat: uno modo indirectè et per accidens, per hoc quòd removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo directè, et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut è causâ dependet esse effectûs. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quòd etiam in rebus corporalibus multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes à putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quòd ab aliquâ creaturâ dependet aliquis effectus secundùm suum esse. Cùm enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quòd effectus dependeat primò quidem et principaliter à causâ primâ, secundariò verò ab omnibus causis mediis. Et ideò principaliter quidem prima causa est effectûs conservativa; secundariò verò omnes mediæ causæ, et tantò magis, quantò causa fuerit altior, et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio, et permanentia rerum, sicut Philosophus dicit in 12 Metaph., text. 34, quòd primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quæ est secundùm generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est quòd Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus immediatè omnia creavit; sed in ipsâ rerum creatione (1) ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas secundariò conservarentur in esse; præsuppositâ tamen principali conservatione, quæ est ab ipso.

Ad secundum dicendum quòd cùm propria causa sit conservativa effectûs ab eâ dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quòd sit causa suî ipsius, potest tamen ei præstari quòd sit causa alterius; ita etiam nulli effectui præstari potest quòd sit suî ipsius conservativus; potest tamen ei præstari quòd sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum quòd nulla creatura potest esse causa alterius quantùm ad hoc quòd acquirat novam formam, vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis; quia semper agit præsupposito aliquo subjecto. Sed postquàm formam vel dispositionem induxit in effectum, absque aliâ immutatione effectûs hujusmodi formam vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio, sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex solâ præsentiâ illuminantis.

(1) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolaio. Edit. Rom. et Patav., *reparatione*.

Articulus iii. — *Utrùm Deus possit aliquid in nihilum redigere.* — (*Ver. quæst.* 5, *art.* 2, *ad* 6, *et Pot. quæst.* 5, *art.* 3 *et* 4, *et quodl.* 4, *quæst.* 3, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 21, quòd *Deus non est causa tendendi in non esse.* Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem; quia, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 32, *in quantum Deus bonus est, sumus.* Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint; quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quòd hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse; quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 10, 24: *Corripe me, Domine, verùmtamen in judicio, et non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me.*

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest à suâ naturâ mutari. Sed, sicut supra est habitum, quæst. 19, art. 4, hæc positio est falsa, et à fide catholicâ penitùs aliena, quæ confitetur Deum res liberâ voluntate produxisse in esse, secundùm illud psalm. 134, 6: *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* Hoc igitur quòd Deus creaturæ esse communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continuè influit esse, ut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst.

Sicut ergo antequàm res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita postquàm jam factæ sunt, potest eis non influere esse; et sic esse desinerent; quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum quòd non esse non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsâ, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quòd res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem à rebus.

Ad secundum dicendum quòd bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde, sicut potuit sine præjudicio bonitatis suæ res non producere in esse; ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum quòd si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quòd ab agendo cessaret.

Articulus iv. — *Utrùm aliquid in nihilum redigatur.* — (1, *dist.* 8, *quæst.* 3, *art.* 2, *corp.*, *et Pot. quæst.* 5, *art.* 9, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed à principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit nisi Deus; et ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum; unde in 8 Phys., text. 78, probatur quòd potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, forma et accidentia non habent materiam partem suî, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 3, 14: *Didici quòd omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum.*

Respondeo dicendum quòd eorum quæ à Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundùm naturalem cursum rerum; quædam verò miraculosè operatur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 6. Quæ autem facturus est Deus secundùm ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quæ verò miraculosè fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundùm illud Apostoli 1 ad Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem;* et postmodùm inter cætera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundùm materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cùm magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur (1), quòd res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quòd nihil omninò in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quòd res in esse productæ sunt, postquàm non fuerant, declarat potentiam producentis; sed quòd in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret, cùm Dei potentia in hoc maximè ostendatur quòd res in esse conservat, secundùm illud Apostoli Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Ad secundum dicendum quòd potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantùm; sed potentia activa est ipsius Dei, à quo est influxus essendi. Unde quòd res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solùm tempore determinato. Et ideò ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad tertium dicendum quòd formæ et accidentia non sunt entia completa, cùm non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omninò in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent (1) in potentiâ materiæ, vel subjecti.

QUÆSTIO CV.

De mutatione creaturarum a Deo. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum; et primò de mutatione creaturarum à Deo; secundò de mutatione unius creaturæ ab aliâ.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrùm Deus immediatè possit movere materiam ad formam; 2° utrùm immediatè possit movere aliquod corpus; 3° utrùm possit movere intellectum; 4° utrùm possit movere voluntatem; 5° utrùm Deus operetur in omni operante; 6° utrùm possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum; 7° utrùm omnia quæ sic Deus facit, sint miracula; 8° de diversitate miraculorum.

Articulus primus. — *Utrùm Deus possit immediatè movere materiam ad formam.* — (*Inf.*, *quæst.* 110, *art.* 2, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit immediatè movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in 7 Metaph., text. 28, *formam in hâc materiâ nihil facere potest nisi forma quæ est in materiâ;* quia *simile facit sibi simile.* Sed Deus non est forma in materiâ. Ergo non potest causare formam in materiâ.

2. Præterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud; ut enim in 3 de Animâ, text. 58, dicitur, *universalis opinio non movet nisi mediante aliquâ particulari apprehensione.* Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet à primâ causâ universali; ita esse determinatum dependet à determinatis causis particularibus, ut supra habitum est, quæst. 45, art. 5. Sed determinatum esse alicujus rei est

(1) Ita Mss. cum edit. Rom. et Nicolai. Al., *ordinetur, seu ostendatur.*

(1) Al., *remanet.*

per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur à Deo nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 11, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum quòd Deus immediatè potest movere materiam ad formam; quia ens in potentiâ passivâ reduci potest in actum à potentiâ activâ, quæ eam sub suâ potestate continet. Cùm igitur materia contineatur sub potestate divinâ, utpote à Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; et hoc est moveri materiam ad formam; quia forma nihil aliud est quàm actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter : uno modo secundùm eamdem speciem, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne; alio modo secundùm virtualem continentiam, prout scilicet forma effectûs virtualiter continetur in causâ; et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundùm totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est, quæst. 44, art. 1 et 2. Unde compositum, quod generatur, similatur Deo secundùm virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus; non autem aliqua alia forma non in materiâ existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideò dæmones et Angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solùm universales, inde est quòd potest determinatè hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum quòd causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis à Deo; unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio.

Articulus ii. — *Utrùm Deus possit immediatè movere aliquod corpus.* — (*Opusc.* 10, *art.* 1 *et* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit immediatè movere aliquod corpus. Cùm enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in 7 Physic., text. 9 et seq., oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus. Dicit enim Dionysius in 1 cap. de div. Nom., à med. lect. 3, quòd *Dei non est aliquis tactus.* Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediatè.

3. Præterea, Philosophus probat in 8 Phys., text. 79, quòd *potentia infinita movet in instanti.* Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri; quia cùm omnis motus sit inter opposita, sequeretur quòd duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediatè moveri à potentiâ infinitâ. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 2. Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediatè, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1, 9 : *Congregentur aquæ.... in locum unum.* Ergo Deus immediatè potest movere corpus.

Respondeo dicendum quòd erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cùm corpora moveantur immediatè à causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediatè quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad quæ supra dicta sunt, art. 1 hujus quæst. Nam omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur à generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis; ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solùm generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursùm movet. Cùm igitur Deus possit immediatè formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundùm quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est tactus : scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur, quòd contristans tangit contristatum. Secundùm igitur primum contactum Deus, cùm sit incorporeus, non tangit, nec tangitur; secundùm autem virtualem contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quòd *non est tactus Dei*, ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum quòd movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quòd semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et motum à seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus in 8 Physic., text. 78 et seq., intendit probare quòd virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita, quod probat

per hoc quòd potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliquâ magnitudine, moveret in non tempore; quod est impossibile. Ergo oportet quòd infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quòd corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundùm se totam, cùm moveat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quantò autem major est potentia moventis, tantò est major velocitas motûs. Cùm igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quòd potentia infinita non moveat in aliquo tempore; quia cujuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus secundùm quod eis convenit. Et ideò cùm corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quòd moveat in non tempore.

Articulus III. — *Utrùm Deus moveat immediatè intellectum creatum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non moveat immediatè intellectum creatum. Actio enim intellectûs est ab eo in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in 9 Metaph., text. 16. Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed à movente. Non ergo intellectus movetur ab alio; et ita videtur quòd Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motûs, non movetur ab alio. Sed motus intellectûs est ipsum intelligere ejus, sicut dicitur, quòd *intelligere vel sentire est motus quidam,* secundùm Philosophum in 3 de Animâ, text. 28. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis à nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam,* sicut dicitur in psalm. 93, 10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum quòd sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quæ est principium motûs; ita dicitur movere intellectum quod causat formam quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectûs. Operationis autem intellectûs est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentiâ; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente.

Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum; ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quòd ipse sit primum intelligens. Unde cùm primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quòd ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cùm ipse sit primum ens, et omnia entia præexistant in ipso sicut in primâ causâ, oportet quòd sint in eo intelligibiliter secundùm modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primò existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant.

Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam, et in quantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet, et conservat in esse.

Ad primum ergo dicendum quòd operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut à causâ secundâ, sed à Deo sicut à causâ primâ; ab ipso enim datur intelligenti quòd intelligere possit.

Ad secundum dicendum quòd lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum quòd intelligibile movet intellectum nostrum, in quantum quodammodò imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est, qu. 56, art. 3. Unde movet intellectum creatum, cùm tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est qu. 12, art. 2.

Articulus IV. — *Utrùm Deus possit movere voluntatem creatam.* — (*Inf., qu.* 111, *art.* 2, *et qu.* 115, *art.* 4, *et* 1-2, *qu.* 9, *art.* 6, *et qu.* 80, *art.* 2, *et* 2; *dist.* 15, *qu.* 1, *art.* 3, *et* 3 *cont., cap.* 88, 89, 91 *et* 92, *princ., et Ver. qu.* 22, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; et ita non potest moveri à Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quòd contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret; nam voluntariè moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quàm mobili; unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quòd opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 13.

Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.

Respondeo dicendum quòd sicut intellectus, ut dictum est art. præc., movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto, quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi.

Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto à quocumque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi à Deo : non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectûs objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut objectum. Similiter autem et virtus volendi à solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quàm inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maximè secundo modo interiùs eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave, cùm movetur deorsùm à generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum quòd moveri voluntariè est moveri ex se, id est, à principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum quòd si voluntas ita moveretur ab alio quòd ex se nullatenùs moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc quòd movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est in solut. præc., ideò per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

Articulus v. — *Utrùm Deus operetur in omni operante.* — (3 *cont., cap.* 66 *et* 67, *et* 4, *cap.* 44, *et opusc.* 3, *cap.* 131, *fine, et* 145.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quòd agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non est simul à duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est à Deo in creaturâ operante, non potest esse simul à creaturâ; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam quâ operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit in quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est à principio, quando rem facit. Ergo videtur quòd ulteriùs non operetur in creaturâ operante.

Sed contra est quod dicitur Is. 26, 12 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*

Respondeo dicendum quòd Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quòd nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediatè omnia operaretur; puta quòd ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis.

Hoc autem est impossibile. Primò quidem quia sic subtraheretur ordo causæ et causati à rebus creatis; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quòd suo effectui det virtutem agendi. Secundò quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur; quinimò, omnes res creatæ viderentùr quodammodò esse frustra, si propriâ operatione destituerentur; cùm omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quòd tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum; *finis* verò, et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundò verò agens; tertiò autem forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum à fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus; et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundùm hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primò quidem secundùm rationem finis; cùm enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum, vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundùm quòd participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quòd ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundò considerandum est, quòd si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundùm hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa

omnium actionum agentium. Tertiò considerandum est quòd Deus movet non solùm res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdùm formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solùm est causa actionum in quantum dat formam, quæ est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motûs gravium et levium), sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tantò magis quantò consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est propriè causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quòd Deus in omnibus intimè operetur. Et propter hoc in sacrâ Scripturâ operationes naturæ Deo attribuuntur quasi operanti in naturâ, secundùm illud Job. 10, 11: *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

Ad primum ergo dicendum quòd Deus sufficienter operatur in rebus (1) ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum quòd una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat à primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum quòd Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est in corp. articuli.

Articulus vi. — *Utrùm Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.* — (3 *part., quæst.* 43, *art.* 1, *corp., et* 3 *contra, cap.* 98, 99 *et* 161, *et Pot. qu.* 6, *art.* 1, *et op.* 3, *cap.* 138, *et op.* 10, *art.* 1 *et* 17.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus, lib. 26 contra Faustum, c. 3, ante med.: *Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit.* Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est à Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quòd ipse sit mutabilis; quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit lib. 26 contra Faustum, loc. cit., quòd *Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ.*

Respondeo dicendum quòd à quâlibet causâ derivatur aliquis ordo in suos effectus, cùm quælibet causa habeat rationem principii; et ideò secundùm multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causâ. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed è converso; cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamiliâs dependet ordo domûs, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit à civitatis rectore, cùm et hic contineatur sub ordine regis, à quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet à primâ causâ, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si verò consideretur rerum ordo prout dependet à quâlibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest præter hunc ordinem institutum agere, cùm voluerit; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, loc. sup. cit., quòd *Deus contra solitum cursum naturæ facit: sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.*

Ad primum ergo dicendum quòd cùm aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere: uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cùm homo movet corpus grave sursùm, quod non habet ab eo (1) ut moveatur deorsùm; et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis à quo dependet actio naturalis; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ, quæ movetur deorsùm; est enim ex impressione cœlestis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cùm igitur naturæ ordo sit à Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, loc. cit., quòd *id est cuilibet rei naturale quod ille fecerit à quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ.*

Ad secundum dicendum quòd ordo justitiæ est secundùm relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ; et ideò præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum quòd Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quòd ipse aliquando aliter ex causâ esset facturus. Unde cùm præter hunc ordinem agit, non mutatur.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom., *in nobis.*

(1) Nicolaius, *ab eâ.*

Articulus vii. — *Utrùm omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.* — (*Pot. qu.* 6, *art.* 2; *et* 2, *dist.* 18, *qu.* 1, *art.* 3, *et* 3 *cont.*, *cap.* 101 *et* 102.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et justificatio impii fiunt à Deo præter ordinem naturalem; non enim fiunt per actionem alicujus causæ naturalis; et tamen hæc miracula non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid *arduum et insolitum supra facultatem* (1) *naturæ et spem admirantis proveniens.* Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione ægrotorum; nec etiam sunt insolita, cùm frequenter eveniant, sicut cùm infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur (Act. 5); nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cùm aliqui sanantur à febribus; nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis; quandoque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cùm apostoli facti sunt scientes, neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ sunt miracula.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 26 contra Faustum, c. 3, à med., quòd *cùm Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum, solitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur.*

Respondeo dicendum quòd nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cùm effectus sunt manifesti, et causa occulta; sicut aliquis admiratur, cùm videt eclipsim solis, et ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys., c. 11. Potest autem causa effectûs alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni quod non est mirum alii; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ à Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd creatio et justificatio impii, etsi à solo Deo fiant, non tamen, propriè loquendo, miracula dicuntur; quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cùm hæc ad ordinem naturæ (2) non pertineant.

(1) Ita ex Mss. restituerunt theologi; edit. Rom., *præter facultatem.*

(2) Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi ferè omnes. Edit. Rom., *facultatem naturæ.*

Ad secundum dicendum quòd *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in quâ fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam *insolitum* dicitur, non quia frequenter non eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solùm propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum quòd scientia apostolorum quamvis secundùm se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

Articulus viii. — *Utrùm unum miraculum sit majus alio.* — (1–2, *qu.* 113, *art.* 10, *corp.*, *et* 3 *cont.*, *cap.* 101, *fin.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Volusianum: *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed eâdem potentiâ, scilicet Dei, fiunt omnia miracula; ergo unum non est majus alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quòd faciat hunc effectum quàm illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 14, 2, de operibus miraculosis loquens: *Opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.*

Respondeo dicendum, quòd nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ; quia quodcumque factum divinæ potentiæ comparatum est minimum, secundùm illud Isa. 40, 15: *Ecce gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stateræ reputatæ sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturæ, quam excedit. Et ideò secundùm quòd magis excedit facultatem naturæ, secundùm hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter: uno modo quantùm ad substantiam facti, sicut quòd duo corpora sint simul, vel quòd sol retrocedat, aut quòd corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundò aliquid excedit facultatem naturæ, non quantùm ad id quod fit, sed quantùm ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo; et potest præstare visum, sed non cæco; et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ quantùm ad modum et ordinem faciendi; sicut cùm aliquis subito per virtutem divinam à febre curatur absque curatione et consueto processu naturæ in talibus; et cùm statim aer divinâ virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliæ (1 Reg. 12, et 3 Reg. 18); et hujusmodi tenent infimum locum in mira-

culis Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundùm quòd diversimodè excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

QUÆSTIO CVI.

QUOMODO UNA CREATURA ALIAM MOVEAT, ET PRIMO DE ANGELORUM ILLUMINATIONE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est, quomodò una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita; ut primò consideremus quomodò Angeli moveant, qui sunt creaturæ purè spirituales; secundò, quomodò corpora moveant; tertiò, quomodò homines, qui sunt ex spirituali et corporali naturâ compositi.

Circa primum tria consideranda occurrunt: primò quomodò Angelus agat in Angelum; secundò, quomodò in creaturam corporalem; tertiò, quomodò in homines.

Circa primum considerare oportet de illuminatione et locutione Angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quàm malorum.

Circa illuminationem quæruntur quatuor: 1° utrùm unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando; 2° utrùm unus moveat voluntatem alterius; 3° utrùm inferior Angelus possit illuminare superiorem; 4° utrùm superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm unus Angelus illuminet alium.* — (2, *dist.* 9, *art.* 2, *et dist.* 11, *qu.* 2, *art.* 1, *et Ver. qu.* 7, *art.* 1, *et* 1 *Cor.* 13, *lect.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus Angelus non illuminet alium. Angeli enim eamdem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundùm illud Jer. 31, 34: *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum.* Ergo etiam nunc unus Angelus non illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in Angelis, naturæ, et gratiæ, et gloriæ. Sed Angelus illuminatur lumine naturæ à creante, lumine gratiæ à justificante, lumine gloriæ à beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis à solo Deo formatur, nullâ interpositâ creaturâ, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, non procul à fine. Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 8 c. cœl. Hier., parùm ante med., quòd *Angeli secundæ hierarchiæ purgantur, et illuminantur et perficiuntur per Angelos primæ hierarchiæ.*

Respondeo dicendum quòd unus Angelus illuminat alium.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd lumen secundùm quòd ad intellectum pertinet, nihil est aliud quàm quædam manifestatio veritatis, secundùm illud ad Eph. 5 13: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare nihil aliud est quàm manifestationem agnitæ veritatis alii tradere; secundùm quem modum Apostolus dicit ad Ephes. 3, 8: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo.* Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, 7 c. cœlest. Hierar., post med., quòd *theologi planè monstrant cœlestium substantiarum ordines* (1) *à supremis mentibus doceri deificas scientias.*

Cùm autem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, ut supra diximus, qu. præc., art. 3, scilicet virtus intellectiva et similitudo rei intellectæ, secundùm hæc duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest: primò quidem fortificando virtutem intellectivam ejus; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minùs calidum crescit in calore ex præsentiâ magis calidi, ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum; hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundò autem unus Angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quâdam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit (2), quodammodò distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores quod in summâ capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, c. 15 cœl. Hier., non remotè à med.: *Unaquæque substantia intellectualis datam sibi à diviniore uniformem intelligentiam providâ* (3) *virtute dividit, et multiplicat ad inferioris sursùm ductricem analogiam* (sive *proportionem*).

Ad primum ergo dicendum quòd omnes Angeli, tam superiores, quàm inferiores, immediatè vident Dei essentiam, et quantùm ad hoc unus non docet alium; de hâc enim doctrinâ Propheta loquitur, unde dicit: *Non docebit vir fratrem suum, dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causâ, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum verò Deum videntium tantò unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quantò eum perfectiùs videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quàm inferior; et de his eum illuminat; et hoc est quod dicit Dionysius, c. 4 de

(1) Ita cod. Alc. et communiter editi. Edit. Rom., *ornatus.*

(2) Ita cod. cit. Al.: *Superior verò Angelus veritatem, quam velociter concipit* (Garcia et Nicolaius, *accipit*), *quodammodò*, etc.

(3) Ita cod. cit. Al., *propriâ.*

div. Nom., non multùm à princ. lect. 1, quòd *Angeli existentium illuminantur rationibus.*

Ad secundum dicendum quòd unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, et gratiæ, et gloriæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd rationalis mens formatur immediatè à Deo vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quàm Dei; vel sicut subjectum ab ultimâ formâ completivâ, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ verò illuminationes quæ sunt ab homine, vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

Articulus ii. — *Utrùm unus Angelus possit movere voluntatem alterius.* — (1–1, *qu.* 9, *art.* 4, *et* 3 *cont., cap.* 88 *et* 89.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus Angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundùm Dionysium, sicut unus Angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supradictâ, art. præc., in arg. *Sed contra.* Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse à sordibus culpæ, quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est objectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit, 7 et 8 c. cœl. Hierar., circ. princ., nomina Angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes;* quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, dicit Philosophus in 3 de Animâ, text. 57, quòd *appetitus superior movet appetitum inferiorem.* Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quòd superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra, ejus est immutare voluntatem cujus est justificare; cùm justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 4, voluntas immutatur dupliciter: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est, loc. cit., alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus; et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videtur à beatis, qui dicenti Moysi: *Ostende mihi gloriam tuam,* respondit: *Ego ostendam tibi omne bonum,* ut habetur Exod. 33, 18 et 19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem; et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei, per modum suadentis. Ex parte verò ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturæ contulit, sicut et naturalem inclinationem solùm illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde Angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum quòd secundùm modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum et voluntatem, purgat à defectibus intellectûs et voluntatis, et perficit in finem intellectûs et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est art. præc.; ideò etiam purgatio Angeli intelligitur à defectu intellectûs, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectûs, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 6 eccl. Hier., part. 3, inter med. et fin., quòd *in cœlesti hierarchiâ purgatio est in subjectis essentiis, tanquàm ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens;* sicut si dicamus visum corporalem purgari, in quantum removentur tenebræ; illuminari verò, in quantum perfunditur lumine; perfici verò, secundùm quòd perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum quòd unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri à superiori intellectivo, qui pertinet ad eamdem naturam animæ, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali: quod in Angelis locum non habet.

Articulus iii. — *Utrùm Angelus inferior superiorem illuminare possit.* — (2, *dist.* 9, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 9, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est à cœlesti, et eam repræsentat; unde et superna Jerusalem dicitur *mater nostra,* Gal. 4. Sed in Ecclesiâ (1) etiam superiores illuminantur ab inferioribus, et docentur, secundùm illud Apostoli 1 ad Cor. 14, 31: *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur.* Ergo et in cœlesti hierarchiâ superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut

(1) Ita edit. In cod. Alcan. legendum *in ecclesiasticâ* suspicatur Thomas Madalena.

dictum est, qu. præc., art. 6 et 7, Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati à Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est, art. 1 hujus qu. Sed cùm ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere mediis prætermissis. Ergo potest eum immediatè illuminare; et ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 5 eccl. Hierar., in princ., *hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora.*

Respondeo dicendum quòd inferiores Angeli nunquàm illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 6, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causâ; unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideò non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculosè operetur ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cùm operationes Angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideò ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquàm à Deo prætermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non è converso.

Ad primum ergo dicendum quòd ecclesiastica hierarchia imitatur cœlestem aliqualiter, sed non perfectè consequitur ejus similitudinem. In cœlesti enim hierarchiâ tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideò illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientiâ clariores; et propter hoc superiores nunquàm ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiasticâ hierarchiâ interdùm qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientiâ non eminentes; et quidam in uno etiam secundùm scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum quòd non est similis ratio de hoc quòd Deus agat præter ordinem naturæ corporalis, et spiritualis, ut dictum est, in corp. art. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; sed voluntas Angeli semper regulatur lege divinâ, quæ ordinem in Angelis instituit.

Articulus iv. — *Utrùm Angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis.*— (2, *dist.* 9, *art.* 2, *et dist.* 11, *quæst.* 2; *articulo* 1, *et Veritatis, quæst.* 9, *articulo* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius, cap. 12 cœlest. Hierarch., à med., quòd *Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores verò magis particularem, et subjectam.* Sed plura continentur sub scientiâ universali quàm sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea, Magister dicit in 11 distinct. 2 Sent., quòd *superiores Angeli cognoverunt à seculis mysterium Incarnationis; inferioribus verò ignotum fuit, usquequò completum est.* Quod videtur per hoc quòd quibusdam Angelis quærentibus: *Quis est iste Rex gloriæ?* quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ,* ut Dionysius exponit cap. 7 cœlest. Hierarchiæ, à med. Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea, si superiores Angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores; quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est quod Gregorius dicit (implic. hom. 34 in Evang., à med., sed expres. Magister in 9 distinct., lib. 2 Sent.) quòd *in illâ cœlesti patriâ licèt quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter;* Dionysius dicit, cap. 15 cœlest. Hierarchiæ, circa med., quòd *unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat,* ut patet ex auctoritate supra inductâ, art. 1 hujus quæst.

Respondeo dicendum quòd omnes creaturæ ex divinâ bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant; nam de ratione boni est quòd se aliis communicet. Et inde est etiam quòd agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantùm possibile est. Quantò igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tantò magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantùm possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens 1 Pet. 4, 10: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.* Multò igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissimâ participatione divinæ bonitatis, quidquid à Deo percipiunt, subjectis impartiuntur.

Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus; et ideò superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habent; sicut unam et eamdem rem pleniùs intelligit magister quàm discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum quòd superiorum Angelorum scientia dicitur esse univer-

salior quantùm ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum quòd verbum Magistri non est sic intelligendum quòd inferiores Angeli penitùs ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plenè cognoverunt sicut superiores; et in ejus cognitionem postmodùm profecerunt, dùm illud mysterium impleretur.

Ad tertium dicendum quòd usque ad diem judicii semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitùs de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipuè ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores Angeli inferiores illuminent.

QUÆSTIO CVII.

De locutionibus Angelorum. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de locutionibus Angelorum; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrùm unus Angelus loquatur alii; 2° utrùm inferior superiori; 3° utrùm Angelus Deo; 4° utrùm in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur; 5° utrùm locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

Articulus primus. — *Utrùm unus Angelus alteri loquatur.* — (2, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 3, *et Ver. qu.* 9, *art.* 4, 5 *et* 7, *et* 1 *Cor., lect.* 13.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus Angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius, 18 Mor., cap. 27, inter princ. et med., quòd *in statu resurrectionis uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit.* Multò igitur minùs mens unius Angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quòd unus Angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio : interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce, vel nutu; vel aliquo corporis membro, puta linguâ, vel digito, quæ Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

3. Præterea, loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quòd unus Angelus excitet alium ad attendendum; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 13, 1 : *Si linguis hominum loquar, et Angelorum.*

Respondeo dicendum quod in Angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius, 2 Moral., cap. 4, à princ., *dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur.*

Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est, quòd, sicut supra diximus, qu. 82, art. 4, cùm de actibus et potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primò quidem habitualiter, vel secundùm memoriam, ut Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 8; secundò autem ut in actu consideratum, vel conceptum; tertiò ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quòd de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis; unde in definitione habitûs dicitur : *Quo quis utitur, cùm voluerit.* Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc verò quòd conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri; et sic loquitur unus Angelus alteri; nihil est enim aliud loqui ad alterum quàm conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum quòd in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primò quidem ipsâ voluntate, quæ conceptum intellectûs potest retinere interiùs, vel ad extra ordinare; et quantùm ad hoc mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundùm illud 1 Cor. 2, 11 : *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Secundò autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis : unde cùm etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit 2 Mor., cap. 4, à princ. : *Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cùm manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecùs, ostendamus.* Hoc autem obstaculum non habet Angelus; et ideò quàm citò vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum quòd locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit Angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solùm quòd loquatur sibi interiùs concipiendo, sed etiam quòd ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphoricè dicitur ipsa virtus Angeli, quâ conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum quòd quantùm ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quidquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, et mali etiam Angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quòd sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

Articulus ii. — *Utrùm inferior Angelus superiori loquatur.* — (*Inf., qu.* 117, *art.* 2,

corp., et Ver. quæst. 9, *art.* 5, *et* 1 *Cor.* 13.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inferior Angelus superiori non loquatur. Quia super illud 1 Cor. 13 : *Si linguis hominum loquar, et Angelorum*, dicit Glossa ordin. Nic. de Lyr., quòd *locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores*. Sed inferiores nunquàm illuminant superiores, ut supra dictum est, qu. præc., art. 3. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea, supra dictum est, quæst. præc., art. 1, quòd illuminare nihil est aliud quàm illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare; et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, Gregorius dicit, 2 Mor., cap. 4, à princ., quòd *Deus ad Angelos loquitur eo ipso quòd eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit*. Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est quòd, sicut Dionysius exponit, cap. 7 cœl. Hierarch., à med., inferiores Angeli superioribus dixerunt : *Quis est iste Rex gloriæ?*

Respondeo dicendum quòd Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd omnis illuminatio est locutio in Angelis; sed non omnis locutio est illuminatio; quia, sicut dictum est, art. præc., Angelum loqui Angelo nihil aliud est quàm conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem.

Ea verò quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia verò veritas est lumen intellectûs, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundùm quòd dependet à primâ veritate, et locutio est, et illuminatio; puta, si unus homo dicat alii : Cœlum est à Deo creatum, vel : Homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantùm; puta, si aliquis alteri dicat : Volo hoc addiscere : Volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea quæ sunt à voluntate creatâ, in quantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectûs mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solùm quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem quòd Angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus; et ideò illuminatio, quæ dependet à principio quod est Deus, solùm per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus, et supremus; et ideò manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantùm ad hoc et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad primum et ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio; quia cui voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem, et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est in corp. art.

Articulus III.—*Utrùm Angelus Deo loquatur.* —(*Job* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed Angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectûs ad alterum, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. Sed Angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur; quod potest videri aliquibus inconveniens, cùm aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quòd Angelus nunquàm loquatur Deo.

Sed contra est quod dicitur Zachar. 1, 12 : *Respondit Angelus Deo* (1), *et dixit : Domine exercituum, usquequò non misereberis Jerusalem?* Loquitur ergo Angelus Deo.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est artic. 1 hujus qu., locutio Angeli est per hoc quòd conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quòd communicet aliquid alteri, sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humanâ doctor ordinatur ad discipulum; et quantùm ad hoc nullo modo Angelus loquitur Deo neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent à voluntate creatâ; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat, sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humanâ discipulus ad magistrum : et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem de agendis (2), vel ejus excellentiam, quam nunquàm comprehendit, admirando, sicut Gregorius dicit 2 Moral., cap. 4, ante med., quòd *Angeli loquuntur Deo, cùm per hoc quòd super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.*

Ad primum ergo dicendum quòd locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cùm discipulus quærit aliquid à magistro.

Ad secundum dicendum quòd locutione quâ Angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum, et admirantes, semper Angeli Deo loquuntur; sed locutione quâ ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

(1) Vulgata : *Respondit Angelus Domini, et dixit.*
(2) Al. *de Angelis.*

Articulus iv. — *Utrùm localis distantia operetur aliquid in locutione angelicâ.* — (2, *dist.* 9, *art.* 2, *ad* 6, *et dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 3, *et Ver. quæst.* 9, *art.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd localis distantia operetur aliquid in locutione angelicâ. Sicut enim dicit Damascenus, libro 2 orth. Fid., cap. 3, et libro 1, cap. 17, *Angelus, ubi est, ibi operatur.* Locutio autem est quædam operatio Angeli. Cùm ergo Angelus sit in determinato loco, videtur quòd usque ad determinatam loci distantiam Angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isai. 6 dicitur de Seraphim, quòd *clamat alter ad alterum.* Ergo videtur quòd in locutione Angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed contra est quòd, sicut dicitur Luc. 16, dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantiâ. Multò igitur minùs localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

Respondeo dicendum quòd locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet, art. 1, 2 et 3 huj. quæst. Intellectualis autem operatio Angeli omninò abstracta est à loco et tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hìc et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omninò abstractum à loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum quòd locutio Angeli, sicut dictum est art. 1 huj. qu., est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur; et ideò est in Angelo loquente, et per consequens ubi est Angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur : quod est ejus locutionem percipere.

Ad secundum dicendum quòd clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectûs, secundùm quod dicit Gregorius 2 Moral., cap. 4, circ. med. : *Tantò quisque minùs clamat, quantò minùs desiderat.*

Articulus v. — *Utrùm locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.*— (*Ver., quæst.* 9, *art.* 7, *corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant. Quòd enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est art. præc. Ergo, uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero pervenit ad omnes Angelos; quia, ut Dionysius dicit 15 cœl. Hier., ante med., *unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat.* Ergo et locutio unius Angeli ad alterum ad omnes perducitur.

Sed contra est quòd unus homo potest alteri soli loqui. Multò igitur magis hoc in Angelis esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero per hoc quòd ille cujus est conceptus, suâ voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliquâ causâ ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum; et ideò potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis; et sic locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantiâ locali, sed hoc faciente voluntariâ ordinatione, ut dictum est art. præc.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quòd illuminatio est de his quæ emanant à primâ regulâ veritatis, quæ est principium commune omnium Angelorum; et ideò illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium unicuique Angelo; et ideò non oportet quòd hujusmodi locutiones sint omnibus communes.

QUÆSTIO CVIII.

De ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundùm hierarchias et ordines: dictum est enim, quæst. 106, 3, quòd superiores illuminant inferiores, et non è converso.

Circa hoc quæruntur octo : 1° utrùm omnes Angeli sint unius hierarchiæ; 2° utrum in unâ hierarchiâ sit unus tantùm ordo; 3° utrùm in uno ordine sint plures Angeli; 4° utrùm distinctio hierarchiarum et ordinum sit à naturâ; 5° de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum; 6° de comparatione ordinum ad invicem; 7° utrùm ordines durent post diem judicii; 8° utrùm homines assumantur ad ordines Angelorum.

Articulus primus. — *Utrùm omnes Angeli sint unius hierarchiæ.* — (2, *dist.* 9, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes Angeli sint unius hierarchiæ. Cùm enim Angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere, quòd sint optimè dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundùm quòd continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum, 12 Metaph., in fine, et in 3 Polit., cap. 11 et 12. Cùm ergo hierarchia nihil sit aliud quàm sacer principatus, videtur quòd omnes Angeli sint unius hierarchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit in 3 cap. cœl. Hier., in princ., quòd *hierarchia est ordo, scientia, et actio.* Sed omnes Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et à quo in suis actionibus regulantur.

Ergo omnes Angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et Angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes Angeli sunt unius hierarchiæ.

Sed contra est quòd Dionysius, 6 cap. cœl. Hier., distinguit tres hierarchias Angelorum.

Respondeo dicendum quòd hierarchia est sacer principatus, ut dictum est in arg. 1. In nomine autem principatûs duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe.

Quia igitur unus est Deus princeps non solùm omnium Angelorum, sed etiam hominum et totius creaturæ; ideò non solùm omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundùm quod Augustinus dicit in 12 de Civit. Dei, cap. 1, circ. princ., *duas esse civitates, hoc est societates, unam in Angelis bonis, et hominibus, alteram in malis.* Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundùm quòd multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quæ verò non possunt secundùm eumdem modum gubernari à principe, ad diversos principatus pertinent; sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quòd homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quàm Angeli : nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines verò percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit 1 cap. cœl. Hier. Et ideò oportet distingui humanam hierarchiam ab angelicâ. Et per eumdem modum in Angelis tres hierarchiæ distinguuntur. Dictum est enim supra, quæst. 55, art. 3, dùm de cognitione Angelorum ageretur, quòd superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quàm inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundùm tres gradus in Angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primò quidem secundùm quòd procedunt à primo principio universali, quod est Deus; et ille modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediatè ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit 7 cap. cœl. Hier., ante med. Secundò verò prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur; et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tertio autem modo secundùm quòd hujusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent a propriis causis : et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod pleniùs patebit cùm de singulis ordinibus agetur, art. 6 hujus quæst. Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subjectæ.

Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant supercœlestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ; nam, ut Dionysius dicit 3 cap. cœlestis Hier., circ. med., ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici : alios autem purgare, et illuminare, et perficere; quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quòd multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in pluribus locis intendit, loc. in art. 1 cit.

Ad secundum dicendum quòd quantùm ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo (scilicet per essentiam) vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiæ; sed quantùm ad rationem rerum creatarum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis; non sic autem est in Angelis; unde non est similis ratio.

Articulus ii. — *Utrùm in unâ hierarchiâ sint plures ordines. — (2, dist. 9, art. 3, et 3 cont., cap. 60, et ad Eph. 1, lect. 7.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in unâ hierarchiâ non sint plures ordines. Multiplicatâ enim definitione multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit, cap. 3 cœlest. Hierarch., in princ., est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus; et gradus in spiritualibus constituuntur secundùm diversa dona spiritualia. Sed in Angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines Angelorum.

3. Præterea, in ecclesiasticâ hierarchiâ distinguuntur ordines secundùm *purgare, illuminare*, et *perficere*. Nam ordo diaconorum est *purgativus*, sacerdotum *illuminativus*, episcoporum *perfectivus*, ut Dionysius dicit cap. 5 cœlest. Hierarch., part. 1, in tit. de Sacerd. Perfectionib. Sed quilibet Angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in Angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 1, 20, quòd *Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum et potestatem, et virtutem et dominationem;* qui sunt diversi ordines Angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit, art. 6 hujus quæst.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., una hierarchia est unus principatus, id est, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem.

Quæ quidem diversitas ordinum secundùm diversa officia, et actus consideratur, sicut patet quòd in unâ civitate sunt diversi ordines secundùm diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundùm quòd quælibet multitudo perfecta

habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur; quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in quâlibet hierarchiâ angelicâ ordines distinguuntur secundùm diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum; et propter hoc in quâlibet hierarchiâ Dionysius, cap. 7, 8 et 9 cœl. Hier., ponit tres ordines, nempe Seraphim, Cherubim et Thronorum in primâ; Dominationum, Virtutum et Potestatum in secundâ; Principatuum, Archangelorum et Angelorum in tertiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd ordo dupliciter dicitur. Uno modo ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum quòd in societate Angelorum omnia possidentur communiter, sed tamen quædam excellentiùs habentur à quibusdam quàm ab aliis. Unumquodque autem perfectiùs habetur ab eo qui potest illud communicare, quàm ab eo qui non potest; sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quàm quod non potest; et perfectiùs scit qui potest docere, quàm qui non potest. Et quantò perfectius donum aliquis communicare potest, tantò in perfectiori gradu est; sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundùm hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum, vel ordinum in Angelis secundùm diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum quòd inferior Angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ, secundùm illud Matth. 11, 11: *Qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptistâ, quo *nullus major inter natos mulierum surrexit.* Unde minor Angelus cœlestis hierarchiæ potest non solùm purgare, sed illuminare, et perficere, et altiori modo quàm ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundùm distinctionem harum actionum non distinguuntur cœlestes ordines, sed secundùm alias differentias actionum.

Articulus iii. — *Utrùm in uno ordine sint plures Angeli.* — (*Locis sup., art.* 2, *inductis.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in uno ordine non sint plures Angeli. Dictum est enim supra, quæst. 47, art. 2, et quæst. 50, art. 4, omnes Angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures Angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quòd fiat per multa. Sed illud, quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum Angelum, multò magis quàm per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quantò perfectior est Angelus cœlesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundùm officia, ut dictum est art. præc., superfluum est quòd sint plures Angeli unius ordinis.

3. Præterea, supra dictum est, art. 1 hujus quæst., quòd omnes Angeli sunt inæquales. Si ergo plures Angeli sunt unius ordinis (puta tres vel quatuor), infimus superioris ordinis magis convenit cum supremo inferioris quàm cum supremo sui ordinis; et sic non videtur quòd magis sit unius ordinis cum hoc quàm cum illo. Non igitur sunt plures Angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isa. 6, 3, dicitur quòd *Seraphim clamabant alter ad alterum.* Sunt ergo plures Angeli in uno ordine Seraphim.

Respondeo dicendum quòd ille qui perfectè cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere; qui autem cognoscit eas imperfectè, non potest distinguere nisi in universali; quæ quidem distinctio fit per pauciora; sicut qui imperfectè cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cœlestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectiùs cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cœlestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfectè Angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit cap. 4 cœlest. Hierarch., à princ. Unde non possumus distinguere officia et ordines Angelorum nisi in communi; secundùm quem modum multi Angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfectè cognosceremus officia Angelorum et eorum distinctiones, perfectè sciremus quòd quilibet Angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus, et multò magis quàm quælibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum quòd omnes Angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales quantùm ad communem similitudinem, secundùm quam constituuntur in ordine; sed simpliciter non sunt æquales. Unde Dionysius dicit, cap. 10 cœlest. Hierarch., quòd *in uno et eodem ordine Angelorum est accipere primos, medios et ultimos.*

Ad secundum dicendum quòd illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundùm quam quilibet Angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum quòd sicut in superficie, quæ partim est alba, et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundùm situm quàm aliæ duæ partes albæ, minùs tamen secundùm qualitatem; ita duo Angeli, qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundùm propinquitatem naturæ quàm unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis, minùs autem secundùm idoneitatem ad similia officia; quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

Articulus iv. — *Utrùm distinctio hierarchiarum et ordinum sit à naturâ in Angelis.* — (2, *dist.* 9, *art.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

distinctio hierarchiarum et ordinum non sit à naturâ in Angelis. Hierarchia enim dicitur *sacer principatus;* et in definitione ejus Dionysius ponit, cap. 3 cœl. Hier., in princ., quòd *deiformi quantùm possibile est, assimilat* (1). Sed sanctitas et deiformitas est in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in Angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, Seraphim dicuntur *ardentes,* vel, *incendentes,* ut Dionysius dicit, 7 cap. cœlest. Hierarch., circ. princ. Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est à naturâ, sed à gratiâ: *diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis,* ut dicitur ad Rom. 5, 5, quod non solùm ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis Angelis dici potest, ut Augustinus dicit 12 de Civ. Dei, cap. 9. Ergo ordines in Angelis non sunt à naturâ, sed à gratiâ.

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur à cœlesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ; non enim est à naturâ quòd unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in Angelis sunt ordines à naturâ, sed à gratiâ tantùm.

Sed contra est quod Magister dicit, 9 dist. 2 Sent., quòd *ordo Angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt.* Distinctio ergo ordinum in Angelis est non solùm secundùm dona gratuita, sed etiam secundùm dona naturalia.

Respondeo dicendum quòd ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem Angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundùm facultatem suæ naturæ, ut scilicet cognoscant, et ament Deum naturali cognitione, et amore; et secundùm respectum ad hunc finem distinguuntur ordines Angelorum secundùm naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam; unde secundùm respectum ad hunc finem ordines distinguuntur in Angelis completivè quidem secundùm dona gratuita, dispositivè autem secundùm dona naturalia; quia Angelis data sunt dona gratuita secundùm capacitatem naturalium; quod non est in hominibus, ut supra dictum est, qu. 62, art. 2 et 3. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundùm dona gratuita tantùm, et non secundùm naturam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus v. — *Utrùm ordines Angelorum convenienter nominentur.* — (2, *dist.* 9, *art.* 4, *et* 3, *contra, cap.* 80.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordines Angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cœlestes spiritus dicuntur et Angeli, et Virtutes, et Potestates cœlestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur ordo *Angelorum*, et alius *Virtutum.*

2. Præterea, esse dominum est proprium Dei, secundùm illud ps. 99, 3: *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus.* Ergo inconvenienter unus ordo cœlestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Præterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur; similiter autem et nomen *Principatuum* et *Potestatum.* Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, Archangeli dicuntur quasi *Principes Angeli.* Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quàm ordini *Principatuum.*

5. Præterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem *Cherubim* imponitur à scientiâ. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creaturâ rationali sedere dicitur quòd ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo *Thronorum* ab ordine *Cherubim* et *Seraphim.* Sic igitur videtur quòd inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

Sed contra est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur Isaiæ 6, nomen *Cherubim* Ezech. 1, nomen *Thronorum* Coloss. 1, *Dominationes* autem, et *Virtutes,* et *Potestates,* et *Principatus* ponuntur Eph. 1; nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonicâ Judæ; nomen autem *Angelorum* in pluribus Scripturæ locis.

Respondeo dicendum quòd in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quòd propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit 7 cap. cœl. Hierarch.

Ad videndum autem quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quòd in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliquâ, quod adæquatur, et proportionatur naturæ ipsius; per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quàm res cui attribuitur; sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est, quæst. 13, art. 2, de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenariè invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participativè dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfectè participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum; sicut si quis velit propriè nominare hominem, dicet eum substan-

(1) Al., *deiforme,* item, *Dei formæ,* Dionysius, loc. cit.: *Est hierarchia sacer ordo qui assimilat ad deiforme, quantùm licet.*

tiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angeli; quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini verò per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium; quia sensus est minùs quàm id quod est proprium homini, et convenit homini excellenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quòd omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes, et omnes abundantiùs existunt in superioribus quàm in inferioribus. Sed cùm in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori verò per participationem; è converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo à superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundùm convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius verò, hom. 34 in Evang., circ. med., in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim, quòd *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant; *Archangeli* qui summa; *Virtutes* per quas miracula fiunt; *Potestates* quibus adversæ potestates arcentur, vel repelluntur; *Principatus* qui ipsis bonis spiritibus præsunt.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelus *nuntius* dicitur. Omnes ergo cœlestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed superiores Angeli habent quamdam excellentiam in hâc manifestatione, à quâ superiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideò à simplici manifestatione nominatur; et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius cap. 5 cœl. Hier.

Vel potest dici quòd infimus ordo specialiter potest dici ordo *Angelorum*, quia immediatè nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo communiter, secundùm quòd est media inter essentiam, et operationem; et sic omnes cœlestes spiritus nominantur *cœlestes virtutes*, sicut et cœlestes essentiæ. Alio modo secundùm quòd importat quemdam excessum fortitudinis; et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, cap. 8 cœl. Hier., parùm à princ., quòd *nomen Virtutum significat quamdam virilem, et inconcussam fortitudinem, primò quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes, secundò verò ad suscipiendum divina;* et ita significat quòd sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent; quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicit Dionysius, 12 cap. de div. Nom., in fin., *dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt.* Unde et Dionysius dicit in 8 cap. cœl. Hier., parùm à princ., quòd *nomen Dominationum primò quidem significat quamdam libertatem, quæ est à servili conditione, et pedestri subjectione (sicut plebs subjicitur) et à tyrannicâ oppressione, quam interdùm etiam majores patiuntur. Secundò significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum, vel oppressorum à tyrannis. Tertiò significat appetitum, et participationem veri dominii, quod est in Deo.* Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo; sicut nomen *Virtutum* significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quòd nomen *Dominationis*, et *Potestatis*, et *Principatûs* diversimodè ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodò præcipere de agendis. Et ideò Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., circ. med., quòd *quædam Angelorum agmina, pro eo quòd eis cætera ad obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur.* Nomen verò *Potestatis* ordinationem quamdam designat, secundùm illud Apostoli ad Rom. 13, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideò Dionysius dicit, cap. 9 cœl. Hier., ante med., quòd nomen *Potestatis* significat quamdam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursùm ducendo. Ad ordinem ergo *Potestatum* pertinet ordinare quæ à subditis sint agenda. Principari verò, ut Gregorius dicit, loco nunc cit., est *inter aliquos priorem existere*, quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur. Et ideò Dionysius dicit, c. 9 cœl. Hier., circa princ., quòd nomen *Principatuum* significat *ductivum cum ordine sacro.* Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, *Principes* propriè vocantur, secundùm illud psal. 67, 26: *Prævenerunt principes conjuncti psallentibus.*

Ad quartum dicendum quòd *Archangeli*, secundùm Dionysium, cap. 9 cœl. Hier., à princ., medii sunt inter *Principatus* et *Angelos*. Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, in quantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu verò frigidi est calidum. Sic et *Archangeli* dicuntur, quasi *principes Angeli;* quia respectu Angelorum sunt principes, respectu verò Principatuum sunt Angeli. Secundùm Gregorium autem, hom. 34 in Evang., ante med., dicuntur *Archangeli* ex eo quòd principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes; *Principatus* autem dicuntur ex eo quòd principantur omnibus cœlestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad quintum dicendum quòd nomen *Seraphim* non imponitur tantùm à charitate, sed à charitatis excessu, quem importat nomen ardoris, vel incendii. Unde Dionysius, 7 cap cœl. Hier., à princ., exponit nomen *Seraphim* secundùm proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primò quidem motum, qui est sursùm, et qui est continuus; per quod significatur quòd indeclinabiliter mo-

ventur in Deum. Secundò verò virtutem activam ejus, quæ est *calidum* : quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quâdam acuitate (1), quia maximè est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterùm cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertiò consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quòd hujusmodi Angeli in se ipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfectè illuminant. Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur à quodam excessu scientiæ; unde interpretatur *plenitudo scientiæ* : quod Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., à princ., exponit quantùm ad quatuor : primò quidem quantùm ad perfectam Dei visionem; secundò quantùm ad plenam susceptionem divini luminis; tertiò quantùm ad hoc quòd in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum à Deo derivatam; quartò quantùm ad hoc quòd ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiosè in alios effundunt.

Ad sextum dicendum quòd ordo *Thronorum* habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc quòd immediatè in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt; sed *Cherubim* habent excellentiam scientiæ, *Seraphim* verò excellentiam ardoris. Et licèt in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illâ quæ est *Thronorum*, includuntur aliæ duæ; et ideò ordo *Thronorum* distinguitur ab ordine *Cherubim* et *Seraphim*. Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentiâ inferioris continetur in excellentiâ superioris, et non è converso. Exponit autem Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., nomen *Thronorum* per convenientiam ad materiales sedes; in quibus est quatuor considerare. Primò quidem situm, quia super terram sedes elevantur; et sic ipsi Angeli qui *Throni* dicuntur, elevantur usque ad hoc quòd in Deo immediatè rationes rerum cognoscant. Secundò in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hìc autem est è converso : nam ipsi Angeli firmantur per Deum. Tertiò quia sedes suscipit sedentem, et in eâ deferri potest; sic et ipsi Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodò ad inferiores ferunt. Quartò ex figurâ, quia sedes ex unâ parte est aperta ad suscipiendum sedentem; ita et isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

ARTICULUS VI. — *Utrùm convenienter gradus ordinum assignentur.* — (2, *dist.* 9, *art.* 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed *Dominationes*, *Principatus* et *Potestates* ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quantò aliquis ordo est Deo propinquior, tantò est superior. Sed ordo *Thronorum* videtur esse Deo propinquissimus; nihil enim conjungitur propinquius sedenti quàm sua sedes. Ergo ordo *Thronorum* est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quàm amor, et intellectus videtur esse altior quàm voluntas : ordo autem Cherubim à scientiâ desumitur; ordo Seraphim ab amore. Ergo et ordo *Cherubim* videtur esse altior quàm ordo *Seraphim*.

4. Præterea, Gregorius, hom. 24 in Evang., in med., ponit *Principatus* super *Potestates*. Non ergo collocantur immediatè super *Archangelos*, ut Dionysius dicit, cap. 9 cœlest. Hier., circa princ.

Sed contra est quòd Dionysius, cap. 7 cœl Hierarch., ponit in primâ quidem hierarchiâ *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos; in mediâ verò *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos; in ultimâ *Principatus* ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

Respondeo dicendum quòd gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius, hom. 34 in Evang., et Dionysius, cap. 7, 8 et 9 cœl. Hier., quantùm ad alia quidem convenienter, sed quantùm ad *Principatus* et *Virtutes* differenter. Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub Dominationibus, et supra Potestates; *Principatus* autem sub Potestatibus, et supra Archangelos. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio Dominationum, et Potestatum, *Virtutes* verò in medio Potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit Ephes. 1, 20, quòd *Deus constituit illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem Principatum et Potestatem, et Virtutem et Dominationem.* Ubi *Virtutem* ponit inter Potestatem, et Dominationem secundùm assignationem Dionysii. Sed ad Coloss. 1, 16, enumerans eosdem ordines descendendo dicit : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum, et in ipso creata sunt.* Ubi *Principatus* ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundùm assignationem Gregorii.

Primò igitur videamus rationem assignationis Dionysii; in quâ considerandum est, quòd, sicut supra dictum est, art 2 hujus quæst., prima hierarchia inspicit (1) rationes rerum in ipso Deo; secunda verò in causis universalibus; tertia verò secundùm determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solùm angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ; ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam verò dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio; hæc enim tria manifestum est in quâlibet operatione inveniri. Et ideò Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., ex nominibus ordinum proprie-

(1) Ita edit. Rom. Nicolai et Patav. Al., *acutitate*. Cod. Alcan. *activitate*.

(1) Edit. Ita Nicolai et Patav. Cod. Alcan. cum edit. Rom., *accivit*.

tates illorum considerans, illos ordines in primâ hierarchiâ posuit quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim, Cherubim et Thronos;* illos verò ordines posuit in mediâ hierarchiâ quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, sive dispositionem, id est *Dominationes, Virtutes* et *Potestates;* illos verò ordines posuit in tertiâ hierarchiâ quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus, Angelos* et *Archangelos.* In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primò aliquis considerat finem; secundò verò perfectam finis cognitionem accipit; tertiò verò intentionem suam in ipso defigit: quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitûs, ut dicitur in 12 Metaphys., text. 52,, potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem; quidam super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant; alii verò insuper circa ipsum semper inhærent, quasi ei conjuncti. Et secundùm hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ; nam *Throni* elevantur ad hoc quòd Deum familiariter in seipsis recipiant, secundùm quòd rationes rerum in ipso immediatè cognoscere possunt; quod est proprium totius primæ hierarchiæ; *Cherubim* vero supereminenter divina secreta cognoscunt; *Seraphim* verò excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo *Thronorum,* sicut ab eo quod est commune omnibus cœlestibus spiritibus, denominatur ordo *Angelorum.* Ad gubernationis autem rationem tria pertinent: quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium *Dominationum;* secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes;* tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta, vel definita sunt, impleri possunt, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad *Potestates.* Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cujuslibet actûs sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes, sicut in cantu præcentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad *Principatus.* Alii verò sunt qui simpliciter exequuntur; et hoc pertinet ad *Angelos.* Alii verò medio modo se habent; quod ad *Archangelos* pertinet, ut supra dictum est, art. præc., ad 4. Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parùm distant à plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est *Thronorum,* qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus;* nam *Throni* dicuntur secundùm Gregorium, hom. 34 in Evang., *per quos Deus sua judicia exercet;* accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediatè illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo verò *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatuum:* nam cùm *Potestatum* sit ordinem subjectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine *Principatuum* designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum; quod est præcipuum (1) in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quàm bonum unius hominis; unde dicitur Dan. 10, 13: *Princeps regni Persarum restitit mihi.*

Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit, loc. sup. cit., congruitatem habet. Nam cùm *Dominationes* sint definientes, et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundùm dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut tamen dicit Augustinus in 3 de Trinitate, cap. 4, à princip., *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum.* Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatuum,* qui etiam bonis spiritibus principantur; deinde *Potestates,* per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13; post quas sunt *Virtutes,* quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum; post quas sunt *Angeli* et *Archangeli,* qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem, vel parva, ad quæ ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum quòd in Angelis potius est quòd subjiciuntur Deo, quàm quòd inferioribus præsident; et hoc derivatur ex illo; et ideò ordines nominati à prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati à conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum quòd illa propinquitas ad Deum quæ designatur nomine *Thronorum,* convenit etiam *Cherubim* et *Seraphim,* et excellentiùs, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd sicut supra dictum est, quæst. 27, art. 3, cognitio est, secundùm quòd cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundùm quòd amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quàm in inferioribus; inferiora verò nobiliori modo sunt in superioribus quàm in seipsis. Et ideò inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et præcipuè Dei, præeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum quòd si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundùm Dionysium et Gregorium, parùm vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatuum* nomen ex hoc quòd bonis spiritibus præsunt, et hoc convenit *Vir-*

(1) Al., *princivium.*

tutibus, secundùm quòd in nomine *Virtutum* intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursùs *Virtutes* secundùm Gregorium videntur esse idem quod *Principatus* secundùm Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

Articulus vii. — *Utrùm ordines remanebunt post diem judicii.* — (2, *dist.* 11, *quæst.* 2, *art.* 6, *et* 4, *dist.* 47, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 4, *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordines non remanebunt post diem judicii. Dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 15, 24, quòd Christus *evacuabit omnem Principatum, et Potestatem, cùm tradiderit regnum Deo et Patri;* quod erit in ultimâ consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea, ad officium Angelorum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem judicii unus Angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium, quia non proficient ampliùs in scientiâ. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Heb. 1, 14, de Angelis, quòd *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis;* ex quo patet quòd officia Angelorum ordinantur ad hoc quòd homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Non ergo post diem judicii remanebunt officia, et ordines Angelorum.

Sed contra est quod dicitur Judic. 5, 10: *Stellæ manentes in ordine, et cursu suo,* quod exponitur de Angelis, in Glos. interl. Ergo Angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Respondeo dicendum quòd in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis secundùm differentiam gratiæ et naturæ, ut supra dictum est, art. 4 huj. quæst.; et utraque differentia semper in Angelis remanebit; non enim naturarum differentiæ ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundùm differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundùm quòd eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem, remanebit autem, secundùm quòd convenit in ultimâ finis consecutione, sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugnâ et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum quòd Principatus et Potestates evacuabuntur in illâ finali consummatione quantùm ad hoc quòd alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis: *Cùm tradiderit regnum Deo et Patri,* id est, cùm perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo

Ad secundum dicendum quòd actiones Angelorum super alios Angelos considerandæ sunt secundùm similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones quæ sunt ordinatæ secundùm ordinem causæ et causati; sicut cùm per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quòd cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus non solùm quantùm ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantùm ad scientiæ conservationem. Cujus signum est quòd si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cùm inferiores Angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum non solùm quantùm ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantùm ad cognitionis conservationem. Licèt ergo post judicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin à superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum quòd, etsi post diem judicii homines non sint ulteriùs ad salutem adducendi per ministerium Angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia.

Articulus viii. — *Utrùm homines assumantur ad ordines Angelorum.* — (2, *dist.* 9, *art.* 8.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non assumantur ad ordines Angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infimâ hierarchiarum cœlestium, sicut infima sub mediâ, et media sub primâ. Sed Angeli infimæ hierarchiæ nunquàm transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines Angelorum.

2. Præterea, ordinibus Angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, dæmones arcere, et hujusmodi; quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines Angelorum.

3. Præterea, sicut boni Angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quòd animæ hominum malorum convertantur in dæmones: hoc enim Chrysostomus reprobat super Matth., homil. 29, ante med. Ergo non videtur quòd animæ sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 22, 30, de sanctis, quòd *erunt sicut Angeli Dei in cœlo.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 4 huj. qu., ordines Angelorum distinguuntur, et secundùm conditionem naturæ, et secundùm dona gratiæ.

Si ergo considerentur Angelorum ordines solùm quantùm ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines

Angelorum; quia semper remanebit naturarum distinctio.

Quam quidam considerantes posuerunt quòd nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem Angelorum, quod est erroneum : repugnat enim promissioni Christi dicentis Lucæ 20, 36, quòd *filii resurrectionis erunt æquales Angelis in cœlis*. Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis ; completivum verò est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideò per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis æquentur secundùm singulos Angelorum gradus ; quod est homines ad ordines Angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quòd ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines, vel perfecti; alii verò suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit lib. 12 de Civ. Dei, cap. 1, in princ., quòd *non erunt duæ societates hominum et Angelorum, sed una; quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo*.

Ad primum ergo dicendum quòd gratia Angelis datur secundùm proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est, art. 4 hujus qu. Et ideò sicut inferiores Angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum; homines verò possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum quòd Angeli secundùm naturæ ordinem medii sunt inter nos et Deum; et ideò secundùm legem communem per eos administrantur non solùm res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti etiam post hanc vitam sunt ejusdem naturæ nobiscum; unde secundùm legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in libro de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 16 in princ. Ex quâdam tamen speciali dispensatione interdùm aliquibus sanctis conceditur vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere; vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi agendo, sicut Augustinus in eodem lib. dicit, ibid.

Ad tertium dicendum quòd homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum; sed quidam erroneè posuerunt, dæmones nihil aliud esse quàm animas defunctorum, et hoc Chrysostomus reprobat, loco cit. in arg.

QUÆSTIO CIX.

De ordinatione malorum Angelorum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm ordines sint in dæmonibus; 2° utrùm in eis sit prælatio; 3° utrùm unus illuminet alium; 4° utrùm subjiciantur prælationibus bonorum Angelorum.

Articulus primus. — *Utrùm ordines sint in dæmonibus.* — (1, *dist.* 6, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 47, *qu.* 1, *art.* 3, *quæst.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordines non sint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus, et species, ut Augustinus dicit in lib. de Naturâ boni, cap. 3, et è contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines angelici sub aliquâ hierarchiâ continentur. Sed dæmones non sunt sub aliquâ hierarchiâ, quæ est *sacer principatus*, cùm ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea, dæmones de singulis ordinibus Angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quòd deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquàm autem invenitur quòd dicantur *Seraphim*, vel *Throni*, vel *Dominationes*. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. ult. 12, quòd *est nobis colluctatio adversùs principes et potestates, adversùs mundi rectores tenebrarum harum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. 4 et 8 præc. quæst., ordo angelicus consideratur et secundùm gradum naturæ, et secundùm gradum gratiæ. Gratia verò habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriæ consummatæ.

Si ergo considerentur ordines angelici quantùm ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquàm fuerunt; si autem considerentur quantùm ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundùm illud quod supra posuimus, qu. 62, art. 3, omnes Angelos in gratiâ creatos fuisse. Si autem considerentur quantùm ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus; quia data naturalia non amiserunt, ut dicit Dionysius, c. 4 de div. Nom., à med. lect. 19.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est, quæst. 49, art. 3, et ideò dæmones, in quantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum quòd ordinatio dæmonum si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra, utitur enim dæmonibus propter seipsum; sed ex parte voluntatis dæmonum non est sacra, quia abutuntur suâ naturâ ad malum.

Ad tertium dicendum quòd nomen *Seraphim* imponitur ab ardore charitatis; nomen autem *Thronorum* ab inhabitatione divinâ; nomen autem *Dominationum* importat libertatem quamdam; quæ omnia opponuntur peccato; et ideò peccantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

Articulus ii. — *Utrùm in dæmonibus sit prælatio.* — (*Sup.*, *qu.* 63, *art.* 8, *et* 2, *dist.* 6, *art.* 4, *et* 4, *dist.* 47, *art.* 2, *qu.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in dæmonibus non sit prælatio. Omnis

enim prælatio est secundùm aliquem ordinem justitiæ. Sed dæmones totaliter à justitiâ ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subjectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordiâ esse non possunt; quæ in dæmonibus nulla est, secundùm illud Proverb. 13, 10 : *Inter superbos semper sunt jurgia.* Ergo in dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subjectio et servitus non est ex naturâ, sed est ex peccato subsecuta ; nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores dæmones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

Sed contra est quod dicit Glossa ordin. super illud : *Cùm evacuaverit omnem principatum,* etc., 1 Cor. 15 : *Quamdiù durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus et dæmones dæmonibus præsunt.*

Respondeo dicendum quòd cùm actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quòd etiam actiones subinvicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cœlestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cœlestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis, art. præc., quòd dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quòd sit in eis prælatio. Convenit etiam hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ *attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter,* ut dicitur Sapient. 8, 1.

Ad primum ergo dicendum quòd prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitiâ, sed super justitiâ Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum quòd concordia dæmonum, quâ quidam aliis obediunt, non est ex amicitiâ quam inter se habeant, sed ex communi nequitiâ, quâ homines odiunt, et Dei justitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum quòd dæmones non sunt æquales secundùm naturam; unde in eis est naturalis prælatio; quod in hominibus non contingit, qui naturâ sunt pares. Quòd autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cùm mala facere maximè ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

Articulus iii. — *Utrùm in dæmonibus sit illuminatio.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quòd superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

Sed contra, illuminatio cum purgatione est, et perfectione, ut supra dictum est, qu. 106, art. 1, in arg. *Sed cont.*, et art. 2, ad 1. Sed purgare non convenit dæmonibus, secundùm illud Eccli. 34, 4 : *Ab immundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare.

Respondeo dicendum quòd in dæmonibus non potest esse illuminatio propriè. Dictum est enim supra, qu. 106, art. 1, quòd illuminatio propriè est manifestatio veritatis, secundùm quòd habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cùm unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet quòd unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere; et ideò unus dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad primum ergo dicendum quòd non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solùm quæ dicta est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd secundùm ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in Angelis, neque in dæmonibus; quia, sicut supra dictum est, qu. 55, art. 2, et 58, art. 1, statim à principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideò major plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

Articulus iv. — *Utrùm boni Angeli habeant prælationem super malos.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd boni Angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim Angelorum præcipuè attenditur secundùm illuminationes. Sed mali angeli, cùm sint tenebræ, non illuminantur à bonis. Ergo boni Angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsidentis pertinere videntur ea quæ per subditos malè fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorum Angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia; quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio Angelorum sequitur naturæ ordinem, ut supra dictum est, art. 1, hujus qu. Sed, si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis Angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo

boni Angeli prælationem habent super omnes malos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trinit., c. 4, à princ., quòd *spiritus vitæ desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem, pium et justum;* et Gregorius dicit, hom. 34, in Evang., circ. med., quòd *Potestates sunt Angeli quorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt.*

Respondeo dicendum quòd totus ordo prælationis primò et originaliter est in Deo; et participatur à creaturis, secundùm quòd Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influentiam habent quæ sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maximè Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti Angeli; quâ perfectione dæmones privantur; et ideò boni Angeli super malos prælationem habent, et hi per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum quòd per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cùm divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte verò dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad secundum dicendum quòd sancti Angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos à nocendo.

Ad tertium dicendum quòd Angelus qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ; quia virtus divinæ justitiæ, cui inhærent boni Angeli, potior est quàm virtus naturalis Angelorum. Unde et apud homines *spiritualis judicat omnia,* ut dicitur 1 ad Cor. 11, 15, et Philosophus dicit in lib 3 Ethicor., c. 4, quòd *virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum.*

QUÆSTIO CX.

De præsidentia Angelorum super creaturam corporalem. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præsidentiâ Angelorum super creaturam corporalem; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm creatura corporalis administretur per Angelos; 2° utrùm creatura corporalis obediat Angelis ad nutum; 3° utrùm Angeli suâ virtute possint immediatè movere corpora localiter; 4° utrùm Angeli boni, vel mali possint facere miracula.

Articulus primus. — *Utrùm creatura corporalis administretur per Angelos.* — (2, *dist.* 14, *art.* 3, *et* 3, *cont*, *c.* 78 *et* 83, *et Ver., qu.* 5, *art.* 8, *et opusc.* 2, *cap.* 125, *et opusculo* 10, *articulo* 1, *usque ad* 15, *et opusc.* 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non administretur per Angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente; ideò enim indigemus gubernari ne aliter operemur quàm oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitùs datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

2. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quòd gubernentur per Angelos.

3. Præterea, diversi ordines Angelorum distinguuntur secundùm diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrentur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot sunt species rerum; quod est contra supra dicta, qu. 108, art. 2 et 6. Non ergo corporalis creatura administratur per Angelos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trinit., c. 4, quòd *omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem;* et Gregorius dicit in 4 Dial., cap. 5, quòd *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

Respondeo dicendum quòd tam in rebus humanis, quàm in rebus naturalibus hoc communiter invenitur quòd potestas particularis gubernatur et regitur à potestate universali, sicut potestas ballivi gubernatur à potestate regis. Et in Angelis etiam est dictum, qu. 55, art. 3, et quæst. 108, art. 1, quòd superiores Angeli qui præsunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quòd virtus cujuslibet corporis est magis particularis quàm virtus spiritualis substantiæ; nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hìc et nunc; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideò, sicut inferiores Angeli, qui habent formas minùs universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per Angelos. Et hoc non solùm à sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum quòd res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundùm quòd moventur; quia proprium corporis est quòd non agat nisi per motum. Et ideò oportet quòd creatura corporalis à spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum quòd ratio ista procedit secundùm opinionem Aristotelis, 3 Met., text. 44, qui posuit, quòd corpora cœlestia moventur à substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundùm numerum motuum qui apparent in corporibus cœlestibus. Sed non posuit, quòd essent aliquæ substantiæ spirituales quæ ha-

berent immediatam præsidentiam supra inferiora corpora, nisi fortè animas humanas; et hoc ideò quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cœlestium. Sed quia nos ponimus, multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cœlestium corporum; ideò secundùm nos necesse est ponere, quòd Angeli habeant immediatam præsidentiam non solùm supra cœlestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum quòd de substantiis immaterialibus diversimodè philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes, et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores; et ideò posuit substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa Aristoteles autem posuit, 12 Metaph., text. 43, quòd substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius; et ideò non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solùm supra universalia agentia, quæ sunt corpora cœlestia. Avicenna verò mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem præsidentem immediatè sphæræ activorum, et passivorum, eò quòd sicut Plato ponebat, quòd formæ horum sensibilium derivantur à substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc à Platone differt, quòd posuit unam tantùm substantiam immaterialem præsidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *intelligentiam agentem.* Doctores autem sancti posuerunt, sicut Platonici, diversas rebus corporeis substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 79, in princ.: *Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam;* et Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 4: *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini;* et Origenes dicit super illud Numer. 22: *Cùm vidisset asina Angelum,* quòd *opus est mundo Angelis, qui præsunt super bestias, et præsunt animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum, et cæterarum rerum incrementis.* Sed hoc non est ponendum propter hoc quòd secundùm suam naturam unus Angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus quàm plantis, quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quàm aliquod genus corporalium; sed ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores præposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quòd sint plures ordines Angelorum quàm novem; quia, sicut supra dictum est, quæst. 108, art. 6, ordines distinguuntur secundùm generalia officia. Unde sicut secundùm Gregorium, hom. 34 in Evang., à med., ad ordinem *Potestatum* pertinent omnes Angeli qui habent propriè præsidentiam super dæmones; ita ad ordinem *Virtutum* pertinere videntur omnes Angeli qui habent præsidentiam super res purè corporeas; horum enim ministerio interdùm etiam miracula fiunt.

Articulus II. — *Utrùm materia corporalis obediat Angelis ad nutum.* — (2-2, *quæst.* 80, *art.* 2, *corp., et* 3 *cont., cap.* 103, *et Pot., quæst.* 6, *art.* 3, *et Mal., quæst.* 16, *art.* 9 *et* 10, *et quodl.* 9, *art.* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Major est enim virtus Angeli quàm virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multò magis secundùm conceptionem Angeli materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus Angeli est superior quàm virtus corporalis; corpus autem suâ virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut patet cùm ignis generat ignem. Ergo multò fortiùs virtute suâ Angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per Angelos, ut dictum est artic. præced., et sic videtur quòd corpora se habent ad Angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quòd sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu; sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ, sed quòd generetur caro viva, est ex virtute animæ; similiter quòd secetur lignum, pertinet ad serram, sed quòd perveniatur ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit ad suî informationem Angelis.

Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., cap. 8 in princ.: *Non est putandum, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.*

Respondeo dicendum quòd Platonici posuerunt, formas quæ sunt in materiâ, causari ex immaterialibus formis, quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantùm ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit, omnes formas quæ sunt in materiâ, procedere à conceptione intelligentiæ; et quòd agentia corporalia sunt solùm disponentia ad formas.

Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat in 7 Metaph., text. 27, hoc quod propriè fit, est compositum. Hoc enim propriè est quasi subsistens; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est; et sic per consequens nec forma propriè fit;

ejus enim est fieri, cujus est esse, cùm fieri nihil aliud sit quàm via in esse. Manifestum est autem quòd factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideò id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum et quantùm ad materiam, et quantùm ad formam est in virtute ipsius, quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ vel est à Deo immediatè, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediatè ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum quòd anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; præsertim cùm motus sensitivi appetitûs, qui fit cum quâdam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia : unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quòd id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quàm sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quàm agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tanquàm causa superior.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est Angelo obedire materiam ad nutum (sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundùm aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret) cùm reducere materiam in actum formæ substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere.

ARTICULUS III. — *Utrùm corpora obediant Angelis ad motum localem.*— (*Locis sup., art.* 2, *notatis.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora non obediant Angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed Angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est art. præc. et quæst. 65, art. 4. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea, in 8 Phys., à text. 54, usque ad 60, probatur, quòd motus localis est primus motuum. Sed Angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, in quantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt Angelis ad motum localem.

Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., cap. 8 et 9, quòd *Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos.* Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

Respondeo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nom., lect. 1, *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum.* Ex quo patet quòd natura inferior in suî supremo attingitur à naturâ superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in 8 Physic., text. 57. Cujus ratio est, quia mobile secundùm locum non est in potentiâ ad aliquid intrinsecum, in quantum hujusmodi, sed solùm ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideò natura corporalis nata est moveri immediatè à naturâ spirituali secundùm locum. Unde et philosophi posuerunt, suprema corpora moveri localiter à spiritualibus substantiis; unde videmus quòd anima movet corpus primò et principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum quòd in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas; sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ; et multò magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum quòd Angeli causando motum localem, tanquàm priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum quòd Angeli habent virtutem minùs contractam quàm animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

ARTICULUS IV. — *Utrùm Angeli possint facere miracula.* — (2-2, *quæst.* 178, *art.* 5, *et* 3, *cont.*, *cap.* 102 *et* 103, *et Pot.*, *quæst.* 6, *art.* 3 *et* 4, *et Mal.*, *quæst.* 16, *art.* 9, *et opusc.* 2, *cap.* 138, *et opusc.* 11, *art.* 5, *usque ad* 19.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli possint facere miracula. Dicit enim Gregorius, hom. 34 in Evang., circ. med. : *Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa, et miracula frequentiùs fiunt.*

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 79, à med., quòd *magi faciunt miracula per privatos contractus; boni Christiani per publicam justitiam; mali Christiani per signa publicæ justitiæ.* Sed *magi faciunt miracula per hoc quòd exaudiuntur à dæmonibus*, ut ipse in eodem lib. dicit, ibid. Ergo dæmones miracula possunt facere. Ergo multò magis Angeli boni.

3. Præterea, Augustinus in eod. lib., loco cit., dicit quòd *omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurdè fieri posse creduntur.* Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum, puta cùm aliquis sanatur à febre non per operationem naturæ

Ergo Angeli et dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior Angelo. Ergo Angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium : quod est miracula facere.

Sed contra est quod de Deo dicitur in Psal. 135, 4 : *Qui facit mirabilia magna solus.*

Respondeo dicendum quòd miraculum propriè dicitur, cùm aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis; quia sic cùm aliquis projicit lapidem sursùm, miraculum faceret, cùm hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quòd fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus ; quia quidquid facit Angelus, vel quæcumque alia creatura propriâ virtute, hoc fit secundùm ordinem naturæ creatæ; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quòd solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum quòd Angeli aliqui dicuntur miracula facere; vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum quòd miracula simpliciter loquendo dicuntur, ut dictum est, in corp. art., cùm aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideò cùm aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cùm dæmones aliquid faciunt suâ virtute naturali, *miracula* dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt; et dicuntur fieri *per privatos contractus*, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet ut virtus alicujus privatæ personæ in civitate. Unde cùm magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideò boni Christiani, in quantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam justitiam;* mali autem Christiani *per signa publicæ justitiæ,* sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum quòd spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum quòd, licèt Angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ ; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO CXI.

De actione Angelorum in homines. – (In *quatuor articulos divisa.)*

Deinde considerandum est de actione Angelorum in homines ; et primò quæritur, utrùm possint eos immutare suâ virtute naturali ; secundò, quomodò mittantur à Deo in ministerium hominum ; tertiò, quomodò custodiant homines.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrùm Angelus possit illuminare intellectum hominis ; 2° utrùm possit immutare affectum ejus ; 3° utrùm possit immutare imaginationem ejus ; 4° utrùm possit immutare sensum ejus.

Articulus primus. – *Utrùm Angelus possit illuminare hominem.* — (2-2, *qu.* 112, *art.* 2, *ad* 2, *et* 2, *dist.* 18, *quæst.* 2, *art.* 2, *ad* 3, 4 *et* 5, *et* 3 *cont., cap.* 81, *et Ver. quæst.* 11, *art.* 1, *et quodl.* 9, *quæst.* 4, *art.* 5, *corp.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem ; unde Dionysius in eccles. Hierarch., cap. 2, illuminationem attribuit baptismo, qui est *fidei sacramentum.* Sed fides immediatè est à Deo, secundùm illud ad Ephes. 2, 8 : *Gratiâ estis salvati per fidem, et non ex vobis ; Dei enim donum est.* Ergo homo non illuminatur ab Angelo, sed immediatè à Deo.

2. Præterea, super illud Roman. 1 : *Deus illis manifestavit,* dicit Glossa ordin., quòd *non solùm ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur ; sed Deus illis revelavit per opus suum,* scilicet per creaturam. Sed utrumque est à Deo immediatè, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediatè illuminat hominem.

3. Præterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab Angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est quòd Dionysius probat in cap. 4 cœl. Hierarch., quòd *revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus Angelis*, ut supra dictum est, quæst. 108, art. 6. Hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1, et quæst. 108, art. 1. Ergo homines illuminantur per Angelos.

Respondeo dicendum quòd cùm divinæ providentiæ ordo habet ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est, art. 1 qu. præc., sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores ; ita homines, qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodò est similis, et quodammodò diversus. Dictum est enim supra, quæst. 106 art. 1, quòd illuminatio quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundùm duo attenditur ; scilicet secundùm quòd intellectus inferior confortatur per actionem intellectûs superioris, et secundùm quòd proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possunt ab inferiori Et

hoc quidem in Angelis fit, secundùm quòd superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundùm capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est, qu. 84, art. 7. Et ideò intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundùm illud quod dicit Dionysius, 1 cap. cœl. Hier., quòd *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Ex aliâ verò parte intellectus humanus, tanquàm inferior, fortificatur per actionem intellectûs angelici. Et secundùm hæc duo attenditur illuminatio quâ homo illuminatur ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum quòd ad fidem duo concurrunt. Primò quidem habitus intellectûs, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus à voluntate *Nullus enim credit nisi volens,* ut Augustinus dicit, tract. 26 in Joan., à princ. Et quantùm ad hoc fides est à solo Deo. Secundò requiritur ad fidem quòd credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundùm quòd *fides est ex auditu,* ut dicitur Rom. 10, 17, sed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divinâ. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei; et tamen homines illuminantur ab Angelis non solùm de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum quòd ratio naturalis, quæ est immediatè à Deo, potest per Angelum confortari, ut dictum est, quæst. 106, art. 1: et similiter ex speciebus à creaturis acceptis tantò altior elicitur intelligibilis veritas, quantò intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per Angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectiùs in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum quòd operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectæ; et sic quicumque intelligit, vel illuminatur, cognoscit se intelligere, vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari.

Articulus ii. — *Utrùm Angeli possint immutare voluntatem hominis.* — (*1-2, quæst.* 75, *art.* 3, *et* 2, *dist.* 8, *art.* 5, *corp., et* 3 *cont., cap.* 88, 91 *et* 92, *et Ver. quæst.* 22, *art.* 9, *et Mal. quæst.* 16, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Hebr. 1, 7 : *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis,* dicit Glossa ordin. quòd *ignis sunt, dùm spiritu fervent, et vitia nostra urunt.* Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo Angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, Beda dicit, super illud Matth. 15 : *Quæ procedunt de ore,* etc., quòd *diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor.* Damascenus autem ulteriùs dicit quòd *etiam est immissor.* Dicit enim in 2 lib. orth. Fid., cap. 4, quòd *omnis malitia et immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt; et immittere homini sunt concessi;* et pari ratione Angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, Angelus, sicut est dictum, art. præc., illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia quæ deservit intellectui potest immutari ab Angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati; quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est quòd immutare voluntatem est proprium Dei, secundùm illud Prov. 21, 1 : *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud.*

Respondeo dicendum quòd voluntas potest immutari dupliciter : uno modo ab interiori; et sic cùm motus voluntatis non sit aliud quàm inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi à Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori, et hoc in Angelo est uno modo tantùm, scilicet à bono apprehenso per intellectum : unde secundùm quod aliquis est causa quòd aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundùm hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem, et homo per modum suadentis, ut supra dictum est quæst. 106, art. 2.

Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentiâ, vel irâ inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, in quantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum quòd ministri Dei (vel homines, vel Angeli) dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum quòd dæmones non possunt immittere cogitationes, interiùs eàs causando, cùm usus cogitativæ virtutis subjaceat voluntati, dicitur tamen diabolus *incensor cogitationum*, in quantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum *incendere* Damascenus vocat *immittere,* quia talis operatio interiùs

fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licèt Angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum quòd intellectus humanus secundùm præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitûs sensitivi. Unde non est simile.

Articulus III. — *Utrùm Angelus possit immutare imaginationem hominis.* — (2, *dist.* 8, *art.* 5, *corp.*, *et Ver. quæst.* 11, *art.* 3, *et quæst.* 12, *art.* 8, *et Mal. quæst.* 16, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 161, *est motus factus à sensu secundùm actum.* Sed si fieret per immutationem Angeli, non fieret à sensu secundùm actum. Ergo est contra rationem phantasiæ, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sit per immutationem Angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cùm sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materiâ sensibili. Sed Angelus non potest imprimere formas in materiâ sensibili, ut dictum est quæst. præc. art. 2. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 12, in fin. : *Commixtione alterius spiritûs fieri potest ut ea quæ ipse scit, per hujusmodi imagines, ei cui miscetur, ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellectu pandantur.* Sed non videtur quòd Angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quòd imaginatio possit capere intelligibilia quæ Angelus cognoscit. Ergo videtur quòd Angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginariâ homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cùm ergo Angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quòd non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est quòd ea quæ apparent in somnis, videntur imaginariâ visione. Sed Angeli revelant aliqua in somnis, ut patet Matth. 1 et 2, de Angelo qui Joseph in somnis apparuit. Ergo Angelus potest imaginationem movere.

Respondeo dicendum quòd Angelus tam bonus, quàm malus virtute naturæ suæ potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra, quæst. præc., art. 3, quòd natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem quòd apparitiones imaginariæ causantur interdùm in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles in lib. de Som. et Vigil., vel lib. de Insom., qui illi annectitur, cap. 3 et 6, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quòd cùm animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensualibus conservantur et movent principium sensitivum, ita quòd fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quòd hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis, et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntariè imaginatur quod priùs senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni, vel mali, quandoque quidem cum alienatione à corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum quòd principium phantasiæ est à sensu secundùm actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus vel secundùm totum, vel secundùm partem; sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motûs consurgat ab impressionibus interiùs conservatis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum priùs acceptam (non enim posset facere quòd cæcus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd commixtio illa spiritûs angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum, quem prædicto modo in imaginatione facit; cui dæmonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum quòd Angelus causans aliquam imginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per hujusmodi similitudines significetur; et tunc nulla est deceptio; quandoque verò per operationem Angeli solummodò similitudines rerum apparent in imaginatione : nec tamen tunc causatur deceptio ab Angelo, sed ex defectu intellectûs ejus cui talia apparent; sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quòd multa turbis in parabolis proposuit quæ non exposuit eis.

Articulus IV. — *Utrùm Angelus possit immutare sensum humanum.* — (*Locis supra art.* 3 *induct.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Hujusmodi autem operatio non est à principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab Angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quàm nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter moventur

à sensibili. Sed Angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 4. Ergo Angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus à sensibili immutatur.

Sed contra est quòd Angeli qui subverterunt Sodomam, *percusserunt Sodomitas cæcitate* (*vel* (1) ἀόρασίᾳ), *ut ostium domûs invenire non possent*, ut dicitur Genes. 19, 2. Et simile legitur 4 Regum 6, de Syris quos Elisæus duxit in Samariam.

Respondeo dicendum quòd sensus immutatur dupliciter : uno modo ab exteriori, sicut cùm mutatur à sensibili; alio modo ab interiori. Videmus enim quòd, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus. Lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque modo Angelus potest immutare sensum hominum suâ naturali virtute. Potest enim Angelus opponere exteriùs sensui sensibile aliquod vel à naturâ formatum, vel aliquod de novo formando, sicut facit dùm corpus assumit, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2. Similiter etiam potest interiùs commovere spiritus et humores, ut supra dictum est, art. præc., ex quibus sensus diversimodè immutentur.

Ad primum ergo dicendum quòd principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori commoveri, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd per commotionem interiorem spirituum et humorum potest Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ, et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ, et cujuscumque potentiæ corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum quòd præter ordinem totius creaturæ Angelus facere non potest; sed præter ordinem alicujus particularis naturæ facere potest, cùm tali ordini non subdatur; et sic quoddam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

QUÆSTIO CXII.

De missione Angelorum. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de missione Angelorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm aliqui Angeli mittantur in ministerium; 2° utrùm omnes mittantur; 3° utrùm illi qui mittuntur, assistant; 4° de quibus ordinibus mittantur.

Articulus primus. — *Utrùm Angeli in ministerium mittantur.*—(*Ad Heb.* 2, *lect.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hìc et nunc. Cùm igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quòd Angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cœlum empyreum est locus pertinens ad dignitatem Angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quòd eorum dignitati aliquid depereat; quod est inconveniens.

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem; unde dicitur Eccli. 38, 25 : *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam.* Si igitur Angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quòd retardentur à contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur; quod est inconveniens.

4. Præterea, ministrare est inferioris, unde dicitur Luc. 22, 27 : *Quis major est, qui recumbit, an ille qui ministrat? nonne qui recumbit?* Sed Angeli sunt majores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Sed contra est quod dicitur Exodi 23, 20 : *Ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te.*

Respondeo dicendum quòd ex supra dictis quæst. 108, art. 6, manifestum esse potest quòd *aliqui Angeli in ministerium mittuntur à Deo.* Ut enim supra dictum est quæst. 43, art. 1, cùm de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut incipiat esse ubi priùs non erat, vel ubi priùs erat, per alium modum. Filius enim, aut Spiritus sanctus mitti dicitur ut à Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi priùs erat per Deitatis præsentiam; Dei enim proprium est ubique esse, quia cùm sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia, unde est in omnibus rebus, ut supra dictum est quæst. 8, art. 1. Virtus autem Angeli, cùm sit particulare agens, non attingit totum universum, sed sic attingit unum quòd non attingit aliud; et ideò ita est hìc, quòd non alibi. Manifestum est autem per supra dicta quæst. 110, art. 1, quòd creatura corporalis per Angelos administratur. Cùm igitur aliquid est fiendum per aliquem Angelorum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur Angelus illi corpori suâ virtute, et sic Angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur secundùm præmissa quòd Angelus à Deo mittatur. Sed actio quam Angelus missus exercet, procedit à Deo sicut à primo principio; cujus nutu et auctoritate Angeli operantur, et in Deum reducitur sicut in ultimum finem : et hoc facit ratione ministerii; nam minister est sicut instrumentum intelligens (1). Instrumentum autem ab alio movetur, et ejus actio ad aliud ordinatur; unde actiones Angelorum *ministeria* vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

Ad primum ergo dicendum quòd aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio; et talis operatio non determinat sibi locum; imò, ut Augustinus dicit 4 de Trin., cap. 20, à med., *etiam nos, secun-*

(1) In cod. Alcan., *acrisia.* Edit. Rom., *aurisia.*

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Cod. Camer., *intellectus.*

dùm quòd aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus. Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata; et sic manifestum est quòd operationes intellectuales interdùm determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum quòd cœlum empyreum pertinet ad dignitatem Angeli secundùm congruentiam quamdam, quia congruum est ut supremum corporum naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen Angelus aliquid dignitatis accipit à cœlo empyreo; et ideò quando actu non est in cœlo empyreo, nihil ejus dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad tertium dicendum quòd in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni insistimus secundùm sensitivas vires, quarum actiones cùm intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed Angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem; quia duarum actionum, quarum una est regula, et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit in 2 Mor., cap. 2, circ. med., quòd *Angeli non sic foras exeunt ut internæ contemplationis gaudiis priventur.*

Ad quartum dicendum quòd Angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundariò nobis; non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quia quilibet homo, vel Angelus, in quantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creaturâ. Unde Apostolus ad Philipp. 2, 3, dicit : *Superiores sibi invicem arbitrantes.*

ARTICULUS II. — *Utrùm omnes Angeli in ministerium mittantur.* — (2, *ist.* 10, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes Angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus ad Heb. 1, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra dictis patet, qu. 108, art. 6. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia Prophetæ, ut habetur Isa. 6. Ergo multò magis inferiores Angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur. Ergo multò magis quicumque supremi Angeli.

4. Præterea, si superiores Angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores Angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cùm omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est, quæst. 108, art. 3, arg. 1, quilibet Angelus habet inferiorem Angelum præter ultimum. Ergo solus ultimus Angelus mitteretur in ministerium; quod est contra id quod dicitur Daniel. 7, 10 : *Millia millium ministrabant ei.*

Sed contra est quod Gregorius, hom. 34 in Evang., à med., dicit, referens sententiam Dionysii : *Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquàm habent.*

Respondeo dicendum quòd sicut ex supra dictis patet, qu. 110, art. 1, hoc habet ordo divinæ providentiæ non solùm in Angelis, sed etiam in toto universo, quòd inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundùm scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quòd enim cæcus natus fuit illuminatus, quòd Lazarus fuit suscitatus, immediatè à Deo factum est absque actione cœlestium corporum. Sed et Angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cœlestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediatè hominibus aliqua revelare possit non mediantibus Angelis, et superiores Angeli non mediantibus inferioribus.

Et secundùm hanc considerationem quidam dixerunt, quòd secundùm communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantùm; sed ex aliquâ dispensatione divinâ interdùm etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile, quia ordo angelicus attenditur (1) secundùm dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem, propter quem prætermitti debeat sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam quòd ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur propter fidei confirmationem; ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo Angelicus, quia hoc à nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quòd per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., ante med., quòd *qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quòd ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur*, quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideò simpliciter dicendum est cum Dionysio, cap. 13 cœl. Hier., quòd *superiores Angeli nunquàm ad exterius ministerium mittuntur.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundùm creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quæ fit secundùm spiritualem effectum; ita in missionibus Angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum; et secundùm hanc missionem non omnes mittuntur : alia est interior secundùm intellectuales effectus, prout scilicet unus Angelus illuminat alium; et sic omnes Angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum quòd Apostolus inducit illud ad probandum quòd Christus sit major Angelis, per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quòd intelligatur nisi de Angeli ministeriis, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum secundùm Diony-

(1) Al., *non attenditur.*

sium, loc. sup. cit., quòd ille Angelus qui missus est ad purgandum labia Prophetæ, fuit de inferioribus Angelis; sed dictus est *Seraphim*, id est *incendens* æquivocè, propter hoc quòd venerat ad incendendum labia Prophetæ.

Vel dicendum quòd superiores Angeli communicant propria dona, à quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus Seraphim dictus est purgâsse incendio labia Prophetæ, non quia hoc ipse immediatè fecerit, sed quia inferior Angelus virtute ejus hoc fecerit; sicut papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum quòd divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivocè mitti dicuntur, ut ex prædictis patet in corp. art., et quæst. 43.

Ad quartum dicendum quòd in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inæquales Angelos immediatè ad ministeria mitti, ita tamen quòd superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores verò ad inferiora.

ARTICULUS III. — *Utrùm omnes Angeli qui mittuntur, assistant.* — (2, *dist.* 10, *art.* 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam Angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius in hom. 34 in Evang., post med.: *Mittuntur igitur Angeli, et assistunt; quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est.*

2. Præterea, Angelus Tobiæ in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: *Ego sum Raphael Angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum,* ut habetur Tobiæ 12, 15. Ergo Angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Præterea, quilibet Angelus beatus propinquior est Deo quàm Satan. Sed Satan assistit Deo, secundùm quòd dicitur Job. 1, 6: *Cùm assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan.* Ergo multò magis Angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Præterea, si inferiores Angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediatè, sed per superiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus Angelus assisteret; quod est contra illud quod habetur Dan. 7, 10: *Decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est quòd Gregorius dicit 7 Moral., cap. 9, à princ., super illud Job 25: *Numquid est numerus militum ejus?* « Assistunt (inquit) illæ Potestates quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt. » Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

Respondeo dicendum quòd Angeli introducuntur *assistentes et administrantes*, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur; quorum aliqui semper ei assistunt, et ejus præcepta immediatè audiunt, alii verò sunt ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur; et hi dicuntur *ministrantes*, sed non *assistentes*.

Considerandum est ergo quòd omnes Angeli divinam essentiam immediatè vident; et quantùm ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in 2 Moralium, cap. 2, circ. med., quòd *semper assistere, aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostrâ salute.* Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsâ claritate divinæ essentiæ percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur; et secundùm hoc soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., circ. med., immediatè à Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quæ procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium dicendum quòd Satan non dicitur adstitisse, sed inter assistentes adfuisse describitur; quia, ut Gregorius dicit 2 Moral., cap. 2, circ. fin., *etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis similem non amisit.*

Ad quartum dicendum quòd omnes assistentes aliqua immediatè vident in claritate divinæ essentiæ; et ideò totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediatè illuminari à Deo; sed superiores eorum plura percipiunt quàm inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quàm alius.

ARTICULUS IV. — *Utrùm Angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.* — (2, *dist.* 10, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt, vel ministrant, secundùm quod habetur Dan. 7. Sed Angeli secundæ hierarchiæ non assistunt; illuminantur enim per Angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius 8 cap. cœl. Hier., ante med. Omnes ergo Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit 17 Moral., cap. 9, quòd *plures sunt qui ministrant, quàm qui assistunt.* Sed hoc non esset, si Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 8 cœl. Hier., à princ., quòd *Dominationes sunt majores omni subjectione.* Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., mitti ad exterius ministerium propriè convenit Angelo, secundùm quòd ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dio-

sius dicit 7 et 8 cap. cœl. Hier., in princ., et ideò Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem *Dominationum* non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis ; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio; nam *Angeli*, et *Archangeli* denominantur à denuntiando; *Virtutes* et *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum; Principis etiam est, ut Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., circ. med., *inter alios operantes priorem existere*. Unde ad hos quinque (1) ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad primum ergo dicendum quòd *Dominationes* computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat; sicut architectones in artificiis nihil manu operantur, sed solùm disponunt et præcipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum quòd de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quàm assistentes ; intelligit enim quod dicitur : *Millia millium ministrabant ei*, non esse dictum multiplicativè, sed partitivè, ac si diceretur : *Millia de numero millium;* et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium verò numerus finitus, cùm subditur : *Et decies millies centena millia assistebant ei*. Et hoc procedit secundùm rationem Platonicorum, qui dicebant, quòd quantò aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quantò numerus est propinquior unitati, tantò est multitudine minor. Et hæc opinio salvatur quantùm ad numerum ordinum, dùm sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit 14 cap. cœl. Hier., quòd multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem ; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendant multitudine (2) omnes naturas corporeas ; quia quod est melius, est magis à Deo intentum et multiplicatum. Et secundùm hoc, cùm assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quàm ministrantes. Unde secundùm hoc, *Millia millium* legitur multiplicativè, ac si diceretur : *Millies millia*. Et quia, *decies centum* sunt mille, si diceretur : *Decies centena millia*, daretur intelligi, quòd tot essent assistentes, quot ministrantes. Sed quia dicitur : *Decies millies centena millia*, multò plures dicuntur assistentes quàm ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solùm sit Angelorum numerus, sed multò major, quia omnem materialem multitudinem excedit; quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius ibidem dicit.

(1) Al., *quandoque*.
(2) In edit. Rom. deest, *multitudine*.

QUÆSTIO CXIII.

De custodia bonorum Angelorum, et impugnatione malorum. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de custodiâ bonorum Angelorum, et de impugnatione malorum; et circa primum quæruntur octo : 1° utrùm homines ab Angelis custodiantur; 2° utrùm singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur; 3° utrùm custodia pertineat solùm ad ultimum ordinem Angelorum; 4° utrùm omni homini conveniat habere Angelum custodem; 5° quando incipiat custodia circa hominem; 6° utrum Angelus semper custodiat hominem; 7° utrùm doleat de perditione custoditi; 8° utrùm inter Angelos sit pugna ratione custodiæ.

Articulus primus. — *Utrùm homines custodiantur ab Angelis.* — (2, *dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non custodiantur ab Angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, et scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab Angelo.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur à Deo, secundùm illud Psalm. 120, 4 : *Non dormitabit, neque dormiet, qui custodit Israel*. Ergo non est necessarium quòd homo custodiatur ab Angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis ; unde dicitur cuidam 3 Reg. 20, 39 : *Custodi virum istum ; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro animâ ejus*. Sed multi homines quotidiè pereunt, in peccatum cadentes, quibus Angeli subvenire possent, vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes Angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi ; quod patet esse falsum. Non igitur Angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 90, 11 : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*.

Respondeo dicendum quòd secundùm rationem divinæ providentiæ hoc in rebus omnibus invenitur quòd mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundùm substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimodè opinari, per principia, quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quòd in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt à bono; et ideò necessarium fuit quòd hominibus Angeli ad custodiam deputarentur,

per quos regularentur et moverentur ad bonum.

Ad primum ergo dicendum quòd per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter; quia infirmatur circa affectum boni propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalia principia juris ad particularia opera contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideò necessaria fuit homini custodia Angeli.

Ad secundum dicendum quòd ad bonum operandum duo requiruntur. Primò quidem quòd affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundò autem quòd ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus, lib. 10 Ethic., cap. 8, et lib. 16, cap. 12, attribuit prudentiæ. Quantùm ergo ad primum, Deus immediatè custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes; quantùm autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit mediantibus Angelis, ut supra habitum est, quæst. 111, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd sicut homines à naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum Angelorum, quæ fit invisibiliter per hoc quòd homines illuminant ad benè agendum. Unde quòd homines pereunt, non est imputandum negligentiæ Angelorum, sed malitiæ hominum. Quòd autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratiâ est, sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

Articulus ii. — *Utrùm singuli homines à singulis Angelis custodiantur.* — (*4, dist.* 19, *quæst.* 1, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non singuli homines à singulis Angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quàm homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multò magis unus Angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum à superioribus per media, ut Dionysius dicit cap. 3 eccl. Hier., in tit. de Sacerd. perf., in princ. Sed cùm omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est, quæst. 108, art. 3, arg. 1, solus unus Angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus Angelus solus est qui immediatè custodit homines.

3. Præterea, majores Angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quàm alium; cùm omnes homines naturâ sint pares. Cùm ergo omnium Angelorum sit unus major alio, secundùm Dionysium, cap. 5 cœl. Hier., videtur quòd diversi homines non custodiantur à diversis Angelis.

Sed contra est quòd Hieronymus exponens illud Matth. 18: *Angeli eorum in cœlis*, etc. dicit, lib. 2 Comment.: *Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam suî Angelum delegatum.*

Respondeo dicendum quòd singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur Cujus ratio est, quia Angelorum custodia est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solùm sunt incorruptibiles quantùm ad communem speciem, sed etiam quantùm ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quòd Providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuò manent; circa verò ea quæ transeunt, Providentia Dei est, in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur Providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundùm Gregorium, hom. 34 in Evang., ante med., diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, puta *Potestates* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis; et probabile est quòd diversis speciebus rerum diversi Angeli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum quòd alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo in quantum est homo singularis; et sic uni homini debetur unus custos, et interdùm plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo in quantum est pars alicujus collegii; et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur; ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium, sicut sunt ea quæ exteriùs aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantùm ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundùm seipsos. Unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est quæst. præc., art. 3, Angeli primæ hierarchiæ omnes quantùm ad aliqua illuminantur immediatè à Deo; sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantùm immediatè à Deo, quæ inferioribus revelant; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantùm ad quædam ab aliquo supremo, et quantùm ad aliqua ab eo qui immediatè sibi præfertur. Et sic etiam possibile est quòd aliquis Angelus immediatè illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos sub se, quos illuminat.

Ad tertium dicendum quòd quamvis homines naturâ sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundùm quòd ex divinâ providentiâ quidam ordinantur ad majus, et quidam ad minus secundùm illud quod dici-

tur Eccl. 33: *In multitudine disciplinæ Domini* (1) *separavit eos; ex ipsis benedixit, et exaltavit.... ex ipsis maledixit, et humiliavit.* Et sic majus officium est custodire unum hominem quam alium.

Articulus iii. — *Utrùm custodire homines pertineat solùm ad infimum ordinem Angelorum.* — (2, *dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd custodire homines non pertineat solùm ad infimum ordinem Angelorum. Dicit enim Chrysostomus, hom. 60 in Matth., à med., quòd hoc quod dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum in cœlis*, etc., intelligitur non de quibuscumque Angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes Angeli custodiunt homines.

2. Præterea, Apostolus ad Hebr. 1, 14, dicit, quòd *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis;* et sic videtur quòd missio Angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4. Ergo omnes Angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea, ad custodiam hominum maximè videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maximè pertinet ad Potestates, secundùm Gregorium, hom. 34 in Evang., ante med., et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solùm infimus.

Sed contra est quòd in Psal. 90 custodia hominum attribuitur Angelis, quorum ordo est infimus, secundùm Dionysium, cap. 9 cœl. Hier.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundùm quòd hominibus singulis singuli Angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum secundùm Gregorium, loc. sup. cit., est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis Angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent.

Alia verò est custodia universalis, et hæc multiplicatur secundùm diversos ordines. Nam quantò agens fuerit universalius, tantò est superius.

Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem *Principatuum*, vel fortè ad *Archangelos*, qui dicuntur Principes Angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de Principibus dicitur Dan. 10. Ulteriùs autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes;* et ulteriùs etiam super dæmones habent custodiam *Potestates;* et ulteriùs super bonos spiritus habent custodiam *Principatus*, vel *Dominationes*, secundùm Gregorium hom. 34 in Evang., ante med.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo Angelorum; quia, ut Dionysius dicit, cap. 4 cœl. Hier., à med., in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quòd majores Angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriæ à Deo electi.

Ad secundum dicendum quòd non omnes Angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minùs, ut dictum est in solut. præc.

Ad tertium dicendum quòd etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum; et per hunc modum etiam omnes Angeli infimi ordinis possunt et arcere dæmones, et miracula facere.

Articulus iv. — *Utrùm omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur.* — (2, *dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo Philippens. 2, 7, quòd est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Si igitur omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus Angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cùm Christus sit major omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere Angelum custodem, ad minus in statu innocentiæ, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo Angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea, hominibus Angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, et ut incitentur ad benè operandum, et muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquàm perveniunt ad vitam æternam; infideles etiam, etsi interdùm bona opera faciant, non tamen benè faciunt, quia non rectâ intentione faciunt; fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit in præfat. in Psal. 31, circ. med., Antichristi etiam adventus erit *secundùm operationem Satanæ*, ut dicitur 2 ad Thessal. 2. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra inducta, art. 2 huj. qu., in arg. *Sed cont.*, qui dicit quòd *unaquæque anima ad suî custodiam habet Angelum deputatum.*

Respondeo dicendum quòd homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quâdam viâ, quâ debet tendere ad patriam. In quâ quidem viâ multa pericula homini imminent tum ab interiori, tum ab exteriori, secundùm illud Psal. 141, 4: *In viâ hâc, quâ ambulabam, absconderunt laqueum mihi.* Et ideò sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes; ita et cuilibet homini, quamdiù viator est, custos Angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum

(1) Vulgata, *Dominus*.

viæ pervenerit, jam non habebit Angelum custodem; sed habebit in regno Angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus, secundùm quòd homo, immediatè regulabatur à Verbo Dei; unde non indigebat custodiâ Angelorum; et iterùm secundùm animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundùm hoc non debebatur ei Angelus custos tanquam superior, sed magis minister tanquam inferior. Unde dicitur Matth. 4, 11, quòd *accesserunt Angeli, et ministrabant ei.*

Ad secundum dicendum quòd homo in statu innocentiæ non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interiùs erant omnia ordinata, ut supra dictum est, qu. 95, art. 4, ad 3, sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus; et ideò indigebat custodiâ Angelorum.

Ad tertium dicendum quòd sicut præsciti et infideles, et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitùs concesso, scilicet custodiâ Angelorum; per quam etsi non juventur quantùm ad hoc quòd vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantùm ad hoc quòd ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis, et aliis nocere possent. Nam et ipsi dæmones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantùm volunt. Et similiter Antichristus non tantùm nocebit quantùm vellet.

Articulus v. — *Utrùm Angelus deputetur homini ad custodiam à suâ nativitate.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non deputetur homini ad custodiam à suâ nativitate. Angeli enim mittuntur in ministerium *propter eos qui hæreditatem salutis capiunt*, ut Apostolus ad Hebr. 1, 14, dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad custodiam à tempore baptismi, et non à tempore nativitatis.

2. Præterea, homines ab Angelis custodiuntur, in quantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cùm sunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad custodiam, ut videtur; quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim à nativitate hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit loc. cit. art. 2 huj. qu., in arg. *Sed cont.*, quòd *unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam suî Angelum deputatum.*

Respondeo dicendum quòd sicut Origenes dicit super Matth. hom. 6, ad fin., super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quòd Angelus ad custodiam hominis deputatur à tempore baptismi; alii verò, quòd à tempore nativitatis.

Et hanc opinionem Hieronymus loc. mox citato approbat, et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitùs, ex eo quòd est Christianus, incipiunt à tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, et alia hujusmodi. Sed ea quæ providentur homini à Deo, in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia Angelorum, ut ex præmissis patet art. 1 et 4 hujus quæst. Unde statim à nativitate habet homo Angelum ad suî custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum quòd Angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos *qui hæreditatem capiunt salutis*, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis; nihilominùs tamen et aliis ministerium Angelorum non subtrahitur: quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat, quòd perducantur ad salutem, efficax tamen est circa eos Angelorum ministerium, in quantum à malis multis retrahuntur.

Ad secundum dicendum quòd officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum; nihilominùs tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia, quàm spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum quòd puer, quamdiù est in materno utero, non totaliter est à matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodò adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideò probabiliter dici potest quòd Angelus qui est in custodiâ matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur à matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit loc. in argum. *Sed contra* citato.

Articulus vi. — *Utrùm Angelus custos quandoque deserat hominem.* — (1, *dist.* 11, *quæst.* 1, *art.* 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus custos quandoque deserat hominem cujus custodiæ deputatur. Dicitur enim Jerem. 51, 9, ex personâ Angelorum: *Curavimus Babylonem, et non est sanata; derelinquamus ergo eam;* et Isa. 5, 5: *Auferam sepem ejus; et erit in conculcationem* (1); Glossa interlinearis, id est Angelorum custodiam.

2. Præterea, principaliùs custodit Deus quàm Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundùm illud Psalm. 21, 1: *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multò magis Angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. 2 de orth. Fid., cap. 3, circ. med.: *Angeli, cùm sunt hìc nobiscum, non sunt in cœlo.* Sed aliquando sunt in cœlo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

(1) Vulgata, *in direptionem*

Sed contra dæmones nos semper impugnant, secundùm illud 1 Petr. 5, 8 : *Adversarius vester diabolus, tanquàm leo rugiens, circuit quærens quem devoret.* Ergo multò magis boni Angeli semper nos custodiunt.

Respondeo dicendum quòd custodia Angeli, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus qu., est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quòd nec homo, nec res aliqua totaliter divinæ Providentiæ subtrahitur. In quantum enim aliquid participat de esse, in tantum subditur universali Providentiæ entium. Sed in tantum Deus secundùm ordinem suæ Providentiæ dicitur hominem derelinquere, in quantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pœnæ, vel culpæ. Similiter etiam dicendum est, quòd Angelus custos nunquàm totaliter dimittit hominem ; sed ad aliquid interdùm eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundùm ordinem divinorum judiciorum. Et secundùm hoc Babylon et domus Israel ab Angelis derelictæ dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quòd Angelus, etsi interdùm derelinquat hominem loco, non tamen derelinquat eum quantùm ad effectum custodiæ ; quia etiam cùm est in cœlo, cognoscit, quid circa hominem agatur ; nec indiget morâ temporis ad motum localem ; sed statim potest adesse.

Articulus vii. — *Utrùm Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.* — (2, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 5.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim Is. 33, 7 : *Angeli pacis amarè flebant.* Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus dicit, lib. 14 de Civit. Dei, cap. 15, à med., *de his quæ nobis nolentibus accidunt.* Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem Angeli custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

3. Præterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente, ut habetur Luc. 15. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Præterea, supra illud Num. 18 : *Quidquid offerunt primitiarum*, etc., dicit Glossa ord. Origenis : « Trahuntur Angeli in judi« cium, utrùm ex ipsorum negligentiâ, an « hominum ignaviâ lapsi sint. » Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in judicium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas ; unde dicitur Apocalypsis 21, 4 : *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor.* Sed Angeli sunt perfectè beati. Ergo de nullo dolent.

Respondeo dicendum quòd Angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim et dolor, secundùm Augustinum, loc. cit. in arg. 2, non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati Angelorum et aliorum beatorum ; quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ. Nihil autem fit in mundo nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideò, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in 3 Ethic., c. 1, ad fin., illud dicitur simpliciter voluntarium quod aliquis vult in particulari, secundùm quòd agitur, consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium ; sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, absolutè et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis, hoc vult ; unde magis est hoc voluntarium quàm involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolutè loquendo, non volunt ; volunt tamen quòd circa hoc ordo divinæ justitiæ servetur, secundùm quam quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Isaiæ potest intelligi de Angelis, id est nuntiis Ezechiæ, qui fleverunt propter verba Rapsacis, de quibus habetur Isa. 37, et hoc secundùm litteralem sensum. Secundùm verò allegoricum Angeli pacis sunt Apostoli et prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si verò secundùm sensum anagogicum exponatur de Angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio ad designandum quòd Angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et Angelis hujusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd tam in pœnitentiâ hominum, quàm in peccato manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

Ad quartum dicendum quòd Angeli ducuntur in judicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignaviâ.

Articulus viii. — *Utrùm inter Angelos possit esse pugna seu discordia.* — (2, *dist.* 11, *qu.* 1, *art.* 5.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inter Angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim Job 25, 2 : *Qui facit concordiam in sublimibus.* Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

2. Præterea, ubi est perfecta charitas, et justa prælatio non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

3. Præterea, si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quòd unus Angelus foveat unam partem et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quòd alia pars habeat injustitiam. Ergo

sequitur quòd Angelus bonus sit fautor injustitiæ, quod est inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan. 10, 13, ex personâ Gabrielis : *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus Angelus resistit aliis; et sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis.

Quæ quidem Hieronymus exponit, in illa verba relata in arg. *Sed cont.*, dicens principem regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis.

Sed secundùm Gregorium 17 Moral., c. 8, ante med. : *Princeps regni Persarum bonus Angelus fuit custodiæ regni illius deputatus.*

Ad videndum igitur qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quòd divina judicia circa diversa regna et diversos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per divinam sententiam (1) regulantur. Contingit autem quandoque quòd in diversis regnis, vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ voluntates (cùm in hoc omnes concordent quòd Dei sententia impleatur); sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXIV.

De dæmonum impugnatione. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrùm homines à dæmonibus impugnentur; 2° utrùm tentare sit proprium diaboli; 3° utrùm omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione dæmonum proveniant; 4° utrùm possint vera miracula facere ad seducendum; 5° utrùm dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

Articulus primus. — *Utrùm homines impugnentur à dæmonibus.* — (*De Malo, qu.* 3, *art.* 3 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non impugnentur à dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi à Deo. Sed dæmones non mittuntur à Deo, cùm dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnæ, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum à Deo, qui est omnis justitiæ auctor, ut homines à dæmonibus impugnentur.

3 Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quòd à dæmonibus impugnentur.

Sed contra est quòd Apostolus dicit ad Eph. 6, 12, quòd *non est nobis colluctatio adversùs carnem et sanguinem, sed adversùs principes et potestates, adversùs mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus.*

Respondeo dicendum quòd circa impugnationem dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitiâ procedit; qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est à Deo, qui ordinatè novit malis uti, ad bonum ea ordinando. Sed ex parte Angelorum tam ipsa custodia, quàm ordo custodiæ reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum quòd mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum; et sic non mittuntur à Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundùm Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo : et sic mittuntur à Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur 3 Reg. ult. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum auctorem; et tamen dæmones ad puniendum missi aliâ intentione puniunt quàm mittuntur; nam ipsi puniunt ex odio vel invidiâ; mittuntur autem à Deo propter ejus justitiam.

Ad secundum dicendum quòd ad hoc quòd non sit inæqualis pugnæ conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundariò autem per custodiam Angelorum. Unde 4 Reg. 6, 16, Elisæus dixit ad ministrum suum : *Noli timere : plures enim nobiscum sunt quàm cum illis.*

Ad tertium dicendum quòd infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio quæ est à carne et mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem; sed tamen ex divinâ ordinatione hoc provenit in gloriam ele-

(1) Ita plures codd. cum Alcan. et editi ferè omnes. Al., *scientiam*, item, *providentiam*.

ARTICULUS II. — *Utrùm tentare sit proprium diaboli.* — (2-2, *quæst.* 97, *art.* 2, *corp.*, *et* 2, *dist.* 21, *quæst.* 1, *art.* 1, *et opusc.* 7, *cap.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundùm illud Genes. 22, 1 : *Tentavit Deus Abraham;* tentat etiam caro et mundus, et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est (1) ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cùm ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet, qu. 111, art. 2, videtur quòd ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est quòd dicitur 1 ad Thess. 3, 5 : *Ne forte tentaverit vos is qui tentat;* Glossa interlinear. : *Id est, diabolus, cujus officium est tentare.*

Respondeo dicendum quòd tentare est propriè experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideò proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulteriùs ex scientiâ quæritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cùm aliquis vult scire qualis aliquis sit vel quantùm ad scientiam, vel quantùm ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodò tentare diversis diversimodè attribuatur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantùm; et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem; quandoque verò tentat, ut juvet; quandoque verò, ut noceat.

Diabolus autem semper tentat, ut noceat, in peccatum præcipitando; et secundùm hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam, etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit, in quantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur, ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quòd facit alios scire. Unde dicitur Deut. 13, 3 : *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palàm fiat, utrùm diligatis eum.* Caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quòd sequitur, vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quòd contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd dæmones sciunt ea quæ exteriùs aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator; ex quâ aliqui sunt magis proni ad unum vitium quàm ad aliud. Et ideò diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum quòd dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, qu. 111, art. 3 et 4, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Al., *proprium est.*

ARTICULUS III. — *Utrùm omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.* — (2-2, *qu.* 80, *art.* 4, *et* 3, *qu.* 8, *artic.* 7, *ad* 1, *et Mal. qu.* 3, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius 4 cap. de div. Nom., à med., quòd *multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis;* et Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 4, ad fin., quòd *omnis malitia et omnis immunditia à diabolo excogitatæ sunt.*

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Judæis dicit Joan. 8, 44 : *Vos ex patre diabolo estis.* Hoc autem est, in quantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Præterea, sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestione bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccl. Dogm., cap. 82 : *Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Respondeo dicendum quòd causa alicujus potest dici aliquid dupliciter, uno modo directè, alio modo indirectè. Indirectè quidem, sicut cùm aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirectè causa illius effectûs; sicut si dicatur, quòd ille, qui siccat (1) ligna, est causa combustionis eorum; et hoc modo dicendum est, quòd diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum; quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii, inducta in arg. 1. Directè autem dicitur esse aliquid causa alicujus quòd operatur directè ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia ut Origenes dicit lib. 3 Periar., cap. 2, *etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et hujusmodi;* circa quæ multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, et maximè supposita

(1) Ita cod. Alcan. Editi, *secat.*

corruptione naturæ. Refrenare autem, et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes*, ut Isidorus dicit, lib. 3 de sum. Bono, sive Sententiarum, cap. 5, § 21.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, in quantum ipsum primò peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum quòd homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum : et ideò ad omnia bona nostra cooperantur Angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex dæmonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit quod non interdùm ex dæmonum suggestione proveniat.

Articulus iv. — *Utrùm dæmones possint homines seducere per aliqua miracula.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maximè vigebit in operibus Antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit 2 ad Thessal. 2, 9: *Ejus adventus est secundùm operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus*. Ergo multò magis alio tempore per dæmones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam; dicit enim Augustinus 18 de Civitate Dei, cap. 18, ante med. : *Nec corpus quidem humanum ullâ ratione crediderim dæmonum arte, vel potestate in membra bestialia posse converti*. Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri à dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam; quod est inconveniens; cùm dicatur Marc. ult., 20 : *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

Sed contra est quòd Augustinus dicit libro 83 QQ., qu. 79, à med., quòd *magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, qu. 105, art. 8, et quæst. 110, art. 4, si miraculum propriè accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus; quia miraculum propriè dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ; sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum largè, quod excedit humanam facultatem, et considerationem; et sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, in quantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodò miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen quòd quamvis hujusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res; sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt; et quando ignis de cœlo cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 19, propè fin.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii; vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit, videatur facere; vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 2, materia corporalis non obedit Angelis bonis, seu malis ad nutum, ut dæmones suâ virtute possint transmutare materiam de formâ in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit 3 de Trin., cap. 8. Et ideò dicendum est quòd omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, hujusmodi seminibus adhibitis, sicut cùm aliquæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ verò transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundùm rei veritatem perfici possunt; sicut quòd corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quòd corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundùm rei veritatem, sed secundùm apparentiam tantùm. Quod quidem potest dupliciter contingere : uno modo ab interiori, secundùm quòd dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quàm sit, sicut supra dictum est, qu. 101, art. 3 et 4, et hoc etiam interdùm fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cùm enim ipse possit formare corpus ex aere cujuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eâdem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit 18 de Civ. Dei, cap. 18, quòd *phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicujus animalis effigie sensibus apparet alienis.* Quod non est sic intelligendum, quòd ipsa vis phan-

tastica hominis aut species ejus eadem numero corporata alterius sensibus ostendatur; sed quia dæmon, qui in phantasiâ unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 79, à med., *cùm talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine, et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt quærentes gloriam suam, isti quærentes gloriam Dei; et illi faciunt per quædam privata commercia, isti autem publicâ administratione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt.*

Articulus v. — *Utrùm dæmon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.* — (2, *dist.* 6, *art.* 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissimè suum tentatorem vicit; sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quòd diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugnâ succumbit, est incitare ad acriùs impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arceantur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 4, 11 : *Tunc reliquit eum diabolus,* scilicet Christum superantem.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, quòd dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare nec de eodem, nec de alio peccato. Quidam autem dicunt quòd potest alios tentare, sed non eumdem. Et hoc probabiliùs dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus. Unde et Luc. 4 dicitur quòd consummatâ omni tentatione, diabolus recessit à Christo usque ad tempus. Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matt., alius auctor hom. 5 in op. Imperf., à med., super illud Matth. : *Vade retrò, Satana : Non tamdiù homines diabolus tentat, quamdiù vult, sed quamdiù Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam.* Alia ratio sumitur ex astutiâ diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam, cap. 4, sup. illud : *Diabolus recessit ab illo*, quòd *diabolus instare formidat, quia frequentiùs refugit triumphari.* Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. 12, 44 : *Revertar in domum meam, unde exivi.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ. — (*In sex articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quæruntur sex : 1° utrùm aliquod corpus sit activum; 2° utrùm in corporibus sint aliquæ seminales rationes; 3° utrùm corpora cœlestia sint causa eorum quæ hìc per inferiora corpora fiunt; 4° utrùm sint causa humanorum actuum; 5° utrùm eorum actionibus dæmones subdantur; 6° utrùm cœlestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

Articulus primus. — *Utrùm aliquod corpus sit activum.* — (3 *cont.*, *cap.* 69.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus, lib. 5 de Civitate Dei, cap. 9, circ. fin., quòd *in rebus invenitur aliquid actum, et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens, et non actum, sicut Deus; aliquid agens, et actum, sicut substantiæ spirituales.*

2. Præterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subjecto, quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia, quæ sit receptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Præterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam à motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in eâ; sicut impeditur aer nubilosus à perceptione luminis; et hujus signum est, quòd quantò magis accreverit quantitas corporis, tantò est ponderosius, et gravius ad hoc quòd moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Præterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed à primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quæ sunt maximè composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Præterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens, accidens autem non potest esse causa formæ substantialis, cùm causa sit potior quàm effectus; similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subjectum, ut Augustinus dicit 9 de Trinit., cap. 4, à princ. Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est quod Dionysius, 15 cœlest. Hierar., inter princ. et med., inter cæteras proprietates corporei ignis dicit quòd *ad susceptas materias manifestat suî ipsius magnitudinem, activus et potens.*

Respondeo dicendum quòd sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt.

Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio Avicebron in libro Fontis Vitæ, ubi per rationes quæ tactæ sunt, probare nititur, quòd nullum corpus agit; sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis; quæ penetrat

per omnia corpora; ita quòd ignis, secundùm eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis.

Nam Plato posuit, omnes formas quæ sunt in materiâ corporali, esse participatas, et determinatas, et contractas ad hanc materiam; formas verò separatas esse absolutas, et quasi universales. Et ideò illas formas separatas dicebat esse causas formarum quæ sunt in materiâ. Secundùm hoc ergo quòd forma quæ est in materiâ corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron, quòd à quantitate, prout est individuationis principium, retinetur, et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solùm forma spiritualis et immaterialis, quæ non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quòd forma corporalis non sit agens; sed quòd non sit agens universale. Secundùm enim quòd participatur aliquid, secundùm hoc est necessarium quòd participetur id quod est proprium ei; sicut quantùm participatur de lumine, tantùm participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quàm facere aliquid actu, est per se proprium actûs, in quantum est actus. Unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quòd aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subjectam, habet quòd sit agens indeterminatum et universale; ex hoc verò quòd est determinata ad hanc materiam, habet quòd sit agens contractum, et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed hæc forma ignis quæ est in hâc materiâ corporali, est causa hujus ignitionis quæ est ab hoc corpore in hoc corpus; unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solùm formas substantiales, separatas; accidentia verò reducebat ad principia materialia, quæ sunt *magnum* et *parvum;* quæ ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum* et *densum*. Et ideò tam Plato, quàm Avicenna in aliquo ipsum sequentes, ponebant quòd agentia corporalia agunt secundùm formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quæ est per inductionem formæ substantialis, est à principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de quâ supra dictum est, qu. 45, art. 8, cùm de creatione ageretur.

Tertia verò opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum à corpore agente, et passionem esse per receptionem eorumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in lib. de Gen., text. 75 et seq. Sequeretur enim quòd corpus non pateretur per totum, et quòd quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit; quæ sunt manifestè falsa.

Dicendum est ergo quòd corpus agit secundùm quòd est in actu, in aliud corpus, secundùm quòd est in potentiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd dictum Augustini est intelligendum de totâ naturâ corporali simul acceptâ, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum, in quantum est in potentiâ ad id quòd habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen, quòd cùm Avicebron sic argumentatur : *Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum; ergo ex opposito est aliquid quod est motum, et patiens tantùm;* hoc considerandum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentiâ et actu; et ideò est agens et patiens.

Ad tertium dicendum quòd quantitas non impedit formam corporalem omninò ab actione, sicut dictum est, in corp. art., sed impedit eam ne sit agens universale, in quantum forma individuatur, prout est in materiâ quantitatis subjectâ. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primò quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in 4 de Cœlo et Mundo, text. 9. Secundò, quia falsum est quòd ponderositas faciat tardiorem motum; imò quantò aliquid est gravius, tantò magis movetur motu proprio. Tertiò, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quòd aliquid reducitur de potentiâ in actum.

Ad quartum dicendum quòd corpus non est id quod maximè distat à Deo; participat enim aliquid de similitudine divini esse secundùm formam quam habet; sed id quod maximè distat à Deo, est materia prima, quæ nullo modo est agens, cùm sit in potentiâ tantùm.

Ad quintum dicendum quòd corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis sicut ejus instrumentum; et ideò potest agere ad formam substantialem, sicut et calor naturalis, in quantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis; ad accidens verò agit propriâ virtute. Nec est contra rationem accidentis quòd excedat suum subjectum in agendo, sed quòd excedat in essendo; nisi forsan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat, fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS II. — *Utrùm in materiâ corporali sint aliquæ rationes seminales.* — (2, *dist.* 7, *inf. Exp. lit.*, *et dist.* 13, *art.* 1, *et dist.* 18, *quæst.* 1, *art.* 2, *et Ver. quæst.* 5, *art.* 9, *ad* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in materiâ corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundùm esse spirituale. Sed in materiâ

corporali non est aliquid spiritualiter, sed corporaliter (1) secundùm scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materiâ corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea, Augustinus dicit 3 de Trin., cap. 8, quòd *dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt.* Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quòd sunt in corporali materiâ seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materiâ corporali non est aliquod principium activum; cùm materiæ non competat agere, ut dictum est art. præc. Ergo in materiâ corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materiâ corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ à causalibus; quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur, quòd seminales rationes sint in materiâ corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., loc. sup. cit.: *Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent.*

Respondeo dicendum quòd denominationes consueverunt fieri à perfectiori, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 49; in totâ autem naturâ corporeâ perfectiora sunt corpora viva; unde et ipsum nomen naturæ translatum est à rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturæ, ut Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 5, primò impositum fuit ad significandam generationem viventium, quæ *nativitas* dicitur; et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et fœtus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne principium motûs, quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quòd principium activum, et passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideò convenienter Augustinus, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, *seminales rationes* vocat. Hujusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primò quidem, ut Augustinus dicit 6 super Genes. ad litt., cap. 10 et 18, sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundùm rationes ideales. Secundò verò sunt in elementis mundi, ubi simul à principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio verò modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundùm successiones temporum producuntur, sicut in hâc plantâ, et in hoc animali, tanquàm particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus quæ ex animalibus et plantis producuntur, quæ iterùm comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causæ universales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum quòd hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici *rationes*, secundùm quòd sunt in materiâ corporali, possunt tamen dici *rationes* per comparationem ad suam originem, secundùm quòd deducuntur à rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quòd hujusmodi virtutes activæ et passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dùm adhibentur à dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad tertium dicendum quòd semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminæ, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

Ad quartum dicendum quòd ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quòd ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa. Dicit enim in 3 de Trin., cap. 9, circ. princ., quòd *sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium.* Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales*, non autem propriè loquendo *seminales*, quia semen non est principium separatum; et præter hujusmodi rationes non fiunt miracula; similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex eâ fieri possit quidquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas naturales, et potentias passivas, quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dùm dicitur, quòd fiunt præter rationes seminales.

Articulus III. — *Utrùm corpora cœlestia sint causa eorum quæ hìc in inferioribus corporibus fiunt.* — (2-2, *qu.* 95, *art.* 9, *et qu.* 96, *art.* 2, *ad* 2, *et opusc.* 5, *art.* 3, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia non sint causa eorum quæ hìc in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 7: *Nos autem dicimus, quoniam ipsa*, scilicet corpora cœlestia, *non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur; signa autem sunt magis imbrium, et aeris transmutationis.*

2. Præterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum, et frigidum, et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hìc inferiùs fiunt, causalitatem cœlestibus corporibus attribuere.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quòd omnia quæ fiunt hìc inferiùs, fiunt per hoc quòd calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur; quæ non inveniuntur in corporibus cœlestibus. Ergo corpora cœlestia non sunt causa eorum quæ hìc fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit 5 de

(1) Nicolaius, *sed materialiter tantùm.*

Civit. Dei, cap. 6, circa fin., *nihil est magis corporeum quàm corporis sexus*. Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cœlestibus : cujus signum esse videtur quòd duorum geminorum sub unâ constellatione natorum unus est masculus, et alter fœmina. Ergo corpora cœlestia non sunt causa rerum cor poralium quæ hìc fiunt.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 3 de Trinit., cap. 4, à princ., quòd *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur*; et Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 4, quòd *lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit*.

Respondeo dicendum quòd cùm omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter; considerandum est in totâ naturâ, quòd omnis motus ab immobili procedit. Et ideò quantò aliqua magis sunt immobilia, tantò sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cœlestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideò motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cœlestis sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum quòd dictum Damasceni intelligendum est, quòd corpora cœlestia non sunt primò causa generationis et corruptionis eorum quæ hìc fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora cœlestia esse deos.

Ad secundum dicendum quòd principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum, et frigidum, et hujusmodi. Et si sic esset quòd formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundùm hujusmodi accidentia, quorum principia *rarum* et *densum* antiqui naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere; sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed rectè considerantibus apparet quòd hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum; materia autem non sufficit ad agendum : et ideò oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundùm quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cùm ponantur immobiles; et sic sequeretur quòd non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde secundùm Philosophum, in 2 de Gen., text. 56 et seq., necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et hujusmodi sunt corpora cœlestia. Et ideò quidquid in istis inferioribus generat, et movet ad speciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis, secundùm quod dicitur in 2 Physic., text. 26, quòd *homo generat hominem, et sol*.

Ad tertium dicendum quòd corpora cœlestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed in quantum suâ universali virtute continent in se quidquid in inferioribus generatur; secundùm quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum quòd actiones corporum cœlestium diversimodè recipiuntur in inferioribus corporibus secundùm diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque quòd materia conceptûs humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in fœminam. Unde et hoc introducitur ab Augustino, lib. 5 de Civ. Dei, cap. 6, ad repellendum divinationem quæ fit per astra; quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundùm diversam materiæ dispositionem.

Articulus iv. — *Utrùm corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.*—(2-2, *quæst.* 95, *art.* 5, *corp.*, *et Mal. qu.* 16, *art.* 7, *ad* 16, *et quodl.* 12, *art.* 5, *corp.*, *et* 6, *lect.* 3, *com.* 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cœlestia, cùm moveantur à spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 1 et 3, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quòd possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quòd reducantur in uniformes motus cœlestium corporum sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas; quod facere non possent, nisi cœlestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cœlestia humanorum actuum causa.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 7, quòd *corpora cœlestia humanorum actuum nequaquàm sunt causa.*

Respondeo dicendum quòd corpora cœlestia in corpora quidem imprimunt directè et per se, sicut jam dictum est art. præc., in vires autem animæ quæ sunt actus organorum corporeorum, directè (1) quidem, sed per accidens; quia necesse est hujusmodi actus harum potentiarum impediri secundùm impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non benè videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes, quòd intellectus non differt à sensu), ex necessitate sequeretur quòd corpora cœlestia essent causa electionum et actuum humanorum; et ex hoc sequeretur quòd homo naturali instinctu ageretur ad suas

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum edit. plurimis. Edit. Rom., *non directè*.

actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ : nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cœlestium, naturaliter agitur; et ita sequeretur quòd homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et cæteræ res naturales; quæ manifestè sunt falsa, et conversationi humanæ contraria.

Sciendum est tamen quòd indirectè et per accidens impressiones corporum cœlestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, in quantum scilicet tam intellectus quàm voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimodè se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis; unde turbatâ vi imaginativâ, vel cogitativâ, vel memorativâ, ex necessitate turbatur actio intellectûs; sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitûs inferioris. Licèt enim passiones, quæ sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideò impressio cœlestium corporum, secundùm quam immutari possunt inferiores vires, minùs pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quàm ad intellectum. Ponere igitur cœlestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt, intellectum non differre à sensu. Unde quidam eorum dicebant quòd *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque.*

Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quòd spirituales substantiæ quæ cœlestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cœlestibus corporibus; sed in intellectum humanum agunt immediatè illuminando; voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est, qu. 111, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cœlestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad tertium dicendum quòd plures hominum sequuntur passiones, quæ sunt motus sensitivi appetitûs, ad quas cooperari possunt corpora cœlestia; pauci autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistant. Et ideò astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, et maximè in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quòd *sapiens homo dominatur astris,* in quantum scilicet dominatur suis passionibus.

Articulus v. — *Utrùm corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones.* — 3, *dist.* 7, *quæst.* 3, *art.* 1, *ad* 4, *et art.* 2, *ad* 3, *et Pot. quæst.* 6, *art.* 3, *corp.*, *et art.* 10, *et quodl.* 2, *art.* 12.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones. Dæmones enim secundùm certa augmenta lunæ aliquos homines vexant; qui et propter hoc *lunatici* dicuntur, ut patet Matth. 4 et 17. Sed hoc non esset, nisi corporibus cœlestibus subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

2. Præterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos dæmones. Non autem per corpora cœlestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

3. Præterea, corpora cœlestia virtuosiora sunt quàm corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, scilicet herbis, et lapidibus, et animantibus, et quibusdam sonis certis, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis; ut à Porphyrio dictum Augustinus introducit in 10 de Civ. Dei, cap. 11. Ergo multò magis dæmones subduntur actioni cœlestium corporum.

Sed contra est quòd dæmones sunt superiores ordine naturæ quàm corpora cœlestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap 16 in med. Ergo dæmones non subjiciuntur actioni corporum cœlestium.

Respondeo dicendum quòd circa dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt, dæmones non esse; sed ea quæ attribuuntur dæmonibus secundùm artem necromanticam, fieri virtute cœlestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, 10 de Civit. Dei, cap. 11, introducit dictum à Porphyrio, quòd *fabricantur in terrâ ab hominibus potestates idoneæ siderum variis effectibus exequendis.* Sed hæc positio est manifestè falsa. Experimento enim scitur, multa per dæmones fieri ad quæ nullo modo virtus cœlestium corporum sufficeret; puta quòd arreptitii loquuntur linguâ ignotâ; quòd recitant versus, et auctoritates, quas nunquàm sciverunt; quòd necromantici faciunt statuas loqui, et moveri, et similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse *animalia corpore aerea, animo passiva,* ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit 8 de Civ. Dei, cap. 16, à princ. Et hæc est secunda opinio, secundùm quam dici posset quòd dæmones hoc modo subduntur corporibus cœlestibus, sicut et de hominibus dictum est art. præc. Sed hæc opinio, ut ex superioribus patet, qu. 51, art. 1, est falsa.

Dicimus enim, dæmones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quòd non subduntur actioni cœlestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directè, nec indirectè.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quòd dæmones secundùm certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primò quidem ad hoc quòd infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus, in cap. 4 Matth., in fin., et Chrysostomus, hom. 58 in Matth., cap. 17, dicunt. Secundò quia cùm non possint operari nisi mediantibus natura-

libus virtutibus, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 4, in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quòd cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit, lib. de Somn. et Vig., cap. 5, post med., et ideò maximè subjicitur operationi lunæ, quæ ex suî proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideò dæmones secundùm certa augmenta lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum quòd dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primò quidem, ut homines in hunc errorem inducant quòd credant aliquod numen esse in stellis. Secundò quia considerant secundùm aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 21 de Civit. Dei, cap. 6, à med., *dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis;* in quantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cujus ipsi sunt cupidi.

Articulus vi. — *Utrùm corpora cœlestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.* — (*3 cont., cap.* 86, *et Ver. quæst.* 2, *art.* 14, *ad* 3, *et quæst.* 5, *art.* 5, *ad* 1 *et* 2, *et Mal. quæst.* 16, *art.* 7, *ad* 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causâ enim sufficienti positâ, necesse est effectum poni. Sed corpora cœlestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cùm igitur corpora cœlestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quòd effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materiâ, quando virtus agentis tanta fuerit quòd possit sibi subjicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subjicitur virtuti cœlestium corporum, tanquàm excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cœlestium corporum recipitur in materiâ corporali.

3. Præterea, si effectus cœlestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem, sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cœlestis corporis, necesse est reduci in aliquod cœleste principium; cùm cœlestia corpora sint causa omnium quæ hìc fiunt. Ergo cùm et illud cœleste principium sit necessarium, sequitur quòd necesse sit impediri effectum alterius corporis cœlestis; et sic omnia quæ hìc contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigil., sive lib. de Divin. per somn. qui illi annectitur, c. 2, quòd *neque eorum quæ in corporibus sunt, signorum cœlestium, velut aquarum, et ventorum, inconveniens est multa non evenire.* Sic ergo non omnes effectus cœlestium corporum ex necessitate eveniunt.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio partim quidem absoluta est secundùm præmissa, partim autem difficultatem habet.

Ostensum enim est, art. 4 hujus qu., quòd quamvis ex impressione corporum cœlestium fiant aliquæ inclinationes in naturâ corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes; et ideò nihil prohibet per voluntariam actionem (1) impediri effectum cœlestium corporum, non solùm in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cœlestes. Unde videtur quòd in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundùm antiquam quorumdam rationem, qui supponentes, omne quod est, causam habere, et quòd positâ causâ, ex necessitate ponitur effectus, concludebant quòd omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem refellit Aristoteles in 6 Metaph., text. 5, secundùm duo quæ ipsi supponunt. Primùm enim non est verum quòd, positâ quâcumque causâ, necesse sit effectum poni; sunt enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causæ non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari; quia et ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideò secundò oportet dicere, quòd omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est verè ens, cùm non sit verè unum. Album enim causam habet, similiter et musicum, sed album musicum non habet causam, quia non est verè ens, neque verè unum. Manifestum est autem quòd causa impediens actionem alicujus causæ ordinatæ ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdùm per accidens; unde talis concursus non habet causam, in quantum est per accidens; et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex quâ ex necessitate sequatur; sicut quòd aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsùm cadat, habet causam aliquam virtutem cœlestem, et similiter etiam quòd in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cœleste principium; sed quòd ignis cadens huic materiæ occurrat, et comburat eam, non habet causam aliquod cœleste corpus, sed est per accidens.

Et sic patet quòd non omnes effectus cœlestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum quòd corpora cœlestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum quòd virtus corporis cœlestis non est infinita; unde requirit

(1) Nicolaius, *electionem.*

determinatam dispositionem in materiâ ad inducendum suum effectum et quantùm ad distantiam loci, et quantùm ad alias conditiones. Et ideò sicut distantia loci impedit effectum cœlestis corporis (non enim sol eumdem caloris effectum habet in Daciâ, quem habet in Æthiopiâ), ita et grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio impedire potest effectum corporis cœlestis.

Ad tertium dicendum quòd licèt causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cœleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cùm sit per accidens, non reducitur in causam cœlestem, ut dictum est, in corp. art.

QUÆSTIO CXVI.

De fato. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de fato; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° an fatum sit; 2° in quo sit; 3° utrùm sit immobile; 4° utrùm omnia subsint fato.

Articulus primus. — *Utrùm fatum sit aliquid.* — (3 *cont.*, *cap.* 93, *et opusc.* 2, *cap.* 140, *et opusc.* 28, *cap.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ, quæ est 10 in Evang., circ. med. : *Absit à fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant.*

2. Præterea, ea quæ fato aguntur, non sunt improvisa, quia, ut Augustinus dicit, 5 de Civit. Dei, c. 9, in med., *fatum à fando dictum intelligimus, id est, à loquendo,* ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisa, non sunt fortuita, neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus et fortuna à rebus.

Sed contra, quod non est, non definitur. Sed Boetius in 4 de Consol., prosâ 6, à princ., definit fatum, dicens, quòd *fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quæque nectit ordinibus.* Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum quòd in rebus inferioribus videntur quædam à fortunâ vel casu provenire. Contingit autem quandoque quòd aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum, vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum; sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt; et hi fatum et Providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat in 5 de Civ. Dei, c. 9, quod est contra ea quæ superiùs de Providentiâ dicta sunt, qu. 22, art. 2.

Quidam verò omnia fortuita et casualia, quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est, in cœlestia corpora; et secundùm hoc fatum nihil aliud est quàm dispositio siderum in quâ quisque conceptus est, vel natus.

Sed hoc stare non potest propter duo : primò quidem quantùm ad res humanas; quia jam ostensum est, qu. præc., art. 4, quòd humani actus non subduntur actioni cœlestium corporum nisi per accidens et indirectè; causa autem fatalis, cùm habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quòd sit directè et per se causa ejus quod agitur. Secundò quantùm ad omnia quæ per accidens aguntur; dictum est enim supra, qu. præc., art. 6, quòd id quod est per accidens, non est propriè ens, neque unum; omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum; unde impossibile est quòd id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest quòd intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quòd corpus cœleste agit per modum naturalis principii; unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quòd aliqua virtus activa cœlestis corporis sit causa eorum quæ hìc aguntur per accidens, sive à casu, sive à fortunâ.

Et ideò dicendum est quòd ea quæ hìc per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam præordinantem, quæ est Providentia divina; quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu; alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem : Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere; sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hìc per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat, et præcipuè intellectum divinum; nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est, qu. 105, art. 4, et qu. 106, art. 2, et qu. 111, art. 2. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur in quantum omnia quæ hìc aguntur, divinæ Providentiæ subduntur, tanquàm per eam præordinata (1), et quasi prælocuta, fatum ponere possumus; licèt hoc nomine sancti doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit in 5 de Civ. Dei, c. 1, à princ. : *Si propterea quidam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat; sententiam teneat, et linguam corrigat.* Et sic Gregorius, loc. cit. in arg. 1, fatum esse negat.

(1) Ita cod. Alcan, cum editis pluribus. Edit. Rom., *ordinata.*

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam Providentiam, sic enim nihil temerè fit in mundo, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 24.

ARTICULUS II. — *Utrùm fatum sit in rebus creatis.* — (1, *dist.* 39, *qu.* 2, *art.* 1, *ad* 5, *et* 3 *contra*, *cap.* 93, *princ.*, *et Ver. quæst.* 5, *art.* 1, *ad* 1, *et quodl.* 12, *a.* 5, *corp.*, *et opusc.* 2, *c.* 140, *et opusc.* 28, *cap.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus, 5 de Civit. Dei, c. 8 et 9, quòd *ipsa Dei voluntas, vel potestas fati nomine appellatur.* Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causâ, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hìc per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est, art. præc. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Præterea, si fatum est in creaturis aut est substantia, aut accidens; et quodcumque horum detur, oportet quòd multiplicetur secundùm creaturarum multitudinem. Cùm ergo fatum videatur esse unum tantùm, videtur quòd fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit in 4 de Cons., prosâ 6, à princ., quòd *fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet, qu. 103, art. 6, divina Providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundùm quòd est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. Secundùm verò quòd prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; et hoc est quod Boetius dicit 4 de Consol., loc. sup. cit. : *Sive famulantibus quibusdam Providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur, seu animâ, seu totâ inserviente naturâ, sive cœlestibus siderum motibus, seu angelicâ virtute, seu dæmonum variâ solertiâ, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur;* de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est, art. 1 hujus qu., et qu. 104, art. 2, et qu. 111, art. 2. Sic ergo est manifestum quòd fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ à Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum quòd ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus, loc. cit. in arg., *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundùm quod dependet à Deo; et ideò causaliter Dei potestas, vel voluntas dici potest fatum; essentialiter verò fatum est ipsa dispositio, seu series, id est ordo causarum secundarum.

Ad secundum dicendum quòd in tantum fatum habet rationem causæ, in quantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum quòd fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundùm quòd dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus; et sic dicitur unum fatum; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur; per quem modum Poeta dixit : *Te tua fata trahunt* (Virg. implic. V Æneid., vers. 509).

ARTICULUS III. — *Utrùm fatum sit immobile.* — (*Ver. qu.* 5, *art.* 1, *ad* 5, *et quodl.* 12, *art.* 5, *corp.*, *et opusc.* 28, *cap.* 2, *et cap.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius in 4 de Consolat., prosâ 6, ante med. : *Uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem.*

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 2 Topic., c. 3, in declarat. loci 24 : *Motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt.* Sed fatum est *dispositio inhærens rebus mobilibus,* ut Boetius dicit, 5 de Consol., prosâ 6. Ergo fatum est mobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maximè videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed contra est quod Boetius dicit, loc. cit., quòd *fatum est immobilis dispositio.*

Respondeo dicendum quòd dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari, uno modo secundùm ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, à quo ordinantur, scilicet Deum.

Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundùm se necessariam, ita quòd omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quòd quilibet effectus habet causam; et causâ positâ, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quæ supra dicta sunt, qu. præc., art. 6.

Alii verò è contrario posuerunt, fatum esse mobile, etiam secundùm quòd à divinâ providentiâ dependet. Unde Ægyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius) lib. de Animâ, c. 36. Sed hoc supra exclusum est, qu. 23, art. 8, quia immobilitati divinæ Providentiæ repugnat.

Et ideò dicendum est quòd fatum, secundùm considerationem secundarum causarum mobile est; sed secundùm quòd subest divinæ Providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ; secundùm quòd dicimus, hanc

conditionalem esse veram, vel necessariam : Si Deus præscivit hoc, futurum erit. Unde cùm Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, 4 de Consol., prosâ 6, à med. : *Quæ cùm ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus iv. — *Utrùm omnia fato subdantur.* — (*Sup., art.* 1, *corp., et opusc.* 2, *cap.* 160, *et Matth.* 2, *et* 4 *Met., lect.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia fato subdantur. Dicit etiam Boetius, 4 de Consol., prosâ 6, à med. : *Series fati cœlum et sidera movet : elementa in se invicem temperat, et alternâ commutatione transformat: eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fœtuum seminumque renovat progressus; hæc actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit.* Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit in 5 de Civit. Dei, c. 8, quòd *fatum aliquid est, secundùm quòd ad voluntatem et potestatem Dei refertur.* Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., c. 3 et 9, in princ. Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum, secundùm Boetium, loc. cit., *est dispositio rebus mobilibus inhærens.* Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus verè immutabilis, ut supra habitum est, qu. 9, art. 1 et 2. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit in 4 de Consol., loc. cit., quòd *quædam quæ sub providentiâ locata sunt, fati seriem superant.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitùs provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua verò sunt quæ immediatè à Deo fiunt, cùm non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit, loc. sup. cit., quòd *ea quæ sunt primæ Divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt.* Ex quo etiam patet quòd *quantò aliquid longiùs à primâ mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur;* quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt à Deo mediantibus causis secundis; et ideò sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quòd quidquid subjicitur voluntati divinæ vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt à causis creatis mutabilibus; et ideò non subjiciuntur fato, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO CXVII.

De his quæ pertinent ad actionem hominis. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creaturâ; et primò considerandum est de actione hominis; secundò de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° utrùm unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam; 2° utrùm homo (1) possit docere Angelum; 3° utrùm homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem; 4° utrùm anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

Articulus primus. — *Utrùm unus homo possit alium docere.* — (2 *cont.* 75, *fin., et Verit. quæst.* 11, *art.* 1, *et opusc.* 16, *cap.* 5, *fin.*, *et Matth.* 23, *com.* 5, *et Rom.* 1, *com.* 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus, Matth. 23, 8 : *Nolite vocari Rabbi;* ubi dicit Glossa Hieronymi, interl. ex auctore oper. Imperf. in Matth. hom. 43 : « Ne divinum honorem hominibus tribuatis. » Esse ergo magistrum pertinet propriè ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est, nisi in quantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas, per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quòd scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quòd proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam ; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum; si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit à magistro; si autem rerum ignotarum, per hujusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui latino verba græca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Tim. 2, 7 : *In quo positus sum ego prædicator, et Apostolus, Doctor gentium in fide, et veritate.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averroes enim, in comment. III de Animâ, posuit unum intelle-

(1) Al. *unus homo.*

ctum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est, qu. 76, art. 1 et 2, et qu. 79, art. 5, et ex hoc sequebatur quòd eædem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundùm hoc ponit, quòd unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quòd movet eum ad ordinandum phantasmata in animâ suâ, ad hoc quòd sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantùm ad hoc vera est quòd est eadem scientia in disciplulo et magistro, si consideretur identitas secundùm unitatem (1) rei scitæ; eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus, et magister. Sed quantùm ad hoc quòd ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solùm secundùm diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut supra habitum est, quæst. 76, art. 1 et 2, quæst. 79, art. 5.

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt, quòd scientia inest à principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est, quæst. 84, art. 3 et 4; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare liberè ea quorum scientiam habet; et secundùm hoc discipulus à magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quàm reminisci. Sic etiam ponebant, quòd agentia naturalia solummodò disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est, quæst. 79, art. 2, et quæst. 84, art. 3 et 4, quòd intellectus possibilis animæ humanæ est in potentiâ purâ ad intelligibilia, secundùm quod etiam Aristoteles dicit in 3 de Animâ, text. 14.

Et ideò aliter dicendum est quòd docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentiâ in actum, sicut dicitur in 8 Physic., text. 32. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantùm, sicut forma domûs causatur in materiâ solùm ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cùm aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda : primò quidem quòd ars imitatur naturam in suâ operatione; sicut enim natura sanat infirmum, alterando dirigendo (2) et expellendo materiam quæ causat morbum, ita et ars. Secundò attendendum est, quòd principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum; sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et à principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectûs agentis, per quod cognoscuntur statim à principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cùm autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundùm quòd dicitur in 1 Poster., in princ., quòd *omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione.* Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primò quidem proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam; puta cùm proponit ei aliquas propositiones minùs universales, quas tamen ex præcognitis discipulus dijudicare potest; vel cùm proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cùm confortat intellectum addiscentis, non quidem aliquâ virtute activâ quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est, qu. 106, art. 1, et qu. 111, art. 1, de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradûs in ordine naturæ; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui fortè per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideò dicitur in 1 Poster., text. 5, quòd *demonstratio est syllogismus faciens scire.* Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut jam dictum est, in corp. art., homo docens solummodò exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectûs est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est à Deo; et ideò sicut de Deo dicitur, psal. 102, 3 : *Qui sanat omnes infirmitates tuas;* ita de eo dicitur, psal. 93, 10 : *Qui docet hominem scientiam*, in quantum lumen vultûs ejus super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum quòd doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes objicit, lib. 3 de Animâ, comment. 5, versùs finem. Unde non oportet quòd scientia sit qualitas activa, sed est principium, per quod aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum quòd magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec di-

(1) Nicolaius, *veritatem.*
(2) Nicol., *digerendo.*

rectè species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quòd ipse per virtutem sui intellectûs formet intelligibiles conceptiones quarum sibi signa proponit exteriùs.

Ad quartum dicendum quòd signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quâdam confusione, sed ignotarum in particulari, et sub quâdam distinctione; et ideò cùm quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse suî ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULUS II. — *Utrùm homines possint docere Angelos.* — (2, *dist.* 11, *art.* 4, *et Eph.* 3, *lect.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines possint docere Angelos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 3, 10 : *Ut innotescat Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo Angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Præterea, Angeli superiores, qui immediatè de divinis à Deo illuminantur, inferiores Angelos instruere possunt, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1 et 3. Sed aliqui homines immediatè de divinis per Dei Verbum sunt instructi, sicut maximè patet de Apostolis, secundùm illud ad Hebr. 1, 2 : *Novissimè diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ergo aliqui homines aliquos Angelos docere potuerunt (1).

3. Præterea, inferiores Angeli à superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus Angelis; cùm ad supremos ordines Angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quâdam homil. 34 in Evang., à med. Ergo aliqui inferiores Angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 1, quòd *omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus Angelis.* Non ergo Angeli instruuntur per homines de divinis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est, qu. 107, art. 2, inferiores Angeli loqui quidem possunt superioribus Angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquàm illuminantur. Manifestum est autem quòd eo modo quo inferiores Angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis Angelorum; quod patet per id quod Dominus dicit Matth. 11, 11 : *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptistâ; sed qui minor est in regno cœlorum, major est illo.* Sic igitur de rebus divinis ab hominibus Angeli nunquàm illuminantur; cogitationes tamen suorum cordium homines Angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus 5 super Gen. ad litt., cap. 19, circ. med., sic exponit illam Apostoli auctoritatem; præmiserat enim Apostolus : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo.* Ita dico *absconditi. ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei;* quasi dicat : *Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cœlesti, quæ continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset à seculis, non ante secula; quia ibi primitùs Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est.*

Potest tamen et aliter dici quòd *illud quod absconditum est, non tantùm in Deo innotescit Angelis; verùm etiam hìc eis apparet, cùm efficitur, atque propalatur,* ut Augustinus ibidem subdit; et sic, dùm per Apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiæ mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit in cap. 4 Epist. ad Ephes. sup. verba cit. in arg. 1, quòd *Apostolis prædicantibus Angeli aliqua mysteria cognoverunt,* quia scilicet per prædicationem Apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut prædicante Paulo Apostolo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum quòd Apostoli instruebantur immediatè à Verbo Dei, non secundùm ejus Divinitatem, sed in quantum ejus (1) humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd aliqui homines etiam in statu vitæ sunt majores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute, in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quàm quidam Angeli habeant; sicut si dicamus, semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quàm aliquam parvam arborem, cùm tamen multò minus sit in actu.

ARTICULUS III. — *Utrùm homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius Dialog. 2, cap. 30, in med., quòd *sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate; sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit; Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit.* Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

2. Præterea, super illud ad Galat. 3 : *Quis vos fascinavit veritati non obedire?* dicit Glossa ordin. quòd *quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maximè pueros.* Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobi-

(1) Nicolaius, *possunt.*

(1) Nicolaius, *eis.*

lius quàm alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multò magis anima hominis potest suâ virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 3 de Trin., cap. 8, in princ., quòd *materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 2, materia corporalis non immutatur ad formam; nisi vel ab agente aliquo composito ex materiâ et formâ, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit sicut in primordiali causâ utriusque. Unde et de Angelis supra dictum est, ibid., quòd materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multò igitur minùs anima suâ virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum quòd sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ; quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: *Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum, si signa facere ex potestate valeant.*

Ad secundum dicendum quòd fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc quòd materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ magis quàm contrariis agentibus in naturâ. Et ideò quando anima fuerit fortis in suâ imaginatione, corporalis materia immutatur secundùm eam; et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est, qu. 110, art. 2, quòd materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori.

Et ideò meliùs dicendum est quòd ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori conjuncti; quæ quidem immutatio spirituum maximè fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt; oculi autem inficiunt aerem continuè usque ad determinatum spatium; per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ, ut Aristoteles dicit in lib. de Somn. et Vig., seu lib. de Insomniis, cap. 2. Sic igitur cùm aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maximè in vetulis contingit, efficitur secundùm modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius, maximè pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quòd ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo pacto (1) occulto cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

Ad tertium dicendum quòd anima corpori humano unitur ut forma, et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra dictum est, qu. 81, art. 3, est actus alicujus organi corporalis; et ideò oportet quòd ad apprehensionem animæ humanæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliquâ operatione corporali, ad exteriora verò corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est, ad 2 arg. præc.

ARTICULUS IV. — *Utrùm anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.* — (*Mal. quæst.* 16, *art.* 10, *ad* 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est, qu. 110, art. 3. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea, in Itinerario Clementis, qui tamen liber proscribitur in Decr. dist. 15, cap. *Sancta Rom. Ecclesia,* dicitur, narrante Nicetâ ad Petrum, quòd Simon Magus per magicas artes pueri à se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliquâ corporum transmutatione, ad minùs locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est quod Philosophus dicit 1 de Animâ, text. 52 et 53, quòd *anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodò proprium.*

Respondeo dicendum quòd anima separata suâ naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quòd cùm anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quòd ab animâ separatâ nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantùm est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divinâ.

Ad primum ergo dicendum quòd substantiæ quædam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt Angeli, qui sunt naturaliter à corporibus absoluti; et ideò diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut secundùm philosophos motor inferioris cœli non posset movere cœlum superius. Unde cùm anima secundùm suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus suâ naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicit Augustinus 10 de Civ. Dei, cap. 11, à med., et Chrysostomus super Matth., hom. 29, ante med., frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum genti-

(1) Ita theologi cum Nicolaio et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. cum Patav. 1698, *facto*; al., *fato*; Garcia *fato* legendum putat. Cum Alcan. *facto* obscurè exhibet Tarrac., item obscurè, *fato.*

lium errorem, qui hoc credebant. Et ideò credibile est quòd Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

QUÆSTIO CXVIII.

De traductione hominis ex homine quantum ad animam. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine; et primò quantùm ad animam; secundò quantùm ad corpus.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm anima sensitiva traducatur cum semine; 2° utrùm anima intellectiva; 3° utrùm omnes animæ fuerint simul creatæ.

Articulus primus. — *Utrùm anima sensitiva traducatur cum semine.* — (2, *dist.* 18, *qu.* 2, *art.* 3, *et* 2 *cont.*, *cap.* 86, § 1, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem à Deo. Omnis enim substantia perfecta quæ non est composita ex materiâ et formâ, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem; quia nihil generatur nisi ex materiâ. Sed anima sensitiva est substantia perfecta; alioquin non posset movere corpus; et cùm sit forma corporis, non est ex materiâ et formâ composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quæ cùm numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quòd forma generati sit actu in causâ generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliquâ parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest; quia vel esset idem cum animâ sensitivâ animalis generati; et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum; vel esset aliquid aliud; et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est, qu. 76, art. 1, quòd in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile; quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius; quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra, ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundùm illud Genes. 1, 20 : *Producant aquæ reptile animæ viventis.* Ergo et animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt, animas sensitivas animalium à Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim sicut per se haberet esse et operationem : ita per se deberetur ei fieri; et cùm res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quòd anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quòd anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet, quæst. 75, art. 3; non enim corrumperetur, corrupto corpore.

Et ideò cùm non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quòd naturaliter tam anima sensitiva, quàm aliæ hujusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentiâ in actum per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quantò autem aliquod agens est potentius, tantò potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quantò aliquod corpus est magis calidum, tantò ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per se ipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem; sed corpora viventia, tanquàm potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio verò in actu generationis, quia ex animâ generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantæ, sicut et à principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum; et sicut non refert dicere, quòd aliquid moveatur ab instrumento vel à principali agente; ita non refert dicere, quòd anima generati causetur ab animâ generantis, vel à virtute derivatâ ab ipsâ, quæ est in semine.

Ad primum ergo dicendum quòd anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens; et de hoc supra dictum est, quæst. 75, art. 3, nec oportet hìc iterare.

Ad secundum dicendum quòd virtus generativa non generat solùm in virtute propriâ, sed in virtute totius animæ, cujus est potentia; et ideò virtus generativa plantæ generat plantam; virtus verò generativa animalis generat animal. Quantò enim anima fuerit perfectior, tantò virtus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum quòd virtus illa activa quæ est in semine, ex animâ generantis de-

rivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis; nec est anima, aut pars animæ nisi in virtute; sicut in serrâ vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideò non oportet quòd ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo etiam spiritu est quidam color ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est, quæst. 115, art. 3, ad 2. Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur, quòd *homo generat hominem, et sol*. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 50.

Ad quartum dicendum quòd in animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundùm Philosophum in lib. 1 de Generat. animal., cap. 2 et 20; materia autem fœtûs est illud quod ministratur à fœminâ: in quâ quidem materiâ statim à principio est anima vegetabilis, non quidem secundùm actum secundum, sed secundùm actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus; cùm autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur à virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ; non ita quòd ipsamet vis quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans, et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quàm generationi, ut Philosophus dicit, lib. 1 de Gen. et Corrupt., text. 33. Postquàm autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantùm ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu jam producto in esse.

Articulus II. — *Utrùm anima intellectiva causetur ex semine.* — (*Sup., quæst.* 90, *art.* 2, *et* 2, *dist.* 18, *quæst.* 2, *art.* 1, *et* 2 *cont.*, *cap.* 86, 88 *et* 89, *et Pot. quæst.* 3, *art.* 9, *et quodl.* 12, *art.* 2, *et opusc.* 2, *cap.* 94.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim Genes. 46, 26: *Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut supra ostensum est, quæst. 76, art. 3, in homine est una et eadem anima secundùm substantiam, intellectiva, sensitiva, et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus; unde et Philosophus dicit in lib. 2 de Generat. animal., cap. 3, quòd *non simul fit animal et homo; sed priùs fit animal habens animam sensitivam.* Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex formâ et materiâ non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundùm speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est à generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere, quòd Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur à Deo, Deus interdùm cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdùm generatur. Non ergo animæ rationales creantur à Deo.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 14, quòd *animæ rationales non seminantur per coitum.*

Respondeo dicendum quòd impossibile est virtutem activam quæ est in materiâ, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quòd principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in quâ non communicat corpus. Et ideò impossibile est quòd virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundùm quòd anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in suâ operatione; in operatione autem intellectûs non communicat corpus; ideò virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest à semine provenire (1). Et ideò Philosophus in lib. 2 de Gener. anim., cap. 3, dicit: *Relinquitur intellectum solum deforis advenire.* Similiter etiam anima intellectiva, cùm habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, quæst. 75, art. 2, et ita sibi debetur esse et fieri; et cùm sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solùm per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectivam à generante causari, nihil est aliud quàm ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideò hæreticum est dicere, quòd anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum quòd in auctoritate illâ ponitur per synecdochen pars pro toto, id est anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum quòd aliqui dixerunt, quòd operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab animâ ejus, sed ab animâ matris, vel à virtute formativâ quæ est in semine.

Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse à principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri; et ideò dicen-

(1) Ita cod. Camer. cum plurimis editis. Cod. Alc. cum edit. Rom., *ad semen pervenire.*

dum est quòd anima præexistit in embryone, à principio quidem nutritiva, postmodùm autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quæ primò inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterùm alia, quæ est intellectiva.

Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentiâ ad aliam; quod supra improbatum est, quæst. 76, art. 3.

Et ideò alii dicunt quòd illa eadem anima quæ primò fuit vegetativa tantùm, postmodùm per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus, lib. 2 de Gener. animal., cap. 33, quòd *intellectus venit ab extrinseco.*

Sed hoc stare non potest, primò quidem quia nulla forma substantialis recipit magis et minùs; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundò quia sequeretur quòd generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertiò quia sequeretur quòd generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus (1) esset ens actu. Si enim à principio in materiâ prolis est anima vegetabilis, et postmodùm usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quartò quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quòd sit aliud per essentiam à formâ præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis; et sic ex necessitate sequitur quòd anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi secundùm eos qui ponunt unum intellectum in omnibus; quod supra improbatum est, quæst. 76, art. 2, et quæst. 79, art. 5.

Et ideò dicendum est quòd cùm generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quòd tam in homine, quàm in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quòd sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc ampliùs : et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quàm in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quòd anima intellectiva creatur à Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

(1) In edit. Nicolai deest *ejus.*

Ad tertium dicendum quòd ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solùm ad aliquam materiæ dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 110, art. 1, quòd tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipuè Dei. Et ideò nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliquâ virtute corporali, anima autem intellectiva sit à solo Deo.

Ad quartum dicendum quòd homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum quòd in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est : et huic cooperatur Deus; quod verò est inordinatæ voluptatis malum est; et huic Deus non cooperatur.

ARTICULUS III. — *Utrùm animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi.* — (2 *cont.*, *cap.* 83 *et* 84, *et Hebr.* 2, *lect.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi. Dicitur enim Gen. 2, 2 : *Requievit Deus ab omni opere quod patrârat.* Hoc autem non esset, si quotidiè novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maximè pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidiè innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; et sic universum à principio fuisset imperfectum; quod est contra illud quod dicitur Genes. 2, 2, *Deum omne opus suum complêsse.*

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incœpit esse ante corpus.

Sed contra est quod dicitur in libro de eccles. Dogm., cap. 14 et 18, quòd *simul anima creatur cum corpore.*

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt, quòd animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur; et ideò posuerunt, animas hominum simul à principio cum Angelis creatas.

Sed hæc opinio falsa est, primo quidem quantùm ad radicem : si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quòd homo, qui ex istâ unione constituitur, esset ens per accidens; vel quòd anima esset homo : quod falsum est, ut supra ostensum est, quæst. 75, art. 4. Quòd etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est, quæst. 55, art. 2. Homo enim intelligit à sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est, quæst. 84, art. 7, et ideò anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis; quod de Angelo dici non potest. Secundò apparet falsitas in ipsâ

positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis; multò igitur minùs fecit animam sine corpore. Si verò aliquis dicat, quòd non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quòd aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex aliâ causâ. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primò quidem quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri; si enim eo indigeret, naturale esset ei quòd corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundò quia nulla ratio esset quare animæ à principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cœli excedens. Tertiò quia videretur à casu esse quòd hæc anima huic corpori uniretur; cùm ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quòd hoc sit ex causâ violentiam inferente: et sic erit pœnale et triste; quod est secundùm errorem Origenis, qui posuit, ut refert Epiphanius, lib. 2 cont. hæres., hær. 64, animas incorporari propter pœnam peccati.

Unde cùm hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quòd animæ non sunt creatæ ante corpora; sed simul creantur, cùm corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus dicitur cessâsse die septimo, non quidem ab omni opere; cùm dicatur Joan. 5, 17: *Pater meus usque modò operatur*, sed à novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundùm similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad secundum dicendum quòd perfectioni universi, quantùm ad numerum individuorum, quotidiè potest addi aliquid, non autem quantùm ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quòd ab hoc inciperent Dei opera; quia, sicut scriptum est Sap. 1, 13: *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt eam.*

QUÆSTIO CXIX.

De propagatione hominis quantum ad corpus. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantùm ad corpus; et circa hoc quæruntur duo: 1° utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ; 2° utrùm semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

Articulus primus. — *Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.* — (*1, dist.* 30, *quæst.* 2, *art.* 1, *et* 4, *dist.* 44, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 4, *et quodl.* 8, *art.* 5, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth. 15, 17: *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur.* Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus in 1 de Gener., text. 35, 36 et 37, distinguit carnem *secundùm speciem*, et *secundùm materiam*; et dicit quòd *caro secundùm materiam advenit et recedit.* Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro *secundùm materiam*, et non caro *secundùm speciem.* Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diù viveret, sequeretur quòd nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cùm ad hoc quòd sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de ver. Relig., cap. 40, in princ.: *Alimenta carnis corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant.* Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ. Ut et 7 Confess., cap. 10: *Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed*, etc.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum, 2 Met., text. 4, *hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse.* Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura dupliciter considerari pot-

est, uno modo in communi secundùm naturam speciei; alio modo secundùm quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ pertinet forma et materia ejus in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata; sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam quorum formæ non possunt salvari nisi in unâ materiâ signatâ, sicut forma solis non potest salvari nisi in materiâ quæ actu sub eâ continetur.

Et secundùm hunc modum aliqui posuerunt, quòd forma humana non potest salvari nisi in materiâ quâdam signatâ, quæ scilicet à principio fuit tali formâ formata in primo homine; ita quòd quidquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non verè accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subjecta, in seipsâ multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum à corpore primi hominis derivatur. Et secundùm hos alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quòd alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, id est ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem quia ejusdem rationis est quòd aliqua forma possit fieri in aliâ materiâ, et quòd possit propriam materiam deserere; et ideò omnia generabilia sunt corruptibilia, et è converso. Manifestum est autem quòd forma humana potest deficere ab hâc materiâ quæ ei subjicitur : alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quòd et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundò quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in unâ specie, sicut patet in sole et lunâ, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertiò quia non est possibile quòd multiplicatio materiæ attendatur, nisi vel secundùm quantitatem tantùm, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones, vel etiam secundùm substantiam materiæ. Solâ autem eâdem substantiâ materiæ manente, non potest dici, quòd sit multiplicata; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cùm necesse sit omnem multitudinem ex aliquâ divisione causari. Unde oportet quòd aliqua alia substantia materiæ adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quòd non potest aliqua materia multiplicari nisi per rarefactionem, sicut cùm ex aquâ fit aer; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem; quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quàm corpora puerorum; nec iterùm per creationem novæ materiæ; quia secundùm Gregorium, lib. 32 Moral., cap. 9, in princ., omnia sunt simul creata secundùm substantiam materiæ, licèt non secundùm speciem formæ. Unde relinquitur quòd multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quòd alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quartò quia cùm homo non differat ab animalibus et plantis secundùm animam vegetabilem, sequeretur quòd etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis, cùm materia secundùm naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterùm inveniatur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum; quod est omninò inconveniens.

Unde alii dixerunt quòd forma humana potest quidem fieri de novo in aliquâ aliâ materiâ, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quâdam materiâ determinatâ, cui primò imprimitur in generatione hujus individui; ita quòd illam materiam nunquàm deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantùm sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ; quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam verò, si quid aliud adveniat ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, propriè loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens, primò quidem quia hæc opinio judicat de materiâ corporum viventium ad modum corporum inanimatorum; in quibus, etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundùm individuum; quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Secundò quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab animâ generantis, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1. Unde non potest esse majoris virtutis in agendo quàm ipsa anima, à quâ derivatur. Si ergo ex virtute seminis verè assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multò magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam

naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertiò quia nutrimento indigetur non solùm ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primò inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita id quod ex alimento generatur.

Et ideò secundùm alios dicendum est, quòd alimentum verè convertitur in veritatem humanæ naturæ, in quantum verè accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in lib. 2 de Animâ, text. 46, et 1 de Gen., text. 39, quòd *alimentum nutrit, in quantum est potentiâ caro.*

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus non dicit, quòd totum quod in os intrat, per secessum emittatur, sed oportet quòd de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur.

Vel potest dici quòd quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit, sup. illud Matth. 15: *Non intelligitis quod*, etc.

Ad secundum dicendum quòd aliqui per carnem *secundùm speciem* intellexerunt id quod primò accipit speciem humanam, quod sumitur à generante; et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat; carnem verò *secundùm materiam* dicunt esse quæ generatur ex alimento; et hanc dicunt non semper permanere; sed quod sicut advenit, ita abscedit.

Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi, loc. cit. in arg., quòd *sicut in unoquoque habentium speciem in materiâ,* puta in ligno et lapide, *ita et in carne hoc est secundùm speciem, et illud secundùm materiam.* Manifestum est autem quòd prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterùm cùm id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut si aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus, lib. 1 de Gener., text. 39 et 88, non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit; cùm jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quòd unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et ideò aliter dicendum est quòd hæc distinctio Philosophi non est secundùm diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundùm diversam considerationem. Si enim consideretur caro *secundùm speciem*, id est secundùm id quod est formale in ipsâ; sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro *secundùm materiam,* sic non manet; sed paulatim consumitur, et restauratur; sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur.

Ad tertium dicendum quòd ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei; quòd si subtrahatur, restitui non potest; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondùm pervenit ad suscipiendum perfectè naturam speciei, sed est in viâ ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum quòd omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideò virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solùm quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea verò non potest convertere nisi quantùm sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum : demùm nec hoc potest, et tunc fit diminutio; deinde deficiente hujusmodi virtute totaliter animal moritur; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in 1 de Gener., text. 39 et 88.

Ad quintum dicendum quòd sicut Philosophus dicit in 1 de Gener., text. 39, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando verò aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si verò paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper quod additur transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS II. — *Utrùm semen sit de superfluo alimenti.* — (2, *dist.* 30, *quæst.* 2, *art.* 2, *et* 4, *dist.* 44, *qu.* 1, *art.* 2, *quæst,* 3, *et* 3 *cont.*, *cap.* 121, *princ.*, *et cap.* 122.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantiâ generantis. Dicit enim Damascenus, lib. 1 orth. Fid., cap. 8, à med., quòd *generatio est opus naturæ ex substantiâ generantis producens illud quod generatur.* Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantiâ generantis.

2. Præterea, secundùm hoc filius assimilatur patri, quòd ab eo aliquid accipit. Sed si semen, ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo, et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus magis quàm aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus

ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco quàm cum patre, et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit 10 super Gen. ad litt., cap. 20, quòd *nos fuimus in Adam non solùm secundùm seminalem rationem, sed etiam secundùm corpulentam substantiam.* Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter in lib. 1 de Gen. animal., cap. 19, quòd *semen est superfluum alimenti.*

Respondeo dicendum quòd ista quæstio aliqualiter dependet ex præmissis art. præc. et quæst. 118, art. 1. Si enim in naturâ humanâ est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solùm in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quòd alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentiâ reducatur in actum. Et ideò in his quæ generantur, invenimus quòd primùm unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quòd commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum : et ideò videmus quòd in generatione animalis priùs generatur animal quàm homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primò quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quòd accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem : quia illud resolutum, si non retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc jam esset recedens à naturâ generantis, quasi in viâ corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si verò retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solùm ad naturam partis : nisi fortè quis dicat quòd esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quòd retineat naturam omnium partium; et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quòd semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentiâ in totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab animâ generantis, ut supra dictum est, art. præc.

Hoc autem quod est in potentiâ ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequàm convertatur in substantiam membrorum; et ideò ex hoc semen accipitur. Et secundùm hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur à virtute generativâ ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus, lib. 1 de Gener. anim., cap. 18, quòd animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundùm quantitatem sui corporis, et paucæ generationis, et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eamdem causam.

Ad primum ergo dicendum quòd generatio est de substantiâ generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex formâ generantis, et in quantum est in potentiâ ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum quòd assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quòd aliquis assimiletur avo, quòd materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quòd sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante parte.

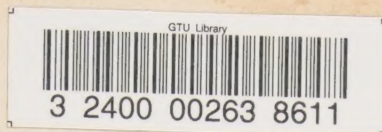
Et similiter dicendum est ad tertium : nam affinitas non attenditur secundùm materiam, sed magis secundùm derivationem formæ.

Ad quartum dicendum quòd verbum Augustini non est sic intelligendum, quòd in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundùm originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est à matre, quam vocant *corpulentam substantiam,* derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam *secundùm corpulentam substantiam,* sed non *secundùm seminalem rationem;* quia materia corporis ejus, quæ ministrata est à Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritûs sancti; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in secula seculorum. Amen.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC PRIMO VOLUMINE CONTINENTUR.

FINIS TOMI PRIMI.


GTU Library
3 2400 00263 8611

